

Karl Marx y el fin de la filosofía clásica alemana

«El socialismo y el comunismo alemanes, más que cualesquiera otros, han surgido de hipótesis teóricas; nosotros, teóricos alemanes, todavía conocemos demasiado poco el mundo real para que sean las condiciones sociales reales lo que nos haya podido incitar inmediatamente a transformar esta “mala realidad”. Partidarios declarados de estas reformas por lo menos, casi ninguno hemos llegado al comunismo sino por la filosofía de Feuerbach que ha hecho añicos la especulación hegeliana. Las verdaderas condiciones de vida del proletariado son tan poco conocidas entre nosotros, que incluso las filantrópicas “Asociaciones para la elevación de la clase trabajadora” en el seno de las cuales nuestra burguesía actual maltrata la cuestión social, toman continuamente por puntos de partida las opiniones más ridículas y más insípidas sobre la situación de los obreros.»

(Engels, *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*, MIA, vol. 1, «Prólogo», p. 6)

El texto que sigue no es un puro ejercicio de marxología, pese a que ese tipo de trabajos esté lejos de merecer el desprecio que muchos les profesan y a menudo sean de gran interés para quien sabe utilizarlos. El propósito de este trabajo sobre el comunismo producido y defendido por sus teóricos durante los años 1840-1847 es responder a una objeción pertinente, realizada por varios camaradas, a una proposición fundamental de *Théorie Communiste*: la revolución y el comunismo son una producción histórica acompañada por la sucesión de ciclos de lucha; de la revolución y el comunismo sólo sabemos lo que produce el curso actual de la lucha de clases. En forma resumida y pormenorizada, esta posición fue expresada categóricamente como conclusión de *Théorie de l'écart*, en TC 20: «... la historia del modo de producción capitalista no crea las condiciones necesarias para el “éxito” de una revolución o de una naturaleza revolucionaria del proletariado, de los seres humanos (o de otras sustancias) preexistentes, sino que produce aquello que son la revolución y el comunismo en cada período. Decir que en 1844 o 1875 Marx o cualquier otro —ya no digamos los Diggers y menos aún los milenaristas medievales— habían definido el “comunismo” del que hablamos en la actualidad es una tontería que no resiste ni un segundo de crítica. Decir que el capital no ha cambiado desde 1867 es a la vez completamente cierto y completamente falso y, por tanto, completamente inútil. El primer supuesto permite largar unas cuantas citas de los textos a falta de servirse de ellos con vistas a un razonamiento riguroso. El segundo justifica el empirismo de la pereza. Si no podemos dejar de emplear todo el material teórico ya elaborado y si somos incapaces de producir nada sin él, es porque la periodización del modo de producción capitalista en ciclos de lucha, pese a delimitar estructuras específicas, no convierte en discretas (discontinuas) estas estructuras. Cada ciclo de luchas es un momento de su sucesión, pero tenemos que admitir (porque el modo de producción es, en efecto, el modo de producción *capitalista*) que el capital efectúa esta continuidad porque la resolución de su contradicción con el proletariado, en cada uno de sus períodos, no es sólo una «respuesta» a la revolución tal cual existía, sino ante todo una «respuesta» en el terreno mismo de dicha revolución

(ese es el significado histórico del capital — al margen de cualquier teleología: el capital como contradicción en proceso es el vínculo esencial entre revolución y contrarrevolución).» (TC 20, p. 186)

Tal vez nos precipitamos un poco al escribir: «Decir que, en 1844 o 1875, Marx o cualquier otro... había definido el “comunismo” del que hablamos en la actualidad es una tontería que no resiste ni un segundo de crítica.» Si eso parece estar claro con respecto a todo el período programático de la lucha de clases —siempre y cuando consideremos que el programatismo, como práctica y como teoría real del proletariado, produce su imposibilidad en sus propios términos—, no se puede decir lo mismo con respecto a ese período de la década de 1840. De hecho, una lectura «apresurada» podría hacer pensar que en esa época encontramos reafirmado lo que podemos decir ahora sobre el comunismo y la revolución como comunización: la abolición del Estado, de las clases, del trabajo, del dinero, etc. Si durante esos años —pese a que fueran sólo unos pocos— los teóricos del movimiento comunista definieron el comunismo tal como hablamos de él en la actualidad, entonces nuestra tesis era falsa. Por tanto, era preciso examinar críticamente y sin *a priori* (en la medida de lo posible) la producción teórica comunista de aquel período.

Ahora bien, si tenemos razón, es decir, si el comunismo afirmado en aquellos años no puede ser entendido, en su formulación y sobre todo en su problemática, tal como la relación entre las clases lo construyó entonces, como el del ciclo de luchas actual y la comunización, no por ello es menos necesario aclararnos con sus palabras, sus formulaciones y sus perspectivas, que se presentan ante nosotros como espejos: nos reconocemos en ellas, pero sólo en la medida en que sabemos que somos nosotros los que ahora aparecemos reflejados en ellas.

El segundo reto de este texto es comprender el constante retorno, desde finales de la década de 1960, de ese comunismo filosófico que apela al Hombre y al Género, y que caracterizó a toda la producción teórica comunista durante la primera mitad de la década de 1840. ¿Por qué vemos reaparecer sin cesar la revolución comunista en la producción teórica actual bajo una forma que remeda el fin de la filosofía clásica alemana como abolición de aquello que media y separa al hombre de su verdadera naturaleza como Comunidad, Ser Humano y Género?

La respuesta se encuentra, cómo no, en el momento en que termina el ciclo de luchas anterior y comienza el actual, es decir, a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970: el período del '68. Este punto de inflexión fue el de la quiebra del programatismo, es decir, de la revolución como afirmación del proletariado como clase dominante que toma las riendas de la sociedad, generaliza su condición y emancipa el trabajo. Una quiebra que la reestructuración que le sucedió convirtió en caducidad definitiva. Sin embargo, la respuesta no reside sólo ahí donde es más obvia. En efecto, si a principios de la década de 1970 toda la «teoría radical» (como se la bautizó en aquel entonces) se impregnó del «joven Marx» como quien se impregna de sol y vida campestre al salir de la fábrica, y si todos sus partidarios se volvieron feuerbachianos, esto no acaba de explicar por qué, *treinta y cinco años después*, el Hombre sigue estando ahí como el suplemento de alma y de radicalidad que la lucha de clases ha de comportar para ser lo que tiene que ser, es decir, para ser revolucionaria. La respuesta no sólo está en el origen, el fracaso del programatismo, sino también en el propio desarrollo de la estructura del ciclo de luchas actual. Digámoslo sin rodeos: la

concepción, ahora necesaria, de la revolución como comunización conlleva el constante retorno y la aparente legitimidad de las sandeces feuerbachianas.

El período de «Mayo del 68» no se quedó en el *impasse* de la imposibilidad de la revolución como afirmación de la clase y emancipación del trabajo. A través de la subsunción real, el capital había subordinado a sí mismo la totalidad de la reproducción social, todos los aspectos de la existencia. La revuelta abrazó, por tanto, la totalidad. La revolución ya no podía limitarse a cambiar a los propietarios de las fábricas ni limitarse tampoco al proceso de producción. Al abarcar toda la vida cotidiana, la revolución era la negación de la condición proletaria, y no podía ser revolución más que con esa condición. Fue así como apareció en la historia de la lucha de clases la necesidad de abolir al proletariado, pero sólo así.

La revuelta obrera contra la condición obrera, revuelta contra todos los aspectos de la vida, estaba presa de un desgarramiento. No podía expresarse y hacerse efectiva más que volviéndose contra su fundamento real, la condición obrera, pero no para suprimirla, *ya que no hallaba en sí misma la relación con el capital que habría podido constituir esa supresión*, sino para *separarse* de ella. Por un lado, un movimiento obrero fuerte, con raíces todavía sólidas, la confirmación dentro del capital de una identidad obrera, un poder reconocido de la clase y a la vez una imposibilidad radical de transformar ese poder en fuerza autónoma y afirmación revolucionaria de la clase del trabajo; por otro, esa imposibilidad era *positivamente* la extensión de la revuelta a toda la reproducción social, revuelta a través de la cual el proletariado se negaba.

La revolución sólo podía ser la negación de la condición obrera, pero ésta hubo que buscarla, no en la relación entre proletariado y capital, sino en la universalidad de la alienación. Alienación *universal*, y por ello humana, que se justificaba a sí misma mediante la impugnación de los estilos de vida impuestos, del consumo, de todos los «roles». Esta revuelta contra la condición obrera que se prolongaba más allá del proceso de trabajo produjo su razón de ser fuera de sí misma. En tanto universalidad de la alienación, se autonomizaba de sus condiciones reales; no parecía que se derivase directamente de la situación de la clase obrera, sino deberse a un hecho social de conjunto, la «alienación universal» de la que el obrero no era más que el compendio y la condensación. No es coincidencia que, en todas partes, esta revuelta sólo se hiciera efectiva mediante su encuentro con la protesta estudiantil. Se desprendió de sí misma, se volvió ajena a sí misma y se desdobló en una revuelta obrera encerrada en su *impasse*, que adquirió para sí misma una forma autónoma y misteriosa: la revuelta contra todos los aspectos de la vida, que ponía al obrero de relieve y en movimiento como ser universal y por ello humano. Si esta revuelta contra la «totalidad de la vida» fue entendida como «revuelta humana», fue porque no se consideraba que, a partir de su situación de clase, el proletariado pudiera llegar a otra cosa que a afirmarse y, en el mejor de los casos, a la imposibilidad de hacerlo, a la vez que esta imposibilidad era la revuelta contra la condición obrera, es decir, la revuelta contra la totalidad de la vida cotidiana. Si la revuelta obrera se desprende de sí misma y se fija en las nubes, constituyéndose así en reino autónomo de la Humanidad, esto sólo puede explicarse por lo que ahora se nos presentan como los límites, el desgarramiento y la contradicción de esta revuelta obrera consigo misma.

La imposibilidad de la afirmación se mantuvo como la última palabra de la actividad revolucionaria de la clase, pero en aquel entonces su contenido puramente negativo pudo ser superado otorgándole una dimensión positiva. La «solución» consistía en

considerar al proletario en su dimensión total: en su dimensión de individuo y de ser humano. A finales de la década de 1960, el matrimonio entre el movimiento obrero y el «rechazo del trabajo» parecía ser la solución al enigma. La revolución tenía que ser obrera y humana, pero obrera porque en el obrero era el hombre el que se veía negado. En tanto obrero, el proletario tenía la posibilidad de destruir esta sociedad; en tanto hombre, la de construir la nueva. El fracaso de 1968 fue haber sido el último gran movimiento en no poder tener como perspectiva más que la gestión obrera en el mismo momento en que la mayoría de sus actividades constituían la crítica de esa perspectiva y en que, en el transcurso de la huelga, los trabajadores abandonaron las fábricas.

Todos aquellos que, durante esa fase del colapso del programatismo, trataron de reflexionar sobre lo que podría ser la superación comunista de esta sociedad, se enfrentaron a una evidencia masiva que constituyó el criterio esencial de este período: el fin de un período histórico de la revolución y del comunismo como afirmación del proletariado. Fue esta situación social la que desembocó en la relectura de Marx a partir de las «obras juveniles», que supuestamente proporcionaban una teoría revolucionaria situada más allá del programatismo proletario porque estaba por debajo de él. Se conservaba a la clase obrera a condición de que su revuelta fuera ética y humana, y se conservaba el modo de producción capitalista a condición de que fuera un momento del curso histórico de la autoalienación de la Humanidad que preparaba así su retorno a sí misma (el «hedor a sudor» fue sustituido por la Humanidad, pero la problemática no había cambiado, seguía siendo la de la «Aufhebung»).

Ante el colapso del programatismo, la revolución sólo podía ser la autonegación del proletariado. ¿Cómo era posible, en tal caso, que esta clase fuera más allá de su simple defensa como clase? La solución parecía caer por su propio peso: era la tendencia, entendida como irrefrenable por ser inherente a la esencia de la humanidad, a asegurar el triunfo de aquello que los seres humanos tienen en común, su estar-juntos, su esencia comunitaria, el *Género*, que por fin había encontrado en el proletariado a su portador adecuado. Esta respuesta no era un «hallazgo» que, como tal, pudiera haber sido diferente; estaba contenida en el propio proceso de fracaso de la autoorganización y de la revolución definida como dinámica de la autonomía proletaria.

La noción de autonegación y el «rechazo del trabajo» (formalización ideológica de prácticas muy reales de la contradicción entre proletariado y capital bajo la subsunción real del trabajo por el capital) resolvieron momentáneamente los problemas teóricos en los que se debatía el antiguo ciclo; aquella era la dinámica, el principio de la revolución correspondiente a un ciclo basado en la autonomía y la autoorganización.

En el seno del antiguo ciclo de luchas, la autonegación del proletariado expresa la imposibilidad de un proceso continuo que conduzca de la defensa de la condición proletaria a la revolución. Si, como lo resumía la autonomía, el proletariado sólo podía ser revolucionario oponiéndose a lo que pudiera definirlo como clase del modo de producción capitalista, la revolución tenía que ser su autonegación. Naturalmente, el «rechazo del trabajo», los disturbios, los saqueos, las huelgas sin reivindicaciones, se convirtieron en la actividad por excelencia en la que poder basar esa autonegación.

La lógica interna del concepto de autonegación apela a una dimensión humana del proletariado. Funciona transformando la dinámica de la relación contradictoria entre clases en una *contradicción interna* de uno de sus términos: el proletariado. Esta contradicción interna es, por un lado, su existencia de clase para el capital como fuerza de trabajo, y por el otro, su existencia para sí, la *dimensión humana* del proletariado. Al

otorgar al proletariado una dimensión humana, la abolición de las clases se plantea como algo que existe en estado latente dentro de éste. Si el proletariado puede abolir las clases en el transcurso de la revolución es porque ya es en sí mismo la abolición de las clases... El proletariado negaría su posición como clase, revelaría así su humanidad y entonces sería revolucionario. De hecho, la clase ya no es más que la depositaria de una dinámica que preside el desenvolvimiento de la historia desde la noche de los tiempos (tendencia a la comunidad).

En lugar de superar el programatismo, se volvía a quedar por debajo de él, sumidos en un hermoso eclecticismo teórico, y conservando al mismo tiempo la mecánica fundamental: la afirmación de una naturaleza revolucionaria del proletariado. Fue preciso pasar momentáneamente por aquello. La prueba evidente de que teníamos razón nos la proporcionaba, por contraste, el enemigo, que tras haber «inventado» la «ruptura epistemológica», intentaba descalificar esas «obras juveniles», las cuales, por eso mismo, no podían ser sino la verdadera teoría de la revolución. Rubel era bueno y Althusser era malo, pero ambos compartían el hecho de haber respondido al fracaso del programatismo sin poder superarlo. El uno reanimaba toda su estructura, sustituyendo al proletario por el hombre, o por el hombre que había en el proletario, la explotación por la alienación; el otro lo sublimaba poniéndolo a buen recaudo (ver *Anexo 2* sobre Althusser). Sin embargo, unos y otros, los radicales de las teleologías humanistas, esencialistas y axiológicas, y los detractores del humanismo y de la subjetividad en nombre de la Teoría-Ciencia autonomizada, no tardaron en no tener ya nada que decir sobre las luchas de clase y lo hicieron saber.

Ahora bien, mientras que la crítica del humanismo, que ponía al programatismo a buen recaudo y lo autonomizaba como Teoría-Ciencia, era por naturaleza incapaz de «someterse» a la historia reconociéndola como su determinación interna, una teoría humanista que hubiese llorado la muerte del programatismo hasta el punto de llegar, en alguna de sus componentes, a la abolición de las clases, podía, bajo ciertas condiciones, superarse a sí misma. Una teoría que no produjera una contradicción del trabajo y/o del ser genérico distinta de la contradicción de las relaciones sociales específicas de cada época, que no produjera una contradicción que se *realizara* en las relaciones sociales históricas, era tautológica, y podía, por eso mismo, separarse de su aspecto especulativo; por la misma razón, no era normativa y podía, una vez desprendida del programatismo, reconocer lo nuevo. La novedad era la reestructuración de la contradicción entre proletariado y capital. Teorizar la reestructuración permitía volver a hablar de la contradicción entre proletariado y capital como explotación más allá del programatismo, pero esta teoría tenía que integrar y preservar, *en el seno de su propia problemática*, —como momento formativo porque lo había arrancado de su punto de partida y como momento esencial de su autocomprensión— la crítica del humanismo, que formaba parte integrante de la capacidad de volver a hablar tal cual, de manera histórica y no normativa, de la reestructuración de la contradicción entre proletariado y capital, y por tanto de la revolución y el comunismo. Rubel era bueno y Althusser era malo, pero Rubel no nos servía para nada, mientras que a Althusser le podíamos sacar partido.

El humanismo teórico sigue presente en el ciclo inaugurado entonces. En el ciclo de luchas actual, la lucha de clases se enfrenta a un problema formidable: actuar como clase se ha convertido, para el proletariado, en el límite de su acción como clase. En lugar de estar simplemente atentos al curso de la lucha de clases para comprender cómo

se plantea este problema y cómo se anuncia su resolución (*cf.* TC 20 *Théorie de l'écart*), es mucho más fácil buscar la solución *a priori* en una dualidad de la clase o de las luchas. La lucha de clase del proletariado, en su manifestación inmediata como clase del modo de producción capitalista, sería incapaz de salir de la dialéctica de su implicación recíproca con el capital; por tanto, requeriría una intervención distinta, una presencia distinta en las luchas. Esa intervención, esa presencia, es la inagotable Humanidad que siempre resurge de sus cenizas. Reconocemos a nuestra vieja enemiga, la Humanidad, que tan bien sabe resurgir de sus cenizas, porque nace de la pregunta misma que estructura cada ciclo de la lucha: ¿cómo puede una clase abolir las clases? Nace de la aparente aporía a la que se enfrenta la lucha de clases y se presenta como la solución, que en cada ocasión cambia y elimina el problema a partir del propio problema. Esta resurrección es la humanidad del Trabajo en el programatismo, la humanidad del «rechazo del trabajo» en la crisis del programatismo, la humanidad de la Humanidad en el abandono de las clases, y actualmente es la humanidad de la puesta en entredicho de su existencia como clase por parte del proletariado.

En el actual ciclo de luchas, tras la reestructuración del capital, la contradicción entre proletariado y capital se sitúa en el nivel de la reproducción global y, por tanto, en el de la reproducción recíproca de las clases. Esta contradicción no comporta ya ninguna confirmación del proletariado para sí; es el fin de lo que llamamos programatismo, de la identidad obrera y de lo que otros llaman, de manera meramente descriptiva, el «viejo movimiento obrero». En esta estructura de la contradicción, en su contradicción con el capital, que es implicación recíproca con éste (explotación), el proletariado se encuentra en condiciones de ponerse en cuestión a sí mismo como clase. De ello se deduce que la abolición del capital es su propia abolición, la abolición de todas las clases y la comunización de la sociedad. Sin embargo, la dinámica revolucionaria (comunista) de este ciclo comporta inmediatamente, de forma intrínseca, como su límite, aquello sin lo cual ni siquiera existiría: el proletariado produce toda su existencia como clase en el seno del capital y ya no en relación consigo mismo.

La dinámica de este ciclo de luchas sólo puede ser interna a lo que constituye su límite: actuar como clase. Esta identidad entre dinámica y límite del ciclo de luchas actual es lo que resucita a la humanidad. En efecto, esta identidad no es inmediata; en el curso de las luchas actuales existen prácticas que suponen la producción de una *brecha* en el seno de la acción como clase. En la actualidad, actuar como clase es, por un lado, no tener más horizonte que el capital y las categorías de su reproducción, y por otro, y por la misma razón, estar en contradicción con su propia reproducción como clase, ponerla en entredicho. Se trata de las dos vertientes de la misma acción como clase. Este conflicto, esta *brecha* en la acción de clase (reproducirse como clase de este modo de producción/ponerse en entredicho a sí misma) existe en el curso de la mayoría de los conflictos. La derrota es el restablecimiento de la identidad.

La puesta en entredicho por parte del proletariado de su existencia como clase es interna a ésta y a su lucha como clase, interna a lo que constituye el límite de las luchas de este ciclo. Ahora bien, es inevitable que esta situación convierta al ciclo actual en una tensión constante, por un lado, entre la autonomización de su dinámica —la puesta en entredicho por parte del proletariado de su propia existencia como clase— y, por otro, el reconocimiento de toda su existencia dentro de las categorías del capital. La autonomización de la dinámica consiste en considerar que la pertenencia de clase ya está prácticamente superada en ciertos aspectos de la lucha de clases o que la revolución

será llevada a cabo por proletarios que hayan abandonado ya sus viejos hábitos de proletarios. Así es como resucita la humanidad en el ciclo de lucha actual. Inevitablemente, un ciclo de luchas que anuncia la abolición de todas las clases es teorizado como si ya comportara en su seno, en potencial, la superación de las clases, o como si esta superación sólo pudiera efectuarse mediante un abandono *preliminar* por parte del proletariado de su existencia como clase, abandono preliminar cuya posibilidad reside en su humanidad. Una teoría de la revolución comunista como comunización incluye, como deriva necesaria, su expresión como revolución humana, deriva anclada a su vez en el desafío actual de la lucha de clases: el cuestionamiento por parte del proletariado de su existencia como clase en el seno de su propia acción de clase.

Una concepción histórica de la revolución y del comunismo se ve, por tanto, doblemente llevada a afrontar la producción teórica comunista de la primera mitad de la década de 1840. Por una parte, para comprender cómo se produjeron y emplearon entonces las palabras que empleamos hoy para hablar de la revolución como comunización, así como la distancia que pueda separarnos de ellas; por otra, afrontar esa producción teórica supone afrontar los conceptos esenciales de ese humanismo que no cesa de resurgir, y con el que la teoría de la comunización no puede dejar de toparse en la medida en que vuelve a brotar en su propio terreno.

El hegelianismo como fuerza política

La crítica de la religión, matriz de todas las críticas y de todas las aboliciones

«Nuestra tarea es ayudar a nuestro tiempo no sólo a entender la filosofía *sino a hacerla realidad* (subrayado en el texto). La filosofía se transforma en convicción política, la convicción política en fuerza de carácter, la fuerza de carácter en acción.» (artículo de Ruge en los *Anales de Halle*, noviembre de 1840). No hace falta señalar el parecido con la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho*, escrita por Marx en 1843: «... también la teoría se convierte en fuerza material tan pronto como se apodera de las masas» (artículo de Ruge en los *Anales de Halle*, noviembre de 1840).

Tras la publicación de la *Vida de Jesús* por David Strauss 1835, era inevitable que, dada la situación política de Alemania, la agrupación de «jóvenes hegelianos de izquierda» adquiriera un cariz político. Strauss allanó el camino a *La esencia del cristianismo* y al humanismo de Feuerbach. Reanudó el enfoque de Hegel (el desarrollo del Espíritu como fuerza motriz del desarrollo histórico). Conservó su teleología: lo Absoluto sólo es lo que es realmente al final. Si el devenir de lo Absoluto en la historia de la humanidad es el devenir de Dios, también podría decirse que Dios es la humanidad: «En un individuo, en un Dios-hombre, las propiedades que la Iglesia atribuye a Cristo se contradicen. Están de acuerdo en la idea de la especie.» (Strauss, *Vida de Jesús*). Bruno Bauer no dice algo muy distinto: el líder de los «Libres» de Berlín añadirá, situándose en una perspectiva fenomenológica de los momentos de la conciencia, que «la religión ya no es más que un eslabón caduco en el camino de la conciencia» (*Crítica de la historia de la revelación*, 1838). En octubre de 1839, Engels escribe a los hermanos Graeber: «Me he convertido en un partidario entusiasta de Strauss. Aquí están los cuatro Evangelios, diversos y tupidos, el caos. A sus pies, postrado, el misticismo.

Entonces David Strauss, como un joven dios, se presenta y los extrae del caos para conducirlos a la luz del día y ¡adiós a la fe! Está más llena de agujeros que una esponja.»

Después del libro de Strauss, la lucha librada en el terreno religioso se presentó como lo que era: una lucha política. Los *Anales de Halle*, fundados en 1838 por Arnold Ruge, efectuaron la transición. Hasta 1840, los *Anales* consideraban, de acuerdo con la *Filosofía del derecho*, que el Estado prusiano era un elemento de progreso. Pero el escándalo causado por la *Vida de Jesús* provocó una desconfianza cada vez mayor en Hegel, que dejó de aparecer como un pilar del orden. En 1841, Bruno Bauer y Marx (año de su tesis doctoral) escribieron conjuntamente un folleto, *La trompeta del juicio final contra Hegel, el ateo y el anticristo* (publicado en francés por Aubier-Montaigne en 1972), firmado sólo por Bauer (bajo seudónimo). La idea era hacer creer que se trataba de un texto de la extrema derecha conservadora denunciando a Hegel como un revolucionario. Jacqueline Russ (*Les précurseurs de Marx*, Ed. PUF) resume así su contenido: «La producción religiosa, aspecto transitorio del movimiento del Espíritu, se presentaba en lo sucesivo como un obstáculo en el proceso de formación de la conciencia de sí. En esta exteriorización, el hombre se ve despojado y alienado, situado frente a un poder ajeno que lo oprime» (p. 207). Tras este panfleto conjunto, Bauer y Marx, que consideraban que los *Anales* de Ruge no eran lo bastante radicales, planean fundar unos *Archivos del ateísmo*. La primera frase de la *Introducción de 1843* (texto en el que aparece por primera vez el término proletariado en la obra de Marx) se refiere, pues, a una obra crítica en la que había participado el propio Marx: «En Alemania, la crítica de la religión en lo esencial ha llegado a su fin. Para Alemania, la crítica de la religión está fundamentalmente terminada, y la crítica de la religión es la condición primera de toda crítica.» Quienes olvidan esta primera frase no pueden entender que la crítica de la religión, dentro de la problemática a la que había sido llevada por el propio Marx, es la matriz de la crítica de todas las alienaciones, y que la recuperación de su esencia por el hombre —tal como se realiza mediante la crítica y la abolición/superación de la religión— es la matriz de todas las aboliciones (dinero, trabajo, etc.) que van a sucederse inmediatamente en los textos de Marx de ese período, que todavía son «comprensibles para los filósofos» (*La ideología alemana*).

De la crítica de la religión a la filosofía como lucha política

A principios de 1840, Ruge criticó a los «hegelianos ortodoxos», a los que reprochaba «haberse empantanado en especulaciones abstractas y no haber captado en absoluto el espíritu, sino la letra del hegelianismo que, en su autenticidad, debería ser un instrumento de combate». Arnold Ruge descubre el concepto de *praxis*, ya parcialmente presente, por cierto, en los *Prolegómenos a la historiosofía* de von Cieszkowski. «De ahí en adelante la izquierda hegeliana pretenderá estar vinculada a la práctica.» (Russ, *op. cit.*, p. 202). Durante la primavera, las cosas van a acelerarse; Federico Guillermo IV (el nuevo rey) se muestra violentamente hostil a las tendencias liberales, por lo que los jóvenes hegelianos se levantarán abiertamente contra el Estado. «En 1840, cuando la beatería ortodoxa y la reacción feudal-absolutista subieron al trono con Federico Guillermo IV, ya no había más remedio que definirse abiertamente por uno u otro partido.» (Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ed. Lenguas Extranjeras, 1946, p. 14). La posición de los jóvenes hegelianos se inscribía en el movimiento de oposición de una fracción de la burguesía que se había vuelto

liberal (el Zollverein había provocado el comienzo del desarrollo de la industria y las clases sociales estaban en proceso de recomposición). En 1841, los *Anales* prohibidos en Halle fueron trasladados a Dresde bajo el nombre de *Anales alemanes para la ciencia y el arte*. Ruge publicó ahí su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, que prefiguraba en más de un aspecto la que escribió Marx en 1843 y 1844. El Estado y el Derecho no tienen una existencia suprahistórica; su fundamento radica en la sociedad civil; no es posible ningún estudio del Estado con independencia de los factores históricos. En enero de 1843, tres meses antes de la prohibición de la *Gaceta renana* de Marx y Moses Hess, los *Anales alemanes* fueron prohibidos.

No sin razón, Schelling, que en 1840 había sido llamado a la Universidad de Berlín para combatir en ella el desarrollo del hegelianismo, intentó hacer caer a los jóvenes hegelianos en su propia trampa: si querían una «práctica», tenían que reconocer la positividad de lo que existía. La cosa no resultó fácil.

Engels, que durante el año 1841 pasó su tiempo llevando la contradicción en los cursos de Schelling, se sintió lógicamente entusiasmado con la publicación de *El Único y su propiedad* (1844) de Stirner, quien, por su parte, había acogido con entusiasmo el panfleto de Bauer y Marx. Ese mismo año, en su *Tesis sobre Demócrito y Epicuro*, Marx ve en la «conciencia prometeica» el principio mismo de la libertad. El «yo singular» de Stirner es la culminación radical de esta filosofía de la autoconciencia: «por último, llegó Stirner, el profeta del anarquismo moderno —Bakunin ha tomado muchísimo de él— y coronó la “conciencia” soberana con su “Único soberano”.» (Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p. 15).

Con anterioridad a *El Único y su propiedad*, Stirner había publicado un artículo en la *Gaceta renana*: *El falso principio de nuestra educación o el humanismo y el realismo*. En él Stirner destruye el humanismo, fenómeno ligado a la Reforma, que no es, como pretendía Hegel, un acta de emancipación humana, sino la interiorización de Dios en el corazón del hombre y, por consiguiente, una profunda alienación. El «yo» tenía que levantarse contra toda tentativa de abstracción y todo esfuerzo por acceder a la autoconciencia universal; tenía que rechazar todo Universal. «Soy el dueño de mi poder, y lo soy cuando sé que soy único. En el Único, el poseedor regresa a la Nada creativa de la que salió. Todo ser superior a Mí, ya sea Dios o el Hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad y se desvanece en el sol de esa conciencia. Si baso mi causa en mí, el Único, se apoya en su efímero y perecedero creador que se devora a sí mismo, y puedo decir: “Yo he basado mi causa en la Nada”.» (Stirner, *El Único y su propiedad*, Libros de Anarres, 2012, p. 290) Se sabe que, en *La ideología alemana*, Marx y Engels tuvieron las mayores dificultades para librarse de Stirner (cfr. Balibar, *La filosofía de Marx*, Ediciones Nueva Visión, y Daniel Joubert, *Marx versus Stirner*, Ed. L’Insomniaque). Fue necesario inventar, contra Stirner, el concepto de *ideología* (las legítimas y las no legítimas, las buenas y las malas), que Marx no volverá nunca más a emplear de esta forma. Para librarse de Stirner, Marx y Engels desarrollan una nueva problemática: no se trata de denunciar los «universales» mostrando que sustituyen a los individuos reales, sino de mostrar cómo los individuos producen estos «universales» en función de sus condiciones de vida efectivas. «Y a causa de ello, en lugar de girar indefinidamente en el todo o nada (aceptar o rechazar todas las abstracciones en bloque), se dispone de un criterio que permite discernir las abstracciones que representan un conocimiento real de las que no tienen más que una función de desconocimiento y mistificación. [...] El nihilismo inherente a la posición de Stirner

resulta así conjurado en su principio, sin que pese a ello se ponga en entredicho la necesidad de una crítica radical de las ideas dominantes. Muy por el contrario.» (Balibar, *op. cit.*, p. 42). Pero semejante planteamiento, que designa las relaciones sociales como el tamiz y el criterio de validez de los «universales», contradice todo el planteamiento anterior de Marx, así como los universales que él mismo había puesto en movimiento (antes de *La ideología alemana*). Es más, si la polémica contra Stirner en *La ideología alemana* es tan larga y a veces tan confusa, es porque también puede volverse *contra muchos pasajes de la primera parte del libro*, el «Feuerbach».

Entre 1837 y 1840 Bakunin formó parte de un pequeño grupo de filósofos adeptos de Hegel en Moscú. En 1842 vivía en Berlín, donde frecuentaba asiduamente a los jóvenes hegelianos, y dio su respuesta personal al devenir práctico de la filosofía y de su portador. Fue en Berlín donde escribió el artículo «La reacción en Alemania» que termina con la famosa frase: «La pasión por la destrucción es también una pasión creativa.» Entendida en su contexto, esta frase incendiaria es una *proposición filosófica*. Sólo puede entenderse en relación con lo que había escrito inmediatamente antes: «El pueblo, la clase pobre, cuyos derechos se reconocen ya teóricamente, pero que hasta ahora, por su origen y posición, ha estado condenado a carecer de bienes, a la ignorancia y, por tanto, a una esclavitud de hecho —esta clase es, en realidad, el verdadero pueblo, asume por doquier una actitud amenazadora... Todos los pueblos y todos los hombres son asaltados por el presentimiento de un futuro que les diga una palabra de liberación. Incluso en Rusia, que tan poco conocemos y que está destinada quizás a un gran futuro, se están congregando nubes amenazantes. ¡El aire es sofocante, preñado de tormenta!» (en Franco Venturi, *El populismo ruso*, Biblioteca de la *Revista de Occidente*, t. 1, p. 159). La «pasión de la destrucción» es la «pasión revolucionaria». La gran pregunta de los jóvenes hegelianos ha encontrado un contenido: el pueblo, es decir, un contenido social.

Todo el artículo está dirigido contra quienes aspiran a un compromiso entre el mundo existente y la revolución, es decir, la actividad negadora de lo existente. Bakunin critica la lógica «conciliadora» de Hegel y remite al ejemplo histórico de los judíos de Polonia que «en la última guerra habían estado en parte con los polacos y en parte con los rusos, y que al final fueron ahorcados por todos» (en 1843, En la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Marx avanzó la teoría de los «extremos reales», una «dualidad de la esencia», en el sentido de que su oposición no implicaría en modo alguno que cada uno fuera *su otro* en relación con el otro, *vid.* más adelante). Por lo que sabemos de sus intercambios en ese momento con Turgenev (el futuro novelista), Herwegh y Ruge, Bakunin consideraba que la actividad práctica que debía «completar» la filosofía clásica hegeliana debía de ser para el filósofo —que dejaba así de serlo— su propia vida en tanto filosofía convertida en actividad práctica. A finales de 1842, tras haber intentado convencer en vano a Ruge de las «consecuencias prácticas últimas» de la polémica con el hegelianismo ortodoxo, Bakunin dejó Berlín por Dresde, donde conocerá a Herwegh. En compañía de este último, se marchó a Suiza para encontrarse allí con Weitling, que acababa de publicar *Las garantías de la armonía y la libertad*. Venturi comenta el encuentro de Bakunin con el comunismo de Weitling como sigue: «Se preguntó (Bakunin) cuál era el valor del propio meollo de la predicación de Weitling, del comunismo encerrado en ella. Y acabó concluyendo: “La suya no es una sociedad libre; no es una unión realmente viva de gente libre, sino un rebaño insoportablemente coaccionado, unido a la fuerza, de animales que persiguen

únicamente objetivos materiales y no saben nada del aspecto espiritual de la vida.” (el comunismo: una categoría opuesta al egoísmo). Y, sin embargo, el comunismo planteaba un problema, nacía de toda la estructura social. “El comunismo no surge de las teorías sino del instinto popular, y éste nunca se equivoca”. «Estamos en vísperas de una gran revolución [...] que no tendrá sólo un carácter político, sino de principio y de religión». Bajo la vieja bandera de la libertad, la igualdad y la fraternidad, la democracia estaba iniciando una nueva lucha, animada por esta voluntad de liberación de los trabajadores. La predicación de Weitling no eran más que un síntoma. El comunismo de éste no era, en suma, más que la solución errónea de un problema vivo y fundamental. Se trataba de descubrir el “verdadero comunismo”, de contraponerlo al grosero, violento y tiránico que había encontrado en Zurich.» (Venturi, *op. cit.*, vol. 1, pp. 159-160). A la cuestión de la actividad práctica, a la que Marx responde a partir de *La sagrada familia* y especialmente desde *La ideología alemana* con el curso necesario de la historia y la actividad existente del proletariado, Bakunin responde desde finales de 1842 con la historia como compromiso vital personal y colectivo *que no se somete a un «sentido de la historia»* o a las «necesidades objetivas». Expulsado de Suiza y de Francia, se refugia en Bruselas, donde conoce al viejo historiador polaco Lelewel (que también será destacado por el *Comité de correspondencia* fundado por Marx y Engels en Bruselas en 1846), que defiende en la *obschina* de los pueblos eslavos un posible germen de socialismo (desde su salida de Rusia, Bakunin no ha dejado de estar en contacto con Herzen, el fundador del populismo ruso). Durante ese año 1842, con su participación en y posterior dirección de la *Gaceta Renana*, Marx se aleja de facto de la ideología de la conciencia y su «negativismo» puro desarrollada por Bauer. Éste convertía el hegelianismo en un subjetivismo: la idea absoluta se identifica con el movimiento de la conciencia; la «acción del yo» se presenta como la verdadera sustancia; a este yo no le corresponde echar raíces en las producciones existentes, sino disolver perpetuamente lo real. Así, la Idea absoluta no es más que un movimiento negativo de disolución permanente; ya no existe simultáneamente en sus momentos históricos objetivos.

A finales de 1842, (en el momento del apogeo de la *Gaceta renana*), el comunismo es para Marx un sistema de dogmas, una constelación de ideas, de obras teóricas, las «ideas comunistas» (Bauer, Ruge y sobre todo el comunismo filosófico de Moses Hess, que es redactor en la *Gaceta renana*). Sin embargo, ya existía la obra de Lorenz von Stein (*Le communisme et le socialisme dans la France d'aujourd'hui*, publicada en Leipzig en 1842), que Marx conoce y cita en *La sagrada familia*. Von Stein, que introdujo el «comunismo francés» en Alemania, considera el comunismo como una aspiración material del proletariado, no como una lucha entre el «principio del comunismo» y el «principio de la propiedad privada». En los círculos filosóficos alemanes, incluso Moses Hess pasaba por ser un precursor. Durante la década de 1830, pasó una temporada en París, frecuentó las sociedades secretas y conoció el comunismo francés de primera mano. Al regresar a Alemania, publicó en 1837 la *Historia sagrada de la humanidad*: la clase obrera es la «clase elegida», el grupo social «que sufre» y que es elegido porque «sufre»; la igualdad y el socialismo permitirán establecer el «reino divino en la tierra»; el socialismo es la culminación necesaria de la evolución histórica; la comunidad de bienes, frente a la alienación del dinero, es la única manera de permitir que el hombre se reencuentre a sí mismo (el libro de Hess precedió en un año a la primera crítica de Feuerbach a Hegel). En 1841, Hess publica la *Triarquía europea*: la evolución histórica está menos marcada por la religiosidad que en el libro anterior; el

futuro de la comunidad de bienes y del *reencuentro del hombre consigo mismo* depende de la necesidad del encuentro entre la Inglaterra de la revolución social, la Francia de la revolución política y la Alemania de la revolución espiritual (tema que tendrá su hora de gloria hasta en *Las tres fuentes del marxismo* de Kautsky). En agosto del mismo año, Moses Hess y Karl Marx se conocen. En 1842 asumen conjuntamente de la dirección de la *Gaceta renana*. Moses Hess ya se ha declarado comunista, y tanto en la *Gaceta renana* como en el medio de los jóvenes hegelianos fue uno de los primeros en impulsar la necesidad de un estudio social concreto.

¿Quién puede emancipar a Alemania?

La gran cuestión a la que se enfrentaba entonces esta filosofía, que en tanto filosofía se ha convertido en *política*, era la de la emancipación de Alemania y, conjuntamente, la de definir al sujeto de la misma. ¿Quién puede emancipar a Alemania? Esta es la cuestión de fondo de todos los avatares (ya sean directamente políticos o lindantes con la máxima abstracción filosófica) de la izquierda hegeliana. Para Bauer, es el «Espíritu Crítico»; para Ruge, nadie, Alemania está condenada a la servidumbre; Marx comienza a hablar de la «humanidad sufriente», que se convertirá en el «proletariado» tras su llegada a París. Entre la ruptura con la burguesía liberal a principios de 1843 («ya no se puede hacer nada más en Alemania» - *Carta a Ruge*) y el descubrimiento del «proletariado» a principios de 1844, se extiende un período «democrático-humanista»: el del *Manuscrito de 1843* o *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel y Sobre la cuestión judía*. Mientras que Ruge reprocha al comunismo su carácter apolítico, Marx sostiene que la universalidad del Estado es abstracta, que la universalidad se ha alienado en el Estado y que se trata de desmitificar la «esfera política». Lo que fundamenta la exteriorización de lo universal en un «cielo político» es la esencia privada de la sociedad civil, es decir, su individualismo atomístico centrado en la propiedad privada. La solución es lo que Marx califica entonces, en el *Manuscrito de 1843*, de «democracia verdadera»: abolir la separación entre lo social y lo político, lo universal y lo particular; hay que cambiar el contenido social de la política, es decir, la propiedad privada, la desigualdad (de ahí que hoy en día este texto sea homenajeado por todos los imbéciles marxistas ciudadanistas que hay en las Universidades). Dado que la propiedad privada es el gran obstáculo que impide la identificación de lo particular con lo universal, basta con llevar el razonamiento hasta sus últimas consecuencias para que el proletariado se convierta en portador de los intereses universales de la sociedad. Es *este* proletariado el que, por primera vez, aparece en un texto de Marx, la *Introducción de 1843*, y el que continúa obrando, pero completamente moldeado por las relaciones sociales capitalistas, en *La ideología alemana*. Es *este* proletariado el que suprime el trabajo en tanto separación de la comunidad, en tanto condena a la esfera de las necesidades separada de lo universal. La desposesión del proletariado ya no es un «asunto particular» (la miseria), sino un «asunto general» que constituye el fundamento de la sociedad civil a la vez que lo sitúa fuera de ella. El trabajador desposeído está disociado de la sociedad civil burguesa, egoísta, particularista y regida por la propiedad, que atomiza la sociedad. El proletariado, pues, es la base de esta sociedad, su fundamento, su condición de existencia, y a la vez se encuentra excluido de ella. Por consiguiente, el proletariado puede levantarse contra ella sin encerrarse en un interés particular. El proletariado puede emancipar a Alemania.

Puede emancipar a Alemania, pero con una condición: que se alíe con la filosofía. El tema de la abolición/realización de la filosofía sólo tiene sentido y se entiende dentro del hegelianismo. El proletariado como «base pasiva» o «instrumento material de la filosofía»; la filosofía como filosofía idealista del sujeto. El «proletariado» es la «humanidad sufriente», la vertiente pasiva de la alianza; la vertiente activa es la «humanidad pensante» (*cf.* Feuerbach, lo «femenino» y lo «masculino»). La revolución es la abolición/realización de la filosofía (hegeliana - compendio de toda la filosofía) que por fin se ha vuelto *práctica* ahora que ha encontrado finalmente a su *sujeto*. Este proletariado se alía con la filosofía para realizarla y abolirla porque él mismo no es más que una construcción de esta filosofía, el sujeto que ésta necesitaba para realizarse.

Este sujeto resulta sorprendente porque, opuesto al mundo, remite más a Fichte que a Hegel. En Fichte el sujeto se halla en una relación original de acción recíproca con algo externo a él. Ese algo exterior al sujeto es lo que lo pone en movimiento, lo que lo mueve a la acción y, dado que para el sujeto actuar significa existir, a la existencia. El sujeto contiene, como su propia esencia, el fundamento y la posibilidad de todo conocimiento, la posibilidad de lo universal. El sujeto no es un ser sino un acto, una existencia tendida hacia un deber ser. La raíz de esta existencia como esencia del sujeto no puede ser otra que la libertad que abre el porvenir en el que el sujeto se realizará e intentará, mediante la acción, elevar su existencia hasta el ser, negando aquello que no es él y transformando el mundo. Sobre esta base, en *El Estado comercial cerrado* (1800), Fichte escribe: «Así la Naturaleza reajusta en la unidad del Estado aquello que ha separado creando una multiplicidad de individuos. La razón es una; y su exposición en el mundo sensible también es una sola; la humanidad es un Todo único de la razón organizada y organizadora. La humanidad ha sido separada en múltiples miembros independientes unos de otros; ya la organización natural del Estado suprime provisionalmente esa independencia y fusiona los múltiples aislados en un todo, hasta que la moralidad recrea toda la especie en su unidad.» Ni el individuo ni el Estado son fines en sí. Partiendo de este sujeto opuesto al mundo, Fichte llega a la unidad de la especie a través de la moral, es decir, del interés particular disuelto en el interés general. Fichte rechaza la fórmula kantiana según la cual cada hombre es un fin en sí mismo. La moralidad en mí, como individuo finito, tiene por objeto la totalidad de la razón y no sólo a mí mismo. El idealismo de Fichte desemboca en una moral, en una filosofía del derecho y, por último, en una filosofía de la historia. En *Características fundamentales de la época contemporánea* (1805), Fichte presenta la historia como el despliegue de una evolución fijada en un plan universal en el que la Alemania «pura e idealista» tiene una misión particular que cumplir.

A través del proletariado de la *Introducción de 1843*, es el «destino superior de Alemania» lo que se afirma siguiendo los pasos del Fichte de los *Discursos a la nación alemana* (1807): «Sólo el alemán puede, a través de los fines de su nación, abrazar a toda la humanidad» (Fichte). El «alemán» de Fichte ha encontrado en el proletario de la sociedad alemana de Marx —pues es del proletario *alemán* de quien se trata en la *Introducción de 1843* y en la respuesta a la pregunta: «¿quién emancipará a Alemania?»— la figura social capaz de realizar su proyecto. En tanto «nación filosófica», Alemania, transformando su actual inexistencia y atraso en su fuerza, se dirige más allá de la emancipación política, hacia el Hombre como comunidad. Este «destino superior» procedente de los *Discursos* de Fichte será una constante en la polémica de los

hegeliano-comunistas alemanes frente al comunismo francés y el movimiento obrero inglés. En la *Triarquía* de Moses Hess (Francia, Inglaterra, Alemania), cuyo tema repiten casi todos los comunistas alemanes (incluidos Marx y Engels), a Alemania le corresponde coronar el edificio común (*cfr.* el proletario alemán que, en las *Glosas marginales sobre el rey de Prusia y la reforma social*, bajo el aspecto del tejedor silesiano, se eleva por encima de todos los demás proletarios europeos en cuanto pisa el escenario de la historia). El proletario de la *Introducción de 1843*, que forma parte de la sociedad sin formar parte de ella, nos remite, por supuesto, al humanismo de Feuerbach, que encuentra así a su portador, pero al responder a la pregunta explícitamente formulada en el texto sobre la emancipación de Alemania, nos remite también a toda una problemática ideológica que no carece del todo de conexión con el «destino superior de Alemania».

El año 1843 marca la desintegración de los «jóvenes hegelianos». A principios de 1843, Marx abandona la *Gaceta renana* y todavía no se considera comunista (*cfr.* el manuscrito del año 1843: la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, en el que no se trata más que de la «democracia verdadera»). El grupo de los «Libres» (Bauer, etc.) sostiene que no hay que confiar en la «masa», sino en el «Espíritu Crítico». Ruge, como líder de la tendencia «demócrata-humanista» en la que cabe situar a Feuerbach (en 1843 se declarará comunista), a Wigand, y a Herwegh, escribe a Cabet: «... en principio, estamos de acuerdo con usted, declaramos como usted que el hombre real es el fundamento y la meta de la sociedad». Y, por último, una tendencia «comunista filosófica» (que a veces coincide con los «humanistas», *cfr.* los *Anales franco-alemanes* y luego el *Vorwärts*) que aglutina a Hess, a Engels y a Bakunin.

El «humanismo real»

Feuerbach, que participó en los *Anales*, reconoció en una carta que Ruge «lo había revelado a sí mismo»: fue Ruge quien «transformó el humanismo aún especulativo en un para sí auténtico, en una *praxis* incipiente». Ruge despejó el camino e impulsó al ala izquierda hegeliana hacia el «humanismo real» (Russ, p. 205).

Este «humanismo real» es el fundamento del comunismo de todas las «aboliciones» (trabajo, familia, patria, dinero, Estado...) de los años 1843-1845. Este comunismo es la *culminación* de la filosofía alemana, de todo su trabajo crítico con respecto a sí misma: no es su superación. La superación de la filosofía alemana vendrá de todo aquello que, en Marx (y esta es su gran originalidad y su aportación decisiva en aquella época), primero la desestabiliza desde dentro (hasta en las *Tesis sobre Feuerbach* e incluso en *La ideología alemana*) y luego la destruye desde fuera *mediante la actividad práctica militante* que acompaña en Marx y en Engels a la redacción de *La ideología alemana*. Actividad práctica militante que supondrá la verdadera vía de salida del comunismo filosófico, y cuya dirección *La ideología alemana* no haría sino indicar.

Entre todos los filósofos alemanes —y en 1843 había que considerar a Bakunin como uno de ellos— encontramos la misma crítica del «comunismo grosero», impulsado exclusivamente por la «necesidad» y el «interés» de la puesta en común de los bienes materiales. Contra este «comunismo grosero», Hess fue uno de los primeros en comprender la importancia que tenía para el «comunismo verdadero» la generalización del aparato metodológico feuerbachiano. Como todos los «alemanes», Moses Hess reforzó los cimientos de su comunismo leyendo a Feuerbach. Si la verdadera esencia del

hombre se entiende a través del altruismo, la comunidad abre el camino a la libertad. Para Hess, la teoría de Feuerbach conduce directamente a la supresión de la propiedad privada: «La división de la propiedad es la realización política del egoísmo y de la inmoralidad» (Moses Hess, *Socialismo y comunismo*, en Cornu, *Carlos Marx-Federico Engels*, vol. 2, p. 333, citado por Russ, p. 239). Su texto sobre el dinero (que no se publicó hasta 1845, pero que fue escrito a finales de 1843/principios de 1844, y estaba destinado a los *Anales franco-alemanes*), que influyó fuertemente en los análisis de los *Manuscritos de 1844*, lo convirtió en uno de los principales teóricos del *comunismo filosófico* de 1843 a 1846. De esta generalización del aparato feuerbachiano se desprende que la salvación radica en la supresión, nada ideal sino efectiva, de la propiedad privada y del dinero, y de todo lo que despoja al hombre de sus propias fuerzas: «Podemos ahora, al final de esta dura lucha por la afirmación de nuestro ser verdadero, imaginar una sociedad humana que no se destruya a sí misma. Las fuerzas de la naturaleza ya no están frente al hombre como fuerzas extrañas y hostiles. Los conoce y las utiliza para alcanzar los objetivos humanos.» (Moses Hess, *La esencia del dinero*)¹

El comunismo filosófico

Históricamente, cabe considerar el año 1840 como el punto de partida no sólo de una difusión relativamente importante de las ideas comunistas («la comunidad de bienes») entre el proletariado parisino, sino también como el año en que aparece un movimiento comunista. En 1842, el libro de Lorenz von Stein, que ejerció una gran influencia sobre los pensadores alemanes, destacó el carácter de «movimiento de masas» del comunismo en Francia y lo presentó no como «un principio abstracto, sino como un movimiento histórico concreto». El año 1840 puede considerarse como punto de partida, en la medida en que el fracaso de la insurrección de 1839 (la «Sociedad de las Estaciones») marca la separación entre comunistas y republicanos, así como la entrada en escena de un proletariado autónomo. La *Liga de los Justos* (asociación artesanal alemana fundada en 1836) había participado en la insurrección del 12 de mayo de 1839. Del mismo modo, en 1839, tras la gran huelga insurreccional de Gales, los cartistas rompen con el radicalismo burgués. 1840 fue también el año del banquete comunista de Belleville (mil doscientos asistentes), y también el año en que París vivió

¹ Sobre el tema de la inmoralidad, Feuerbach había hecho una crítica del imperativo categórico kantiano: la ley moral humilla al hombre, ejerce sobre sus inclinaciones y predilecciones una restricción que lo aplasta; el imperativo categórico frena nuestra sensibilidad. Ahora bien, el sujeto moral no puede permanecer en la fase de la separación y el desgarramiento. El amor y el altruismo reconcilian al hombre con el valor moral. Son el vínculo, el principio de mediación entre lo perfecto y lo imperfecto, lo general y lo individual. La propiedad privada o bien nos hunde en la inmoralidad o en la humillación del imperativo categórico, que es otra forma de inmoralidad. Aun cuando éste no sea directamente el tema que aquí nos ocupa, no podemos dejar de citar la brillante respuesta de Stirner: «No es en realidad a la propiedad a la que se ataca, sino a la propiedad ajena; lo que se combate es, para emplear una palabra que forme contraste con propiedad, la alienidad. Y ¿cómo se hace? En vez de transformar lo *alienum* en *proprium* y apropiarse del bien extraño, se adoptan aires de imparcialidad y de desprendimiento, pidiendo, en cambio, que toda propiedad sea abandonada a un tercero (por ejemplo, a la sociedad humana). Se reivindica el bien ajeno no en nombre de uno mismo, sino en nombre de un tercero. ¡Entonces, toda huella de “egoísmo” desaparece y todo se hace de la manera más pura, de la manera más humana!» (*El Único y su propiedad*, pp. 321-322). Se trata de una respuesta brillante en el sentido de que es una visión de la relación de los individuos con su mundo, más allá de la propiedad o de la apropiación (Stirner todavía utiliza el término), más allá de la sociedad.

una huelga general reptante. En Francia, a partir de 1840, la «Sociedad de los Trabajadores Igualitarios» vinculó el comunismo al movimiento de masas y a las luchas reivindicativas, a los que los babouvistas y neo-babouvistas siempre habían prestado escasa atención cuando no despreciado. Este comunismo proletario se basaba en una confianza ilimitada en la propaganda. La «luz» se concebía como el fruto de una «enseñanza», no de una toma de conciencia basada en la práctica. Desde este punto de vista la oposición con los neo-babouvistas es clara; éstos eran partidarios de una dictadura revolucionaria ejercida por un grupo reducido que, al cambiar las circunstancias, cambiara a los hombres. Cambio educacionista de los hombres por un lado, cambio de las circunstancias por otro; nos hallamos inmersos en los términos del debate interno del materialismo del siglo XVIII, del que Marx sólo saldrá con el concepto de «práctica revolucionaria» en las *Tesis sobre Feuerbach*: coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o autotransformación.

Es esta agitación práctica y teórica de la clase obrera la que los «alemanes» (los jóvenes hegelianos) someten a la crítica de la «Idea Alemana» (Ruge) y que, sometida a esta crítica, se convierte en el «primer comunismo» o «grosero», como lo califica Marx en los *Manuscritos de 1844* y, a partir de 1843, en la correspondencia con Ruge. La «Idea Alemana», llegada a la conciencia de sí en tanto hombre concreto concebido como comunidad, como el socialismo verdadero, es Feuerbach.

Generalizar a Feuerbach

«El hombre es a la vez para sí mismo el yo y el tú. Él puede colocarse en el lugar del otro, precisamente porque no solamente su individualidad, sino también su especie y su esencia, son los objetos de su reflexión.» (*La esencia del cristianismo*, Luarna Ediciones, p. 27). El animal no puede realizar ninguna función genérica sin otro individuo exterior a él.

Si bien a menudo se identifican de prisa y corriendo (para simplificar), «ser genérico» y «comunismo», las determinaciones del primero con una verdadera descripción de este último, y éste como una especie de victoria del ser genérico, suele olvidarse que, para Feuerbach, *la esencia genérica es ante todo el origen y la causa de la alienación*. El privilegio que el hombre otorga a su esencia genérica invierte la relación sujeto/predicado. El sujeto se constituye en predicado del género. La existencia individual se convierte en atributo de la esencia, y ésta se aleja progresivamente del sujeto; se separa de él. La inversión se convierte en alienación. «La religión es el comportamiento del hombre frente a su propio ser —en esto se basa su verdad y su fuerza saludable y moral—, pero a su propio ser no como si fuera el suyo, sino como si fuera de otro ser distinto de él y hasta contrario a él.» (*ibíd.*, p. 455). El hombre exterioriza sus propias fuerzas, las objetiva. Por tanto, para abolirla, es necesario redescubrir la naturaleza antropológica de la religión. Reconocemos ahí, por supuesto, el *mecanismo* de todas las aboliciones del comunismo filosófico, comprendida ahí la abolición del trabajo que, al convertirse en «manifestación de sí», reconciliará la esencia del proletario como persona con su ser-ahí. La abolición del dinero y del Estado obedecen al mismo mecanismo lógico. Si es indispensable insistir sobre el hecho de que el carácter genérico es también y por encima de todo la causa y el origen de la alienación, es para comprender que el mecanismo de estas aboliciones es el mecanismo de una recuperación. No hay abolición sino como recuperación. La abolición no es el

resultado de un desarrollo histórico contradictorio que produzca su superación, pues no hay desarrollo histórico ni contradicción salvo como forma invertida del resultado (de la abolición) que está ya, pues, contenido en ella (bajo esa forma invertida). «El momento decisivo y necesario para el cambio de la Historia (señalemos que este comunismo filosófico de la abolición, dada su construcción misma, sólo puede ser de una absoluta necesidad, N. del A.) es, por lo tanto, la confesión clara de que la conciencia de Dios no es otra cosa sino la conciencia de la especie.» (*ibíd.*, p. 613).

Cuando, en la *Introducción de 1843*, Marx plantea la pregunta que Feuerbach elude (no plantea la pregunta porque responde a ella sin haberla planteado: es natural que la esencia genérica sea «privilegiada» por el hombre): ¿cómo se ha apoderado la religión de la esencia humana? ¿Y por medio de qué acción política puede recobrarla la humanidad? Hay cambio de planes, pero no de problemática; siempre se trata de «reencontrarse». Lo que está sucediendo es la introducción del virus, de la desestabilización, en la problemática, pero a partir de sus propias preguntas. Si Feuerbach da una respuesta a una pregunta que no ha planteado, Marx plantea una pregunta a la que no puede responder en el marco de la pregunta. No responde a ella, al igual que tampoco responde a la pregunta que plantea en los *Manuscritos de 1844*: ¿por qué existe alienación? «Volver sobre ello», apunta. Las *Tesis sobre Feuerbach* aportan una posible respuesta: «el propio desgarramiento de la base terrenal». Pero aquí, al igual que con la definición de la esencia del hombre en la sexta tesis, la pista indicada (como veremos) elimina la forma misma que adopta la pregunta: no hay «razón de ser» de la alienación; no hay respuesta a un «¿por qué?»

La ampliación del dispositivo teórico de Feuerbach es el fundamento de la teoría de este comunismo filosófico tal como se desarrolla en el *Vorwärtz* a lo largo del año 1844 y que Marx desestabiliza internamente (ver más abajo) con su crítica al texto de Ruge: *El rey de Prusia y la reforma social*.

Bernays está en París, en el equipo del *Vorwärtz*, con Weber, el más próximo a Marx. Los dos están constantemente en el domicilio de Marx. Gracias a su mediación y firmados por ellos, aparecen en el diario capítulos enteros de los *Manuscritos de 1844*. Grandjonc (*Marx et les communistes allemands à Paris/Vorwärtz, 1844*, Ed. François Maspéro, 1974) se divirtió haciendo un estudio sinóptico de los artículos de Weber, miembro del equipo de *Vorwärtz*, así como de los *Manuscritos de 1844*. En un artículo del *Vorwärtz* n° 50 (22 de junio de 1844), Bernays comienza con una crítica típicamente feuerbachiana de la teología (sacada directamente de *La esencia del cristianismo*). Luego transfiere esta crítica a la política (*vid.* Marx en *La cuestión judía*): «El Estado político no es la última forma en la que la sociedad debe vivir. El Estado político es sólo la abstracción, el carácter inhumano de la sociedad; que se convierta en una sociedad de hombres y el Estado dejará de existir.» Pero «hay que obtener la victoria sobre toda inhumanidad [...] hay que reconocer al enemigo; es el dinero, y ahora puede ser derrotado.» Exactamente en la misma época, Hess estaba redactando *La esencia del dinero* y Marx los *Manuscritos de 1844*.

No hay clase. Las contradicciones del modo de producción capitalista no son el término medio de la resolución de la simple oposición polar humano/inhumano. En este pensamiento, el modo de producción capitalista no existe, no debido a un déficit conceptual sino porque una sociedad que existiera en base a esta oposición (humano/inhumano) sería irracional de entrada. No puede constituirse para sí misma; el concepto no puede existir. Es en el seno de esta problemática donde funciona

el sistema teórico que incluye todas las «aboliciones» de este período, comprendida ahí la del trabajo en la ideología alemana (vid. más adelante). La reivindicación de la esencia humana remite a la pareja humano-inhumano. Esta pareja es el principio del humanismo. El hombre comunitario denuncia al hombre egoísta de la sociedad capitalista, o más bien al de la sociedad del dinero y de la mercancía. En este humanismo, los filósofos alemanes radicales de principios de 1840 expresan un rechazo y una reivindicación, pero no los expresan en sus términos adecuados.

El comunismo filosófico, la ideología dominante del *Vorwärts*, llega a su culminación en los tres últimos números de la revista, con la publicación de las tres primeras partes del *Catecismo comunista de preguntas y respuestas* de Moses Hess. El texto completo (seis partes) se publicó en Bruselas a principios de 1946 en una revista de la que Marx y Engels se habían hecho cargo. Este *Catecismo* no fue adoptado como el «*Manifiesto*» de la organización sólo gracias a una maniobra de Engels en el seno de la *Liga de los Comunistas* (él mismo, en una carta a Marx, presentó su acción como «una jugarreta hecha al pobre Hess»).

La primera parte del *Catecismo* se titula... *Del trabajo al disfrute*.

«Cada miembro de la sociedad humana produce o trabaja para el conjunto, crea, [...] disfruta de su propia vida. [...] pero esta armonía del trabajo y del placer no ha lugar más que en una forma de vida orgánica, en una vida organizada». Para Hess, hay diferentes tipos de trabajo: «actividad libre» o «trabajo libre», y «trabajo forzado» o «trabajo impuesto». «La actividad libre es todo aquello que proceda de un impulso interno.» «El trabajo impuesto es todo lo que se hace por compulsión o necesidad externa. El trabajo forzado «envilece la naturaleza humana».

Hoy en día, el trabajo es «trabajo forzado». Hoy en día, el «disfrute» es «la vida según ciertas inclinaciones sensuales, sin tener en cuenta la totalidad de la naturaleza humana». Hoy en día es imposible tener una actividad que se ajuste a la totalidad de nuestra naturaleza humana: «Toda actividad libre del hombre actual adquiere un carácter inhumano y bestial: beber se convierte en emborracharse, el amor sexual en libertinaje...» (un fragmento de los *Manuscritos de 1844* dice poco más o menos lo mismo). En una sociedad en la que la naturaleza humana se desarrolla en todos los hombres y en la que cada hombre puede hacer uso de todas sus facultades, «la única actividad posible es la actividad libre». En la actualidad, encontramos trabas para emplear nuestras fuerzas y facultades, «porque nos esclavizamos unos a otros comprándonos y vendiéndonos a otros o, lo que viene a ser lo mismo, comprando y vendiendo nuestras facultades humanas.»

A lo largo de este *Catecismo*, la sociedad sólo es vista como un encuentro de individuos aislados que se enfrentan a través del intercambio individual de mercancías. Por consiguiente, la acumulación de riqueza y la explotación no son estructurales. Hess incluso dice que la riqueza se adquiere a través del «engaño», la «casualidad», la «herencia» o el «trabajo forzado». Hess nos presenta la simple oposición caricaturesca (sin mediaciones) de la sociedad inhumana y la sociedad humana o comunitaria (rebautizada como «comunista» en la versión de 1846). Tal oposición (inhumano/humano) es abstracta por naturaleza, es decir, desprovista de mediaciones; los términos no se ponen el uno al otro, es decir, no están mediados recíprocamente (lo que los haría desaparecer).

La publicación del *Catecismo* coincide con la redacción de *La esencia del dinero* (Moses Hess, 1844), cuya tesis central es la siguiente:

«El individuo ha sido elevado al rango de fin, la especie ha sido reducida al rango de medio; esto es una inversión de la vida humana natural. Es en esta vida en la que se basa la concepción natural (natural no se refiere aquí a un «estado de la naturaleza», sino al naturalismo de Feuerbach, que Marx, en los *Manuscritos de 1844*, presenta como la verdadera definición del comunismo, N. del A.) que ve en la vida de la especie la vida real y en el individuo un simple medio de realizarla. Es una concepción invertida del mundo la que prevalece en el régimen del egoísmo, que es en sí mismo el reino de un mundo al revés [...] El dinero es, para la vida práctica en este mundo invertido, lo que Dios es para la vida teórica de este mundo; es el poder alienado del hombre, su actividad vital subastada. El dinero es el valor humano expresado en cifras, es la marca de nuestra esclavitud, el estigma indeleble de nuestra servidumbre. Los hombres que se pueden comprar y vender son sólo esclavos. La esencia del mundo moderno del comercio no es más que la realización de la esencia del cristianismo [...] El mundo del comercio es el mundo práctico de la ilusión y la mentira. Bajo la apariencia de la independencia absoluta, no es más que la pobreza absoluta; bajo la apariencia de relaciones sociales vivas, no es más que el aislamiento mortal de los hombres; bajo la apariencia de propiedad absoluta asegurada a todos los individuos, se les arrebatan de hecho todas sus riquezas; bajo la apariencia de una libertad universal, es la esclavitud generalizada [...] Esta separación, esta división, este aislamiento de los individuos es el rasgo característico del mundo de la animalidad, del egoísmo [...] Hemos llegado a la cumbre, a la culminación de esta animalidad; ahora somos bestias de rapiña sociales, egoístas acabados y conscientes, que santifican mediante la libre competencia la guerra de todos contra todos, mediante los llamados Derechos del Hombre los derechos del individuo aislado, de la persona privada, y mediante la libertad de la industria, la explotación de los hombres por los hombres y la sed de dinero, que no es otra cosa que la sed de sangre de las bestias de rapiña sociales.» (Citado en Jacqueline Russ, *Les précurseurs de Marx*, Ed. PUF, pp. 330-331)

La abolición del dinero es un tema tratado de forma idéntica al de la abolición del trabajo: desempeña una función idéntica en la construcción filosófica. Georg Weber publicó en el *Vorwärts* nº 69 (28 de agosto de 1844) un artículo titulado «El dinero», directamente inspirado en el pasaje de los *Manuscritos de 1844* titulado «El poder del dinero en la sociedad burguesa». Es, como acabamos de ver, uno de los grandes temas de todo el movimiento neo-hegeliano. Weber escribe: «Lejos de mí, sin embargo, considerar el dinero como la fuente de nuestra actual miseria; más bien, lo considero como parte integral de ésta, y surgida del mismo fondo común.» Según Weber, Proudhon y Weitling fracasaron al definir el dinero: «Debemos esperar a Marx para ver el dinero definido como “el valor universal y autoconstituido de todas las cosas”. [...] Así como Dios es la abstracción del hombre, el dinero es la abstracción del valor; [...] Tampoco basta con abolir esta forma del dinero, hay que destruir su raíz, y aquí es donde Weitling se equivocó al proponer un nuevo valor abstracto en lugar del antiguo, pues sus “horas de comercio” no son otra cosa [...] Weitling cayó en este error porque estaba preocupado por el problema de la determinación del valor. Pero esta cuestión de economía política desaparecerá completamente tan pronto como desaparezca la propiedad. No busco algo por su valor, sino porque lo necesito. Ya Morelly establece el requisito de que cada individuo debe recibir no según lo que hace, sino según sus necesidades: obtener según sus necesidades [...] En cuanto admitimos un valor fuera del hombre, la satisfacción de la necesidad depende de algo distinto a la existencia de la

necesidad y, en consecuencia, la existencia del hombre no basta para justificar su existencia, en una palabra, volvemos al antiguo punto de vista...

«Si dejamos subsistir una sola cosa que represente el valor en sí mismo, entonces con ella podemos obtener todas las demás. Este valor abstracto se convierte entonces en la pasarela que lleva de vuelta a la brutalidad de la propiedad. La propiedad y el dinero mantienen una relación tal que la propiedad, después de la supresión del dinero, engendra de nuevo al dinero; y ese dinero, tras la supresión de la propiedad, vuelve a engendrar la propiedad [...] Por eso he llamado al dinero parte integrante de nuestra miseria universal, y no su causa. La causa es más profunda (aquí hemos llegado al «fondo común», N. del A.)» Cuando Marx escribió en un número anterior de esta revista: «La esencia humana es la verdadera comunidad de los hombres», estaba expresando la idea fundamental de una *reorganización de la sociedad*, y hemos de buscar la actual *inhumanidad de la sociedad* únicamente en la *insociabilidad del hombre* hasta el día de hoy.» La revolución puede ser un evento violento, pero histórica y teóricamente no es más que una formalidad. La revolución se convierte en una adecuación de las normas de la sociedad consigo misma en tanto esencia del hombre: la abolición del dinero, de la propiedad, del Estado, de la religión, del trabajo, de las clases mismas, no son más que momentos de esta problemática. *Todas estas «verdades» no pueden ser enunciadas ni existir sino bajo la condición de una doble ausencia: la de la lucha de clases y la de la revolución* (dos conceptos totalmente ausentes, por ejemplo, en los *Manuscritos de 1844*). El simple movimiento de la dialéctica de la esencia (pérdida/recuperación) actúa como motor. En una evidente alusión a Feuerbach, Weber prosigue: «Hemos alcanzado el límite de la etapa de la evolución que puede describirse como *sufrimiento*» y, como buen hegeliano, añade: «Puesto que reconocemos la situación pasada no como contingente sino como necesaria, podemos mirar hacia el futuro con entusiasmo.» Es «la victoria del conocimiento y la verdad». [...] La verdad parece nueva porque empieza a parecer verdadera.» Aquí se articula la referencia a la Ilustración y a Morelly: «las verdades expuestas por Morelly fueron defendidas durante la Revolución, pero aquellas voces fueron engullidas por *el torbellino político* (el subrayado es nuestro); hoy parecen nuevas.» *Completar la Revolución, realizar la filosofía*, cuyo programa desde Kant es la conformidad del mundo con el hombre como sujeto (de la «persona» de Kant hasta el «género» de Feuerbach, pasando por el «yo» de Fichte, el «espíritu» de Hegel, la «crítica» de Bauer y el «proletariado» de Marx en la *Introducción de 1843*).

Más allá de la revolución burguesa, completar LA revolución

Históricamente, todo el principio de este comunismo filosófico se encuentra por entero en el siguiente hecho: la revolución que viene (calificada tardíamente de proletaria u obrera) es la *culminación de LA Revolución, es decir, la que hasta entonces no había sido más que la revolución burguesa*. Esta última no es más que una etapa parcial de la Revolución (realización humana). La revolución en el sentido de la realización/culminación de la humanidad como verdadera esencia del hombre: libertad y razón. Si esa era la ideología de la revolución, en tanto ideología era su relación real con su acción concreta, la forma en que podía llevarse a cabo. Al volverse «materialista», la verdadera esencia del hombre se convierte en «comunidad», «ser genérico»; es sólo la culminación de la forma en que los *philosophes* ilustrados la definieron durante la

primera fase de la Revolución como libertad y razón (de forma «idealista», «no concreta»). De hecho, todo comenzó con esta frase de los Iguales: «La Revolución Francesa es sólo la precursora de una revolución mucho más grande, mucho más solemne, y que será la última.» (Sylvain Maréchal, *Manifiesto de los Iguales*, germinal año IV).

El comunismo es filosófico en tanto culminación de la Revolución, pues hay que plantearse la siguiente pregunta: ¿por qué la filosofía alemana quiso ser comunista y por qué este «comunismo alemán» penetró en los círculos obreros comunistas franceses e ingleses? No basta con decir que este comunismo es filosófico, también hay que decir por qué la filosofía quiso ser comunista. No es casualidad que Marx, en 1844, durante los primeros meses de su vida parisina, acumulase materiales sobre la Revolución y comenzase a tomar notas con vistas a la redacción de una *Historia de la Convención*. Tampoco fue por casualidad que, en mayo de 1846, cuando Marx y Engels pidieron a Proudhon (que rehusó la invitación) que fuera el corresponsal francés del *Comité de Correspondencia* de Bruselas, este último, en su respuesta, escribiera: «... lo que vosotros, socialistas alemanes, llamáis *comunidad* (subrayado en el texto), y que yo me limitaré por el momento a llamar *libertad e igualdad* (subrayado en el texto).»

En un número del *Vorwärts* de finales de noviembre de 1844, se publicó el discurso de Schapper (líder de la *Liga de los Justos* en Londres y futuro presidente de la *Liga de los Comunistas* en 1847) con motivo de la visita de Weitling a Londres. En él Schapper defiende la comunidad de bienes, pero su argumento ya no lo toma prestado de la Conjuración de los Iguales o de los Evangelios (Weitling), sino directamente del arsenal ideológico de la Ilustración: «Nuestra causa es la de la razón, la de la verdad, la de la justicia y la fraternidad.». Los miembros de la *Liga* se declaran abiertos a las tesis de Feuerbach y al neo-hegelianismo difundido por el *Vorwärts* sobre esta base.

Esta forma de contemplar el establecimiento de la Igualdad como comunidad de los medios de producción, de los productos del trabajo y, por último, como comunidad de trabajo, es decir, el «comunismo», *en tanto realización de La Revolución*, fue dominante durante la década de 1830 y principios de la década de 1840.

—Theodore Dézamy (1808-1850). Su principal obra, el *Código de la Comunidad* (1842), desciende directamente del materialismo de Helvétius y los principios del babouvismo. En *La sagrada familia* (obra un tanto sorprendente en la que, hasta la demolición feroz de la «crítica crítica», Marx se alineó casi sin tomar distancia con el materialismo francés del siglo XVIII, y que tuvo un enorme impacto en todo el materialismo de la Segunda y Tercera Internacionales, pues el materialismo oficial toma sus referencias de esta «obra de juventud»), Marx lo sitúa en la categoría de los «comunistas científicos». En 1840, Dézamy se separa de Cabet, de quien era secretario, y cuya visión despótica de la «comunidad» combate. Para Dézamy, se trataba expresamente de reanudar y llevar a término la forma comunal iniciada durante la revolución. «El Estado, en sentido estricto, no es más que un conjunto de comunas todas iguales entre sí, pero un conjunto armonioso e inteligente» (*Código de la Comunidad*, en Jacqueline Russ, p. 159). «Dézamy tuvo así el mérito de concebir una comunidad que no llevaba en sí misma la muerte de las fuentes de la espontaneidad. A través del principio de unión universal se construye la sociedad de los Iguales, en un mundo en el que la organización política y económica es, sin embargo, “periférica”. El Espíritu total (todos conocían el hegelianismo en mayor o menor medida, N. del A.) se descubre sin poner fin a la vida interna de sus átomos. La solidaridad no excluye el pluralismo. La unidad se encontrará en el trabajo y en la celebración, donde se representa el drama colectivo. [...] El fin del comunismo: el acuerdo del individuo y la sociedad.» (Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 159). Esto no carece de relación con la crítica del «comunismo grosero» que Marx hará en los *Manuscritos de 1844*.

Que tal concepción de la «comunidad» se inscribe en una consumación de la revolución francesa lo confirma un texto de Engels de 1885. En la reimpresión de las *Revelaciones sobre el proceso de los*

comunistas de Colonia, cuya primera edición se remonta a 1853, en 1885 Engels agrega en un apéndice la publicación de un documento de 1850: el *Discurso* del Consejo Central de la *Liga* en preparación de la próxima explosión revolucionaria. En este discurso, Marx y Engels escribieron: «Como en Francia en 1793, así es hoy la tarea del partido revolucionario alemán: centralizar la nación.» En 1885 Engels añadió una nota en este punto del texto: «Debe recordarse hoy que este pasaje se basa en un malentendido. En esa época se aceptó —gracias a los falsificadores bonapartistas y liberales de la historia— que la máquina administrativa centralizada francesa había sido introducida por la gran Revolución y utilizada en particular por la Convención como arma indispensable y decisiva para derrotar a la reacción monárquica y federalista y al enemigo externo. Pero ya se sabe que durante toda la revolución, hasta el 18 de Brumario, toda la administración del departamento, del distrito y de las comunas, estaba compuesta por autoridades elegidas por los propios ciudadanos que, en el marco de las leyes generales del Estado, gozaban de total libertad; que esta administración autónoma provincial y local, similar a la que está sucediendo en América, se convirtió precisamente en la palanca más poderosa de la revolución, tanto es así que Napoleón, inmediatamente después de su golpe de Estado del 18 de Brumaire, se apresuró a sustituirla por el régimen de prefectura que sigue vigente en la actualidad y que, por tanto, fue desde el principio un instrumento de la reacción.» No sólo se inscribe en una perspectiva de consumación de la gran Revolución, sino que es la prolongación directa de lo que fue la acción misma, durante esa revolución, de Buonarroti, cuya principal actividad al servicio del Comité de Salvación Pública fue la organización de comunas autoadministradas en torno a Niza, en Córcega e incluso algunas tentativas en Cerdeña.

_Albert Laponneraye (1808-1849). Maestro, autor de un curso de *Historia de Francia de 1789 a 1830*. Fue acusado y condenado por considerarse que su enseñanza era subversiva. Escribió entonces la *Défense du citoyen Laponneraye*. En este texto, la lucha entre la aristocracia burguesa y los oprimidos constituye la clave de la historia de la década de 1830. El problema es consumir la Revolución, llevar a término el conflicto abierto en 1789. Laponneraye profundiza en el tema de la división de la sociedad en clases: «Siempre y en todas partes explotadores y explotados se han enfrentado. El objetivo de la revolución es una república sin ilotas, esclavos ni plebeyos.» Pero si Laponneraye, como todo el movimiento neo-babouvista (a diferencia de Cabet) aboga por la insurrección y el derrocamiento violento de la «aristocracia burguesa», la «existencia comunitaria» se concibe siempre como «comunidad».

_Richard Lahautière (1813-1882). No hay lucha de clases en Lahautière; la desigualdad es consecuencia del «olvido de los principios naturales». En *Réponses philosophiques à un article sur le babouisme* (1840), Lahautière explica que la Convención de 1793 destruyó los antiguos privilegios, pero no atacó el del dinero, la desigualdad generada por la riqueza: «La comunidad de trabajo y disfrute concluirá verdaderamente la Revolución.»

_Jean-Jacques Pillot (1809-1877). En *Ni châteaux ni chaumières* (1840), Pillot desarrolla una visión más matizada de la consumación de la Revolución. Por una parte, sostiene que la futura revolución no debe seguir los pasos de las revoluciones traicionadas que se saldaron con el establecimiento de nuevas relaciones entre amos y esclavos (se trata igualmente de «traición») y, por otra parte, que la Revolución Francesa, sin haber llegado a su verdadero sentido y finalidad, permitió sin embargo pensar el concepto de igualdad concreta. Los «axiomas de la ley igualitaria» pueden ahora ser enunciados de acuerdo con la doctrina de Babeuf, en el espíritu de la conspiración de los Iguales. «La humanidad, formada por seres absolutamente idénticos, no puede admitir en su seno ni primeros ni últimos» (Pillot, en Gian M. Bravo, *Les socialistes avant Marx*, vol. 2, p. 247).

_Louis-Auguste Blanqui (1805-1881). «La universalidad de la Ilustración es portadora potencial de la creación de un universo en el que ni un solo hombre podrá ser embaucado por otro» (Blanqui, en Russ, p. 165). Lo fundamental en Blanqui no radica en su exposición de la sociedad futura, sino en su concepción de la lucha de clases, que se trata de agudizar sin cesar, de la práctica revolucionaria permanente y de la toma del poder. En lo referente a este último punto, nunca llegó, ni siquiera al final de su vida cuando en 1880 fundó el periódico *Ni dieu ni maître*, a desembarazarse de las visiones conspirativas, de las prácticas sectarias heredadas del babouismo, de las conspiraciones de minorías y de una concepción iluminista (pedagógica) de la relación entre «la élite revolucionaria» y «la masa».

_Karl Marx (1818-1883). Se podría, por supuesto, citar los artículos de la *Gaceta renana* a voluntad, pero, como suele suceder con todo lo que es demasiado fácil, sería un error. En la *Gaceta renana*, Marx no apunta a una consumación de la Revolución, sino simplemente a su irrupción en

Alemania. En la correspondencia con Ruge entre marzo y agosto de 1843 (es decir, tras la desaparición de la *Gaceta renana*), tal como se publicó en los *Anales franco-alemanes*, a la Revolución Francesa se le otorga una dimensión históricamente final en tanto realización del Hombre. «Nuestro pueblo no tiene futuro», había concluido Ruge, a lo que Marx respondió: «Deje que los muertos entierren y lloren a sus propios muertos. Sin embargo, es envidiable ser los primeros en acceder vivos a la nueva vida; ese tiene que ser nuestro destino.» (carta de mayo de 1843). Contra el mundo actual, «un mundo deshumanizado (énfasis en el texto)» (*ibíd.*), «lo primero que habría que encender en el pecho de estos individuos es la consciencia del hombre, de la libertad. Solo este sentimiento, desaparecido del mundo con los griegos y sublimado por el cristianismo en el aéreo azul del cielo, puede volver a hacer de la sociedad una comunidad de hombres con el más alto de los fines: un Estado democrático.» (*ibíd.*). Se trata de «pasar al mundo humano de la democracia.» (*ibíd.*). Es en la última carta a Ruge, la de septiembre de 1843 (la más conocida) donde el humanismo revolucionario como culminación de la Revolución aparece no sólo como un principio sino también como una estrategia política. Conocemos las famosas frases de esta carta: «No afrontamos el mundo de modo doctrinario, con un nuevo principio: “Aquí está la verdad, ¡arrodillaos!” [...] No le decimos: “Abandona tus luchas, que son una locura; nosotros te daremos la verdadera consigna de lucha.” Sólo le mostraremos por qué lucha propiamente, y la conciencia es una cosa de la que tiene que apropiarse, incluso cuando no quiera.» Estas frases son conocidas, pero a menudo se olvida el argumento que las precede inmediatamente: el reencuentro completo de la humanidad consigo misma como realización/superación de la democracia.

Punto de partida: luchas que no deben ser despreciadas: «En primer lugar, la religión y luego, la política son los dos temas que más interesan a la Alemania de hoy. Debemos tomarlos, independientemente de la manera en que se nos presenten, como nuestro punto de partida y no confrontarlos con ningún sistema preelaborado...».

Ahora bien: «... En cuanto a la vida real, es precisamente el Estado político en todas sus *formas modernas* el que, aún donde no está conscientemente imbuido de las exigencias socialistas, contiene las exigencias de la razón. Y el Estado político no se detiene allí. En todas partes supone que la razón ha sido concretada. Pero precisamente por esto es que cae siempre en la contradicción entre su función ideal y sus prerequisites reales».

De ahí, el «conflicto del Estado político consigo mismo»

De ahí también: «el Estado político expresa, dentro de los límites de su forma *sub specie rei publicae* [como una clase particular de Estado] todas las luchas, necesidades y verdades sociales...»

Consecuencia táctica:

a) «Por lo tanto, hacer objeto de la crítica al problema político más especializado [...] no está en absoluto por debajo de la *hauteur des principes*». Pero...

b) «el crítico no solo puede, sino que debe interesarse por estas cuestiones políticas [...]. Al ilustrar las ventajas del sistema representativo sobre el estamentario, el crítico interesa prácticamente a un gran partido. Al elevar el sistema político de su forma política a una forma general y al hacer valer su verdadero significado, el crítico obliga, al mismo tiempo, a dicho partido a superarse, pues su victoria es al mismo tiempo su derrota.»

c) «Nada nos impide, pues, relacionar nuestra crítica con la crítica de la política y participar en la política, relacionarla por lo tanto con las luchas políticas e identificarla con ellas. No afrontamos, etc.»

Conclusión teórica: «Como sucede en la crítica de la religión llevada a cabo por Feuerbach, toda nuestra finalidad no puede ser otra que la de *llevar a la forma humana autoconsciente todas las cuestiones religiosas y políticas* (el subrayado es nuestro)». Se trata de sacar al mundo real de su caída: «Se verá entonces que el mundo hace tiempo

tiene el sueño de una cosa de la cual basta con tener conciencia para poseerla en realidad.»

La negación del capitalismo: un imposible comunismo de artesanos

La realización de la filosofía sólo puede ser entendida como consumación de LA Revolución. Consumar la revolución realizando la filosofía es una propuesta que no se sostiene a partir del momento en que la clase obrera, superando su etapa artesanal, manifiesta la especificidad, irreductible a la revolución burguesa, de su oposición a las condiciones *presentes*. Sus mismas luchas constituyen la *consumación* de la revolución burguesa por cuanto ésta ha alcanzado sus propios objetivos, una vez engendrado el mundo contra el cual se impone una *nueva* revolución efectuada por una clase que no es la «disolución de la vieja sociedad» sino una clase específica de la nueva sociedad que encuentra en ella su única razón de ser. En los trabajos preparatorios para la redacción del *Manifiesto* —finales de 1846/principios de 1847—, Engels tiene que delimitar un nuevo sujeto distinguiendo entre proletariado y clase obrera. Sólo los trabajadores de la gran industria son proletarios; la clase obrera incluye a los artesanos y a los obreros manufactureros (en los *Anexos* al *Manifiesto comunista*, Edicions Internacionals Sedov).

Ya en 1845-1846, Marx y Engels escribieron: «Los alemanes, a diferencia de los franceses e ingleses, no estaban en presencia de relaciones de clase completamente desarrolladas. Por tanto, los comunistas alemanes sólo podían encontrar la base de su sistema analizando las condiciones del grupo social del que procedían. Que, por tanto, el único sistema comunista alemán existente fuera una reproducción de las ideas francesas dentro de una perspectiva limitada por las estrechas condiciones de la existencia de los artesanos es algo perfectamente natural.» (*La ideología alemana*, p. 508). No hay que olvidar que *La ideología alemana* es en gran parte una autocrítica, y hay que leer la correspondencia enviada por Engels a Marx desde París para constatar en qué medio social se difunde y se discute este comunismo filosófico. En 1885, en «Contribución a la Historia de la Liga de los Comunistas», Engels recuerda: «En cambio, la doctrina social de la Liga [de los Justos], con todo lo vaga que era, adolecía de un defecto muy grande, pero basado en las circunstancias mismas. Los miembros de la Liga, cuando pertenecían a la clase obrera, eran, de hecho, casi siempre artesanos. El hombre que los explotaba era, por lo general, incluso en las grandes capitales, un pequeño maestro. Hasta en Londres, por aquella época, estaba todavía en sus comienzos la explotación de la sastrería en gran escala, lo que ahora se llama industria de la confección, surgida de la transformación del oficio de sastre en una industria a domicilio por cuenta de un gran capitalista. Por un lado, el explotador de estos artesanos era un pequeño maestro, y por otro, todos ellos contaban con terminar por convertirse, a su vez, en pequeños maestros. Además, sobre el artesano alemán de aquel tiempo pesaba todavía una masa de prejuicios gremiales heredados del pasado. Y es algo que honra muchísimo a estos artesanos —que no eran aún proletarios en el pleno sentido de la palabra, sino un simple apéndice de la pequeña burguesía que estaba pasando a las filas del proletariado, pero que no se hallaba aún en contraposición directa a la burguesía, es decir, al gran capital—, el haber sido capaces de adelantarse instintivamente a su futuro desarrollo y de organizarse, aunque no tuviesen plena conciencia de ello, como partido del proletariado. Pero, era también inevitable que sus viejos prejuicios artesanos se les enredasen a cada

paso entre las piernas, siempre que se trataba de criticar de un modo concreto la sociedad existente, es decir, de investigar los hechos económicos.» (Engels, *op. cit.*). A lo largo de todo este texto, a Engels olvida recordar que Marx y él mismo estuvieron metidos hasta el cuello en esos debates de la *Liga*. Lo presenta todo como si ellos mismos hubieran estado siempre en su punto de llegada de finales de 1847 y que los demás, dándose cuenta finalmente de sus yerros, se hubieran unido por fin a ellos.

En este «comunismo de los artesanos», como lo definirán Marx y Engels en Bruselas (1846-1847), la abolición del trabajo no se distingue del trabajo *ideal* en tanto trabajo *del artesano ideal* (*cf.* el «yo produzco para ti, etc.» de Marx en los *Notas sobre James Mill*).

Esta oposición polar entre la esencia humana y su alienación, que niega al ámbito de la contradicción, el capitalismo, existir como contradicción, de la que se apropia, que no lo concibe más que como descomposición e irrealidad virtual, es la abstracción teórica de la situación del artesano, que no puede inscribirse «positivamente» en la dinámica contradictoria del capital. Su oposición al capital es una *oposición*: otro mundo frente al capital que no está mediado por éste. Verdadero contra falso, naturaleza humana verdadera contra falsa comunidad, esencia del hombre frente a su pérdida. La esencia del hombre sólo puede funcionar como concepto en el seno de esta oposición sin mediación. Lejos de expresar, incluso filosóficamente, la condición y la revuelta del obrero de la gran industria incipiente contra esa condición, la «abolición del trabajo» es la última palabra del artesano caído.

Todo el comunismo de este período (muy breve) se sitúa en la intersección entre dos trayectorias históricas: la de la culminación de la revolución burguesa en su faceta de revolución ilustrada y la de la decadencia social del artesano. No deja de ser interesante constatar que la figura ideal del artesano toma cuerpo entre la emigración alemana, al igual que los nacionalismos más virulentos reimportados al país lo harán en las diásporas. Ni que decir tiene que la conjunción de ambas trayectorias está lejos de ser fortuita.

Toda la problemática de la esencia humana es una oposición no mediada. Marx y Engels, al introducir la mediación, primero del proletariado, luego de la historia, y después la del modo de producción basado en el capital, destruyen el sistema, primero desde el interior queriendo completarlo, llevarlo a término y volverlo coherente haciéndolo «concreto», y luego desde el exterior. En *La ideología alemana*, destrucción interna y externa siguen entrelazadas con frecuencia. A partir de 1846-1847, la destrucción se vuelve netamente externa. Esta destrucción externa es el nacimiento teórico del programatismo: el 31 de marzo de 1846, en Bruselas, Marx golpea la mesa con el puño y califica a Weitling de «charlatán», «profeta loco» e «ignorante» que, enarbolando sueños, sólo vale para conducir al proletariado a la masacre en lugar de prepararlo y organizarlo para participar en la revolución... burguesa (carta de Weitling y testimonio de Annenkov, en Riazánov). En ese mismo momento, Marx y Engels orientan lo fundamental de su actividad militante hacia el menos «filosófico» de los movimientos obreros: los artistas.

Sin hacer teleología, podría calificarse esta breve fase del comunismo filosófico, el comunismo de todas las «aboliciones», de *preprogramático*, pues a medida que, en función de su propia necesidad teórica, se va completando y construyéndose a sí mismo, estructurándose en un sistema, se va llenando con la afirmación de la clase obrera (a partir de la simple constatación de que ya no es esa clase «incipiente» evocada

constantemente en los escritos de este período: Ruge, Hess, Grün, Marx, Bauer, Schapper, Ewerbeck, Engels, Weitling...) y la emancipación del trabajo. De hecho, en el sistema de la esencia del hombre como comunidad, emancipación y abolición del trabajo son una misma cosa, como veremos cuando analicemos los pasajes de *La ideología alemana* sobre la abolición del trabajo. Como el comunismo filosófico reconoce e integra a su sujeto en tanto sujeto filosófico (*cfr. Introducción de 1843*), como sujeto de la realización de la humanidad, éste impone su propio programa, en tanto coherencia de la vieja teoría que la hace saltar por los aires, y también prácticamente, a través de su propio movimiento de clase: cartismo, Demócratas Fraternalistas, *Liga de los Justos* y luego *Liga de los Comunistas*, *National Reformers*, diversas coaliciones obreras... La primera chispa que anunció esta explosión fue el encuentro con una lucha particular del proletariado alemán: la revuelta de los tejedores de Silesia.

Comunismo filosófico y abolición del trabajo

Durante el verano de 1844, en el *Vorwärtz* estalló una polémica sobre el humanismo: de un lado se encontraban Ruge y un humanismo que se realizaba en la *política* —en un Estado liberal— y del otro, Marx y un humanismo «obrero», *social*. La controversia sobre la revuelta de los tejedores de Silesia se inscribe dentro de esta confrontación. Al principio de la polémica, fueron primero Ewerbeck y Bernays, próximos a Marx, quienes respondieron a Ruge; luego, después de *El rey de Prusia y la reforma social* de Ruge (*Vorwärtz* n° 60, 27 de julio de 1844), Marx participa directamente en la liquidación de Ruge con las *Glosas marginales sobre el rey de Prusia y la reforma social* (*Vorwärtz* n° 63 y 64, 7 y 10 de agosto de 1844).

En el *Vorwärtz* n° 52 (3 de julio de 1844) Ewerbeck escribe: «El reconocimiento del hombre en la plenitud de su Ser —el desarrollo de todas las facultades del hombre— es nada menos que la meta de la escuela humanista del siglo XIX [...] Pretende que cada cual ejerza plenamente su actividad y desarrolle sus facultades, pero a través del vínculo indisoluble de amor entre los hombres y la dignidad humana, en relación con toda la humanidad, con el género humano, la raza humana, es decir, con la *Sociedad*. Por eso esta filosofía humanista es una filosofía socialista [...], los derechos sociales son los únicos derechos del hombre. No es contra éstos que el doctor Marx libra batalla (referencia a la «Cuestión Judía» publicada en los «Anales...», N. del A.) sino, con razón, contra esos famosos cuatro Derechos del Hombre de la década de 1790, contra estos admirables Derechos del Hombre.» Ewerbeck enumera: derecho a la propiedad, derecho a la libertad, derecho a la igualdad, derecho a la seguridad. En cada ocasión, muestra lo que el principio realmente engendra. «Las emancipaciones políticas son sólo emancipaciones parciales; no queremos el hombre abstracto, la hinchazón filosófica o moral, ni el hombre pequeñoburgués marchito, queremos honrar al *hombre total*, en cuerpo y alma.» (Grandjonc, *op. cit.*, p. 127). Ewerbeck, el marxista, es un humanista consecuente; Ruge es un humanista parcial.

Ruge había escrito que los tejedores de Silesia «no ven nunca más allá de su hogar, su fábrica o su distrito; hasta hoy el espíritu político que penetra en todo ha perdido interés en la cuestión social. [...] Una revolución social sin un espíritu político [...] es imposible.» (*Vorwärtz*, 27 de julio de 1844).

Marx responde mediante una crítica de la esencia del Estado: «Se basa en la contradicción entre la *vida pública* y la *vida privada*, entre el *interés general* y los *intereses particulares*. De ahí que la *administración* haya de circunscribirse a una actividad *formal* y *negativa*, pues su ámbito de poder termina allí donde empiezan la vida civil y el trabajo [...] La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables...» (Marx, 27 de julio de 1844). Hay que volver a leer este pasaje de un modo muy puntilloso. Contiene la frase sobre la esclavitud y el Estado, pero significa exactamente lo contrario de lo que se le hace decir cuando se la desprende de la demostración y se la convierte en una frase rimbombante. El Estado es un interés general *que no puede ejercerse como interés general*. Sólo existe en oposición a la vida privada, a la sociedad civil. Lo que Marx está diciendo aquí es que si el Estado como generalidad (siempre está inmerso en esta problemática, que procede directamente de Hegel) es inseparable de la esclavitud o la explotación, *es porque no puede intervenir en la vida civil*. Por supuesto, no poder hacerlo forma parte tanto de su definición como de su razón de ser.

Prosigamos: «La disparidad entre el desarrollo político y el desarrollo filosófico de Alemania no tiene nada de *anormal*; se trata de una disparidad necesaria. Sólo en el socialismo puede descubrir un pueblo filosófico la práctica que le corresponde.» Todo esto remite evidentemente a la *Introducción de 1843* (publicada a principios de 1844, junto a Ruge, en los *Anales franco-alemanes*): como los alemanes no han hecho en la práctica lo que han hecho los franceses y los ingleses, se han visto llevados a hacerlo en el campo del pensamiento. Sin embargo, aquí el desequilibrio, que hasta entonces había sido negativo (el retraso histórico que dio lugar a la «especulación estúpida») se invierte y se transforma en posibilidad de quemar etapas. El tema de la *Introducción de 1843* se invierte; el retraso y lo que produjo (la especulación, la filosofía alemana, «la Idea Alemana») se convierte en capacidad, en ventaja. En el *Manifiesto*, Marx y Engels todavía consideran que en Alemania la revolución saltará por encima de la etapa burguesa (Trotsky utilizará los textos de este período, sobre todo los de la *Nueva Gaceta renana*, para producir la teoría de la «revolución permanente»).

La frase anterior continúa como sigue: «... y sólo en el *proletariado* (subrayado en el texto) puede *descubrir* (el subrayado es nuestro) el elemento activo de su liberación (el pueblo alemán, N. del A.)» Porque va a saltarse la etapa política —burguesa— la Alemania filosófica pasará directamente a la etapa humana, *representada* por el proletariado. Tras este párrafo, Marx remite explícitamente a su *Introducción de 1843*:

«Ahora bien, la *comunidad* de la que está *separado* el trabajador [...] La *comunidad* de la que le separa su *propio trabajo* (el subrayado es nuestro) es la vida misma, la vida moral² [...] la naturaleza humana. La *naturaleza humana* es la *verdadera comunidad humana*.» La revuelta de los tejedores se convierte en una «revolución social [...] una protesta del hombre contra una vida inhumana».

En semejante construcción teórica, el «trabajo» y su «abolición» constituyen piezas del rompecabezas teórico de la recuperación total de su naturaleza alienada por parte del hombre, al igual que el «proletariado» es más el actor o el agente que el sujeto de un drama que lo supera. Hay que comparar este análisis marxista (revuelta contra el trabajo y contra la separación con respecto a la naturaleza humana) con el testimonio de

² En los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, la «vida moral» incluye la familia, la sociedad civil, la jurisdicción, la administración y el Estado; el concepto de «moral» se construye a partir del de «voluntad».

un obrero alemán (ferroviario) tras los disturbios de Silesia, publicado también en el *Vorwärts* el 4 de diciembre de 1844: «Mientras trabajamos aquí, nos ganamos la subsistencia, pero sabemos perfectamente bien que nos desollamos principalmente para los financieros [el ataque de los tejedores a los libros de cuentas, presentado como un «ataque a la esencia misma del capital», revela así sus verdaderas dimensiones]. Éstos están en la ciudad, en el mercado, y hacen buenos negocios con nuestro sudor... Los trenes que construimos seremos los últimos en utilizarlos... Nuestra única ventaja es que, amontonados por millares, hemos tomado conciencia y a través de esta larga relación recíproca, la mayoría de nosotros se ha vuelto más inteligente. Pocos de nosotros creen aún en las viejas fábulas. Ahora tenemos poquísimo respeto por las personas distinguidas y los ricos. Lo que cada uno de nosotros, en su casa, apenas se atrevía a pensar en silencio, ahora lo decimos en voz alta: somos nosotros los que mantenemos a los ricos, y basta con que lo queramos para que se vean obligados a mendigarnos su pedazo de pan o morir de hambre, *si no quieren trabajar* (el subrayado es nuestro). Puede usted creerme, si los tejedores hubiesen resistido más tiempo, habría habido agitación entre nosotros. El problema de los tejedores es, en el fondo, también nuestro problema. Y como somos veinte mil hombres los que trabajamos en los trenes en Silesia, habríamos podido decir algo.» El corresponsal silesiano —anónimo— del *Vorwärts* afirma haber transcrito las palabras literalmente. Todo eso da en el clavo: la emancipación del trabajo. El discurso sobre la abolición del trabajo, en esa primera mitad de la década de 1840, es un discurso puramente filosófico que surge de las necesidades internas de una problemática. No carece de relación con la situación de la clase obrera, al igual que la ideología nunca carece de relación con la realidad a la que da forma y dentro de la que permite actuar, pese a que ninguna cuestión se plantee en sus propios términos: la abolición del trabajo no está en el orden del día de la lucha obrera. Esta ideología es la relación vivida con el mundo; no expresa la relación de la clase obrera con sus condiciones de existencia sino la forma en que esta relación era teorizable.

Cabe destacar en el texto de Marx el vínculo, a pocas páginas de distancia, entre la abolición del Estado y la abolición del trabajo. Aquí Estado y trabajo tienen, de hecho, un estatus filosófico idéntico: ambos son aquello que representa la negación de la comunidad verdadera y lo que separa de ella. Toda abolición del modo de producción capitalista que pase por la abolición de uno de sus términos, hipostasiado como la totalidad, remite a un enfoque o a una problemática que no ha abandonado la *política*. En las *Glosas marginales...*, como poco después en *La ideología alemana*, la abolición del trabajo es la abolición de aquello que separa al proletario de la comunidad, de su ser verdadero, de su esencia (término que Marx y Engels critican en *La ideología alemana* sólo en la medida en que Feuerbach lo identifica con el ser y, por tanto, sólo en la medida en que no se convierte la relación entre ambos en una contradicción revolucionaria), *del mismo modo* que la insurrección política tiene por objeto abolir aquello que separa al proletario de la comunidad representada por el Estado. Se trata, por supuesto, de una abolición «social», y el desafuero es «absoluto». Ello no impide que, de lo «particular» de la política a lo «general» de lo social, se trate de abolir una separación. Ampliar la razón de ser de la insurrección, de lo «político» a lo «social», del «desafuero particular» al «desafuero absoluto», no deja de «abolir» la separación de la «comunidad» postulada como la esencia del hombre: es considerar al proletariado como el representante mejor situado y más capacitado para cumplir una tarea necesaria en

nombre general de la humanidad. Es política. Por supuesto, el proletariado no haría valer un «interés particular» como «interés general», pero es porque esa transformación ha sido trasladada al propio ser del proletariado, transformado en un particular que en sí mismo ya sería lo general. El «espíritu social de la revolución» al que se refieren las *Glosas marginales* a propósito de la revuelta de los tejedores silesianos no es lo que hoy entendemos por «social»; social es la comunidad como esencia humana que el proletariado puede realizar porque representa la pérdida general de la humanidad.

A la abolición del Estado y del trabajo cabe añadir la del dinero, sin olvidar su matriz teórica común: la abolición de la religión. En la *Introducción de 1843*, Marx afirma que la crítica de la religión es el principio y la condición necesaria de toda crítica social. Así, mediante esta advertencia, Marx indica categóricamente el tenor de la crítica social subsiguiente: la alienación de la verdadera esencia del hombre, que es la relación entre hombres concretos tomándose unos a otros como fines, es decir, como *personas* (Kant). La sociedad es el género.

El trabajo es lo que niega la humanidad del hombre. Dentro del sistema, el concepto de trabajo funciona como aquello que niega la libre actividad del hombre: ser para sí mismo su propio fin y considerar a otros hombres como fines y no como medios, considerar su propia actividad como un fin en sí misma y no como un medio: el trabajo. El trabajo (*Manuscritos de 1844*) es la actividad genérica reducida al rango de «medio» de vida: la negación de la esencia humana como comunidad. Al ser universal la alienación humana, la clase obrera se rebela contra ella en tanto *aspecto negativo* de esta alienación universal, como parte sufriente de la humanidad (en la obra de Feuerbach el sufrimiento es un concepto, no se trata sólo de una actitud sentimental: «sufriente» remite a «pasivo» y a «masa»; «activo» remite a «pensamiento» y a «teoría»; de ahí la necesidad de su encuentro).

La construcción directamente filosófica de esta alienación y de su abolición, incluida la del trabajo, resulta evidente con sólo comparar dos textos de Marx a primera vista similares: un extracto de *La sagrada familia* (febrero de 1845) y un extracto del *Sexto capítulo de El Capital* o *Capítulo inédito* (1863-1864).

La sagrada familia: «La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que esa enajenación de sí es *su propio poder* y posee en él la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Es, para decirlo con palabras de Hegel, en la reprobación, la *sublevación* contra la reprobación, una sublevación a que se ve empujada necesariamente por la contradicción entre su *naturaleza* humana y su situación de vida, que es la negación franca y abierta, resuelta y amplia de esta naturaleza misma.» (*op. cit.*, p. 101).

El *capítulo VI*: «Se trata del *proceso de enajenación* de su propio trabajo. Aquí el obrero está desde un principio en un plano superior al del capitalista, por cuanto este último ha echado raíces en ese proceso de enajenación y encuentra en él su satisfacción absoluta, mientras que por el contrario el obrero, en su condición de víctima del proceso, se halla de entrada en una situación de rebeldía y lo siente como un proceso de avasallamiento.» (*op. cit.*, Ediciones Signos, p. 20).

Estas últimas líneas recuerdan claramente el pasaje anterior de *La sagrada familia*. Pero comparemos. El «*proceso de enajenación* de su propio trabajo» (*Capítulo inédito*) sustituye a «la misma autoenajenación humana» (*La sagrada familia*). El capitalista

está «inmerso en un proceso de alienación» (*Capítulo inédito*). Anteriormente, se trataba de una «enajenación de sí» (*La sagrada familia*) en la que adquiría «la apariencia de la existencia humana» (*La sagrada familia*); los trabajadores, en el *Capítulo inédito* son «víctimas», «se hallan en situación de rebeldía», como en «avasallamiento»; en *La sagrada familia*, la «clase proletaria» encuentra en la alienación «la realidad de una existencia inhumana» o «la contradicción entre su naturaleza humana y su situación de vida, que es la negación franca y abierta, resuelta y amplia de esta naturaleza misma», todo esto es sustituido por la simple situación del trabajador que es «víctima» y se rebela porque se encuentra en esta situación. En el *Capítulo inédito*, el texto continúa como sigue: «... desde cierto ángulo hace aparecer al capitalista sometido exactamente a la misma servidumbre respecto de la relación del capital, aunque también de otra manera, que el polo opuesto, que el obrero». Aquí, el común «avasallamiento por el capital» ha reemplazado a «la misma alienación humana». No comentaremos la referencia explícita a Hegel realizada en *La sagrada familia*; pensamos que la simple comparación de estos dos textos, que se hacen eco de forma obvia y voluntaria, basta para demostrarlo.

Al igual que en los *Manuscritos de 1844*, la alienación es el primer principio, explicativo, porque la referencia es el devenir de la esencia humana (su pérdida, etc.); si el término se encuentra en *El capital* o los *Grundrisse*, la alienación se explica mediante las relaciones de producción; describe una situación. En los *Grundrisse*, la alienación del trabajo existe en la relación de producción del capital. No es el trabajo alienado, manifestación del hombre que se vuelve contra éste, quien crea esta relación; existen dos polos reales enfrentados entre sí y no uno solo (el trabajo que se aliena «dentro de sí mismo»). En los *Grundrisse*, hay clases que son sujetos reales que se enfrentan en el seno de su implicación recíproca. Se trata siempre de alienación, pero el sujeto de la alienación se llama el obrero y no el obrero como alienación del Hombre; esa alienación se desarrolla en la historia, no es su origen; el objeto de la alienación, de la carencia, son las condiciones de producción y el contenido de esta carencia es la explotación. En los *Manuscritos* no existen ni clases ni implicación recíproca, sino un sujeto que se escinde.

Culminación y límite del comunismo filosófico

El texto *El rey de Prusia y la reforma social* es, pese a todo, un texto decisivo. En él Marx afirma que la «revolución social» es el auto-movimiento de la clase obrera, que es la sede misma de la producción teórica. Se trata de una primera aproximación a la fórmula principal de las *Tesis sobre Feuerbach* acerca de la «actividad revolucionaria»: la coincidencia de la transformación de las circunstancias y de la autotransformación. En este texto, por primera vez, Marx rompe de manera categórica con el «sectarismo» (Babeuf) y el «educacionismo» (Cabet/Dézamy) entre los que estaba dividida la teoría comunista de la época.

El «descubrimiento del proletariado concreto» (Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI, 1973), ratificado en las *Glosas marginales* con ocasión de la revuelta de los tejedores silesianos, tiene lugar aún en el contexto del comunismo filosófico, del humanismo (Löwy da cuenta de esta revuelta, de la que se habla mucho pero que es mucho menos conocida, en *La teoría de la revolución en el joven Marx*, p. 134 y f.). Los datos de los que disponemos están lejos de apoyar la tesis de la revuelta contra el trabajo: «se verán obligados a mendigar si no quieren trabajar»,

dice un trabajador de Silesia hablando de los ricos y los patrones. Con este «descubrimiento», como ya se ha dicho, Marx apunta al abandono del comunismo filosófico desde dentro del comunismo filosófico, pero él no lo abandona. Con las *Glosas marginales*, el rompecabezas teórico del comunismo filosófico se completa, pero la imagen compuesta no significa nada; una vez completo, el comunismo filosófico se derrumba. Este punto de explosión se ubica en un espacio teórico preciso. Las *Glosas marginales* son un momento capital en la constitución por parte de Marx de la teoría de la *autoemancipación obrera*. Marx insiste en varias ocasiones en el carácter *teórico y consciente* del movimiento. El tema de la «práctica revolucionaria» —expresamente formulado en las *Tesis sobre Feuerbach*— está presente en el texto. Pero si Marx abandona el esquema proletariado pasivo/pensamiento activo, no se ha desprendido de su fundamento: el carácter de realización humana de la revolución. El texto no está fuera del terreno teórico de los jóvenes hegelianos en el que Marx ha venido evolucionando hasta entonces, pero se desmarca de él desde dentro y lo desestabiliza en el mismo momento en que parece dotarlo de todo su carácter real y concreto.

Es preciso medir la distancia que hay entre el texto de Marx y lo que suele denominarse «la práctica real de los obreros». En las *Glosas marginales*, Marx habla de un trabajo que «separa de la comunidad humana». La abolición del trabajo es, en ese momento, en el texto de Marx, todo lo contrario de una visión anticipatoria que prefiguraría *nuestra* concepción actual del comunismo. Lo que hay que explicar es por qué, en *su época*, Marx habla de la abolición del trabajo no como una anticipación, sino como una definición que pertenece al conjunto de propuestas comunistas de su tiempo y que tiene sentido dentro de ese conjunto: la realización de la comunidad humana como esencia del hombre. Plantear la pregunta como anticipación o esencia invariante del comunismo la hace insoluble. Esta concepción del comunismo como comunidad, como esencia humana, sólo es posible porque se puede argumentar, por otra parte, que el proletariado existe para sí mismo no *dentro* de la sociedad burguesa (el movimiento obrero de la subsunción formal) sino *fuera* de ella; ni siquiera se trata de ilotas, sino de una categoría social que constituye la prueba de la *inviabilidad inmediata* de la sociedad que se erige sobre su existencia (las «clases peligrosas» de la Restauración, la descomposición de la vieja sociedad sin posibilidad alguna de autorreproducción).

La famosa tesis según la cual el proletariado es «una clase de esta sociedad que no es una clase de esta sociedad» (*Introducción de 1843*), y que lo convierte en la humanidad potencial o virtual, sigue presente en las *Glosas marginales* y volverá a reaparecer en *La ideología alemana*. Es preciso volver a la *Introducción de 1843* y a la negación de la existencia del capitalismo.

«En ese momento (la Reforma), la revolución comenzó en la cabeza de un monje; hoy comienza en la cabeza del filósofo.» La *Introducción de 1843* entronca de nuevo con la emancipación humana tal como la define *La cuestión judía*. Esa emancipación sólo puede ser obra de una clase universal que no sea una clase particular de la sociedad civil, o sea, una clase que no esté ligada al antagonismo de los intereses privados, es decir, concretamente, que no esté ligada a la propiedad privada y al comercio; de ahí el carácter revolucionario de dicha «clase» (entre comillas porque, como dice el propio Marx, «no lo es») que surge de la desposesión que la excluye de la sociedad civil burguesa. El proletariado no puede reivindicar ningún «derecho especial», es «la pérdida total del hombre y, por tanto, sólo rehabilitándolo totalmente puede recuperarse a sí mismo». Privado de todo (no se ha cometido contra él ningún desafuero

particular), no reclama una propiedad particular, una apropiación particular. Por eso el proletariado puede poner fin al desgarramiento de la sociedad civil. En él, el hombre puede «organizar sus fuerzas propias como fuerzas sociales» (*La cuestión judía*) y, por tanto, si se suprime el desgarramiento, se suprime al mismo tiempo la separación de las «fuerzas sociales», su alienación (temática que reaparece en las *Tesis sobre Feuerbach* con motivo de la explicación del porqué de la alienación religiosa). La pérdida completa del hombre es la exclusión de la sociedad civil, es decir, de la colectividad; no se reconoce que el proletariado esté incluido en el movimiento y la interacción de los intereses privados. Excluido de la colectividad, es la pérdida completa del hombre, dado que la esencia de éste es la colectividad. El proletariado está al margen del desgarramiento de la sociedad civil (propiedad, dinero, comercio...); por tanto, no es una clase de la sociedad civil sino el fundamento de esta sociedad.

Fijémonos bien en cómo se construye la contradicción. Primer tiempo: sociedad civil burguesa contra proletariado. Segundo tiempo: la contradicción se intensifica en el seno del proletariado; es una clase de esta sociedad que no es una clase de esta sociedad. Tercer tiempo: suprime la sociedad civil porque constituye, ya dentro de ella, esta supresión. De hecho, la contradicción interna de la sociedad civil burguesa oculta otra contradicción que esta vez no es interna, sino que opone la sociedad civil a algo que no es ella. Esto es posible porque existe un *término medio* que es el proletariado, a la vez externo e interno. Es, de manera caricaturesca, el *mixum compositum*, el «hierro de madera» de la dialéctica hegeliana de los *Principios* del que Marx se había burlado en su texto de Kreuznach (*Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*).

¿Pero qué es lo que excluye al proletariado? Es la desposesión, pues esa desposesión se origina en aquello que lo define: el trabajo. El trabajo, su condición de existencia, no lo vincula a la sociedad civil burguesa, sino que, por el contrario, lo excluye de ella. Por tanto, el proletariado no puede ser el reencuentro completo del hombre consigo mismo (la vida genérica colectiva) *más que aboliendo el trabajo*. Al proyectar al proletariado francés sobre la «realidad alemana», en el texto el proletariado se convierte expresamente en una categoría de la filosofía crítica (realización/abolición/superación de la filosofía). A principios de 1844, a ojos de Marx, el proletariado parisino es la expresión concreta, la encarnación de la pareja feuerbachiana del pensamiento filosófico alemán (proletariado pasivo/actividad filosófica). El ajuste de cuentas con Feuerbach comienza mucho antes de las *Tesis* y de *La ideología alemana*, cuando, en el artículo contra Ruge en el *Vorwärts*, Marx comienza a abandonar, de forma todavía muy ambigua, la tesis del proletariado «pasivo» (la deja atrás, pero sin salir él de la salida). En Feuerbach, la «pasividad» consiste en tener necesidades, en depender de un ser exterior a uno mismo; «el ser pensante se *remite a sí mismo*, es su propio objeto (*Gegenstand*), tiene su ser en sí mismo.» (Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, Ed. Labor, 1976, p. 7).

Con *La sagrada familia* (febrero de 1845), Marx y Engels ponen rumbo en sentido diametralmente opuesto a sus inclinaciones anteriores. Cabe entender el texto como una autocrítica de la *Introducción de 1843* (lo «pasivo» y lo «activo»: «la luz del pensamiento [...] en este puro terreno popular»). Es la crítica radical de la oposición entre el «espíritu» y la «masa», pero Marx y Engels basan su comunismo en el materialismo francés del siglo XVIII. En el famoso resumen de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, se presenta a la rama no cartesiana del materialismo francés e inglés como aquella que desemboca directamente en el socialismo y el comunismo. *La sagrada*

familia afirma la primacía del objeto sobre el sujeto, la primacía de las circunstancias: «Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente» (Ed. Grijalbo, p. 197). Esta frase debe compararse con la formulación del mismo tema de las «circunstancias» en *La ideología alemana*: «... las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias». (Ed. Grijalbo, p. 41). En *La ideología alemana*, Owen, que había sido clasificado entre los «comunistas científicos» junto con Dézamy en *La sagrada familia* (p. 158), vuelve a la casilla de salida del «socialismo utópico». En el ínterin aparecieron las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas sin lugar a dudas en mayo-junio de 1845.

Aquello que constituye la posibilidad de este comunismo filosófico explica simultáneamente cómo el programatismo pudo ser el contenido que fue llenando progresivamente esta «teoría radical» («ser radical es tomar las cosas por la raíz, y la raíz del hombre es el hombre mismo» — *Introducción* de 1843: el dogma fundamental de la teoría de la época). A medida que la teoría radical se completa mediante los elementos teóricos que convoca para completarse, se convierte en programa. El contexto que permite esta metamorfosis es precisamente la «pérdida total del hombre» como «recuperación total del hombre»: la exterioridad con respecto a la sociedad civil burguesa. Sociedad civil burguesa, por un lado, comunismo como esencia humana por el otro. No obstante, el proletariado concreto viene a ocupar el lugar del proletariado, pérdida de lo humano de la especulación; el «exterior» se convierte en «interior». En su realización misma, la negación del capitalismo (concebir la contradicción entre proletariado y capital no como constitutiva del capitalismo, sino como su irrealidad virtual) se vuelve imposible. Cuando Marx da el toque final a su rompecabezas filosófico, ese toque final, tomado en serio (y Marx lo toma tan en serio que a la esencia del hombre y la abolición del trabajo le quedan sólo unos meses de vida antes de ser barridos por el encuentro en Inglaterra —en julio de 1845— con los representantes de la izquierda del cartismo), es, de hecho, una de las modalidades de nacimiento y uno de los múltiples canales que construyen el programatismo dentro de los esfuerzos de autoorganización, de unidad de clase, de acción política, de autoemancipación de los trabajadores. *El «exterior» se convierte en el movimiento obrero*. Ciento cincuenta años más tarde, la farsa se repetirá bajo la forma de la democracia como falsa comunidad y el comunismo como esencia del hombre y comunidad verdadera, pero entonces ya no había escapatoria: o bien la «crítica social» moralizadora farfullaba o bien se abandonaban las clases.

Dentro del comunismo filosófico hay un virus

«Esta trayectoria se apuntaba ya en los *Anales franco-alemanes*, en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y en el trabajo *Sobre la cuestión judía*. Y como esto se hizo, por aquel entonces, todavía en el plano de la fraseología filosófica, los términos filosóficos tradicionales que en dichos trabajos se deslizaban, tales como los de “esencia humana”, “género”, etc., dieron a los teóricos alemanes el deseado pie para desconocer y tergiversar el sentido real del razonamiento, creyendo que se trataba, una vez más, de una nueva manera de usar sus desgastadas levitas teóricas.»

El realismo hegeliano

¡Vaya una mala fe o menuda sinceridad retrospectiva engañándose a sí misma! La evolución estaba bien indicada, pero se encontraba *dentro de la filosofía*, en su misma problemática y no sólo en las palabras que, como nos explica Marx en *La ideología alemana*, son la realidad del pensamiento en acción. ¿Cuál fue esta evolución? «Al mostrar Feuerbach que el mundo religioso no era sino la ilusión del mundo terrenal que en él mismo aparecía solamente como *frase abstracta*, de manera espontánea (subrayada por nosotros), incluso para la teoría alemana (y sobre todo dentro de la «teoría alemana», N. del A.), se planteaba también, para la teoría alemana, por sí mismo, un problema al que él no daba solución, a saber: ¿cómo explicarse que los hombres “se metan en la cabeza” estas ilusiones? Y esta pregunta abrió incluso a los teóricos alemanes el camino hacia una interpretación materialista del mundo...» (*ibíd.*, pp. 272-273).

Al introducir al proletariado en el comunismo filosófico, primero como sujeto filosófico frente al mundo (Fichte, un sujeto totalmente opuesto al mundo, una clase que «no es de este mundo» o «desembarazada de las determinaciones de este mundo»), y después como proletariado realmente existente, al introducir las relaciones sociales concretas que los individuos constituyen entre sí, este comunismo filosófico que culminaba en las diversas realizaciones-aboliciones (*aufhebung*) mediante las cuales el hombre retornaba a sí y a su esencia comunitaria, encarnada en la *naturaleza* del proletariado, quedó desestabilizado en el mismo momento en que parecía estar asegurándose una base firme, y luego fue *prácticamente* superado. Nunca más, y menos aún hoy en día, tendrá que ser el comunismo esta serie de aboliciones; ninguna pregunta se plantea ya en términos de la abolición de aquello que media y separa al hombre de su verdadera naturaleza comunitaria (Gemeinwesen). Por supuesto, aboliremos el Estado, el dinero, el trabajo, la religión... porque aboliremos la explotación que hace que existan Estado, dinero, trabajo y religión, y no porque el Estado, el dinero, el trabajo y la religión hagan que exista la explotación en el sentido de que nos separarían de nuestra verdadera vida humana. No estamos *separados* de la «verdadera vida humana», como supone el concepto bastardo de alienación, pero la crearemos como abolición de nuestra condición actual a partir de sus propias contradicciones y de la situación de proletarios en la que nos encontramos ahora. Estamos en contradicción con el capital a partir de lo que somos, es decir, a partir de lo que es el capital, no a partir de lo que podríamos ser. Fue la quiebra del programatismo a finales de los años 60 y principios de los 70 lo que resucitó momentáneamente las condiciones de su advenimiento como si fueran las de su superación. Todos nos volvimos momentáneamente feuerbachianos... algunos lo siguen siendo.

La filosofía de Hegel ya era un fenómeno político (a la vez la justificación y la supresión de lo existente, en las que cada uno de los términos legitimaba al otro); en las condiciones de la Alemania de principios de la década de 1840, tampoco la filosofía de los jóvenes hegelianos podía dejar de ser política; tenía que responder a la necesaria transformación de Alemania, que era aquello por lo que existía; tenía que convertirse en «práctica». «Cuando la ciencia llega a la verdad, se convierte en verdad, deja de ser una

ciencia, para convertirse en un objeto de la policía: la policía es la frontera que separa la verdad de la ciencia. La verdad es el hombre, no la razón en abstracto, es la vida, no el pensamiento lo que permanece en el papel, y encuentra allí su plena y adecuada existencia. Por tanto, las verdades que pasan inmediatamente de la pluma a la sangre, de la razón al hombre, ya no son verdades científicas. La ciencia es esencialmente sólo un juguete inofensivo de la razón perezosa; la ciencia es sólo una actividad que se ocupa de cosas que no son de interés para la vida y para el hombre.» (Feuerbach, Prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo —1843—* en Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, Ed. PUF, p. 204). Cuando la filosofía de los jóvenes hegelianos fue desestabilizada, no fue sólo por un movimiento que viniera del exterior, como una realidad testaruda que se impusiera a la ideología; esa desestabilización fue, en la misma medida, un movimiento interno.

Todo había comenzado con la crítica de la religión; una vez que ésta fue «completada y llevada a su conclusión» (*Introducción de 1843*), surgió el concepto del Hombre. Por tanto, es necesario situarse en «la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre» (*ibíd.*), el famoso «ser radical». La crítica de la religión se extiende entonces, en primer lugar, a la crítica de la política: la tradición filosófica, el legado de la Ilustración y la Gran Revolución, así como la situación alemana, obligan. La realización de la esencia humana se impone primero bajo la forma de la política liberal y democrática, etapa que será rápidamente franqueada por Marx, Hess, Ruge, Engels y Feuerbach. El sujeto (pues seguimos dentro de la filosofía clásica alemana del sujeto) no puede ser el ciudadano, que sólo representa una emancipación parcial; ya que de comunismo (el hombre como comunidad) se trata, este «sujeto» será el proletario. Un sujeto que, a partir de lo filosófico, se impone rápidamente como clase realmente existente, provocando así el enfrentamiento final de la filosofía, porque la propia filosofía misma ha sido conducida, impulsada por su propia lógica y para responder a sus propias aporías, a postular su existencia real (Engels relata bien este recorrido en las páginas 22 a 27 de *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*, Ed. Lenguas Extranjeras, con la salvedad de que para que esta filosofía terminase con Feuerbach como precursor de Marx, sitúa cronológicamente a Stirner antes de Feuerbach). En *Sobre la cuestión judía*, después de la crítica a la insuficiencia de la emancipación política, la «pérdida completa del hombre» se expresa en la naturaleza del dinero. En él el hombre se despoja de su humanidad y se encuentra atrapado por sus producciones; ahí tenemos a la vez tanto a Hegel (el ser engañado por sus obras, por la «astucia») como a Feuerbach (la proyección del yo como pérdida del yo). Ahora bien, la crítica ha introducido en su seno una relación social concreta e histórica: el dinero. Los *Manuscritos de 1844* representan la culminación, la síntesis de esta ampliación de la «pérdida del hombre» a todas las esferas. De ahí que el trabajo constituya su elemento central; es reconocido como la esencia de la propiedad y el dinero. Hasta ahora, la ampliación había sido parcial. Extendida al trabajo, «la pérdida completa del hombre» está *representada* por una clase, la clase del trabajo. La noción de clase que surge de aquí todavía no hace sino confirmar el punto de vista antropológico general. No hemos dejado de lado la problemática de la *Introducción de 1843*: «la formación de una clase *con cadenas radicales* (que atañen a la esencia humana, N. del A.), una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal.» (*ibíd.*).

Quizás lo más interesante de los *Manuscritos de 1844* sea su parte «más floja» (casi nunca citada en los «textos revolucionarios»), los tres primeros capítulos del Primer

Manuscrito: «Salario», «Capital», «Renta de la tierra». El trabajo, el dinero y el beneficio están destinados a ser subsumidos bajo la categoría humana general de «trabajo enajenado», lo que no impide que su estudio esté ya bien presente como crítica de la economía. No volveremos sobre todo el período del *Vörlwartz*, sobre las *Glosas marginales* ni la polémica con Ruge. El «encuentro» con el movimiento obrero realmente existente y con la economía, que constituyen lo fundamental de este período, no fue una sorpresa divina, sino que fue preparado por todo un proceso de desestabilización interna de la filosofía. La desestabilización final de este comunismo filosófico que, en última instancia se remite siempre a la esencia genérica del hombre, al hombre como comunidad humana, desestabilización final que ya no lo será porque ya no será un proceso interno sino una pulverización desde el exterior, fue *la actividad práctica de Marx y Engels en el movimiento obrero real* (tal cual era, *cfr. infra*). En aquel momento, el hombre como comunidad humana que resuelve todas las contradicciones de la sociedad y todas las alienaciones ya no es, en el mejor de los casos, más que una abstracción carente de sentido, y en el peor una reconciliación universal que delata su conservadurismo *en una sociedad dividida en clases con intereses diametralmente opuestos*. El comunismo de 1844-1846 era *la realización concreta de la humanidad*: la esencia del hombre, el ser genérico. Para Feuerbach era el universal de Hegel que, en lugar de ser abstracto, remite a algo «natural». El género es la universalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* a los hombres entre sí. En la antropología feuerbachiana, definirse como individuo es reivindicarse como género humano postulando al otro como fin; la propiedad privada aparece entonces como un obstáculo a una producción conforme a la verdadera naturaleza, a la auténtica *sociabilidad* humana (*gemeinwesen*). «Intencionalmente o no —lo ignoro—, usted ha dado en estos escritos (*Principios de la filosofía del futuro* y *La esencia de la fe según Lutero*, N. del A.) un fundamento filosófico al socialismo; los comunistas, por su parte, desde la aparición de estos trabajos, los han comprendido en ese sentido. La unidad de los hombres consigo mismos, fundada sobre la diferencia real entre los hombres; el concepto de género humano, traído desde el cielo de la abstracción a la tierra real, que otra cosa es sino el concepto de *sociedad*.» (Marx, carta a Feuerbach, 11 de agosto de 1844). Hegel ya había escrito: «La *unión* como tal es el verdadero contenido y fin, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su posterior y particular satisfacción, actividad y comportamiento tienen como punto de partida y como resultado esa sustancialidad y validez universal.» («Principios de Filosofía del Derecho», § 258).

A partir de 1843 (*Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y sobre todo la *Correspondencia* con Ruge, ambas publicadas en los *Anales franco-alemanes* a principios de 1844 en París), Marx introduce un virus en el comunismo filosófico. Ya no es un ideal abstracto erigido directamente (y por tanto arbitrariamente) frente al mundo real³. En respuesta a Ruge («Nuestro pueblo no tiene futuro» - carta de Ruge, marzo de 1843) Marx rechaza la separación moralizante entre el ser y el deber ser, y busca la racionalidad en la propia realidad, en el sentido inmanente del movimiento histórico. Contra Ruge, que había transformado la filosofía hegeliana en un puro

³ La oposición polar entre lo humano y lo inhumano es el corazón del comunismo filosófico. La realidad es irreal porque no corresponde a la naturaleza del hombre, y por tanto ya está virtualmente abolida por su mera confrontación con la esencia social del hombre. Historizar la oposición polar es destruirla: el par humano/inhumano sólo puede funcionar como oposición polar, sin historia.

movimiento de la subjetividad, sigue siendo discípulo de Hegel (de su realismo), y se distingue de los demás hegelianos de izquierda (sobre todo de Moses Hess y de Ruge) cuya «mala superación» de Hegel no es, en el fondo, sino un retorno disfrazado al moralismo de Fichte y de Kant» (Löwy, *op. cit.*, p. 77). Pero si Marx se niega a oponer un sistema acabado (carta del «Aquí está la verdad, ¡arrojados!» a Ruge) a las luchas reales de los hombres, lo hace en calidad de verdadero camino para que éstos recuperen su esencia humana. Conserva los términos de la oposición binaria, la alienación presente, el retorno a sí. Completa el sistema; le otorga, *en sus propios términos*, una apariencia de realidad. El segundo término no es una verdad revelada, sino el resultado de la lucha: «mostrar al mundo por qué lucha en realidad». Es un primer elemento de desestabilización introducido en el comunismo filosófico: el comunismo como esencia del hombre retornado a sí mismo es una inversión que debe producirse en la historia y a través de la actividad real de los hombres. La verdad ya está ahí, es conocida, y sólo podrá existir si es producida realmente por la acción humana.

Si bien Marx toma de Feuerbach la concepción de la esencia del hombre como comunidad, ya le reprocha que no sea dialéctico y que haya abandonado la historicidad de Hegel. En los años 1842-1843-1844, Marx y los demás hegelianos de izquierda no trabajan sobre un «legado» (los textos importantes de Feuerbach, tras *La esencia del cristianismo*, aclamados como la base «científica» del comunismo, son de los años 42/43); trabajan *en el interior* del comunismo de Feuerbach. El gusano ya está en la fruta: el comunismo filosófico incluye su desestabilización interna en el mismo momento en que se constituye.

La crítica del «comunismo grosero»: la historia

Cuando, en los *Manuscritos de 1844*, Marx critica el «comunismo grosero» de Cabet, lo hace, por supuesto, en nombre del humanismo feuerbachiano (la comunidad como género, es decir, como unidad de los hombres en su diversidad, pese a que Feuerbach no la conciba como actividad, sino como universalidad natural) frente a la generalización de la propiedad privada, a la comunidad como propiedad común, pero al hacerlo, el mismo argumento que condena a Cabet acabará por descalificar al humanismo feuerbachiano.

El *Viaje por Icaria* de Cabet fue publicado en 1840. Contiene claras referencias a la filosofía de la Ilustración: el hombre es naturalmente bueno, son las malas instituciones las que lo han profanado: «¿No reconocen todos los filósofos una comunidad natural, primitiva, universal (todo para todos), que duró muchos siglos, hasta el primer reparto y el establecimiento de la propiedad?» (citado en Branciard, *Société française et luttes de classes*, editado por «Chroniques sociales de France» 1967, vol. 1, p. 71); «los hombres, con la ayuda de su justa razón, deben gobernarse correctamente» (*ibíd.*); se otorga un lugar preponderante a la educación. Encontramos ahí la descripción de una sociedad comunista ideal en la que se han puesto en común todos los medios de producción: «Todo nuestro territorio, con sus minas subterráneas y sus construcciones superiores, no forma más que un *Dominio*, que es nuestro dominio social. Todos los bienes muebles de los asociados, en unión con todos los productos de la Tierra y de la industria, componen un solo *Capital* social.» (*ibíd.*); «Este dominio y este capital sociales pertenecen indivisiblemente al Pueblo, que los cultiva y los explota en común, que los administra por sí mismo o por sus mandatarios, y que participa igualmente de todos los

productos.» (*ibíd.*, p. 72); el consumo es común según las necesidades de cada uno: a más dinero, más comercio, y los pagos se hacen en especie. «A todos se nos alimenta y viste, se nos da habitación y mobiliaje con el capital social, y todos somos iguales.» Cabet, *Le Voyage en Icarie*, citado en Jacqueline Russ, *Les précurseurs de Marx*, Ed. Bordas, p. 150). En cuanto a la comida, hay listas de alimentos permitidos o prohibidos, los horarios de comidas son los mismos para todos, todos almuerzan o cenan según las normas. «Todas las casas de las ciudades son absolutamente semejantes en el interior» (*ibíd.*); «La República o sea la Comunidad determina anualmente todos los objetos que es menester producir o fabricar» (*ibíd.*); «Icaria funciona como una única y vasta máquina» (*ibíd.*); todos se levantan a la vez y el toque de queda a la vez; la profesión de los escritores o poetas está totalmente regulada: el futuro autor se somete a exámenes especiales y recibe formación durante varios años. «todos nuestros ciudadanos, están obligados a velar acerca de la ejecución de las Leyes, y a perseguir o denunciar los delitos que en su presencia se cometan.» (*ibíd.*, p. 151).

El egoísmo debe desaparecer para que el hombre recobre su estado natural. Cabet prevé una «fase de transición»: se trata, en el espacio de medio siglo, de establecer una desigualdad decreciente; se mantendrá temporalmente el derecho a la propiedad y el trabajo seguirá siendo libre, no obligatorio (la «liberación del trabajo» consiste en hacerlo obligatorio), pero una asignación presupuestaria, fijada en el 45% del presupuesto, deberá garantizar el derecho al trabajo, se introducirá un salario mínimo, se gravarán los productos de primera necesidad (ley del máximo) y eximirán de impuestos, y se introducirá un impuesto progresivo.

«La utopía de Cabet es, en muchos sentidos, un verdadero paradigma. Reúne y sintetiza todas las características de la futura existencia de la comunidad. Profético, amenazador, casi alucinante a veces, anuncia las grandes desviaciones, el confinamiento de la comunidad sujeta al Estado y a la Ley. [...] un mundo de planificación integral». (Russ, *op. cit.*, pp. 148 y 149). «Lo negativo ha desaparecido de la realidad. [...] La historicidad está muerta. [...] El diario único contiene el hecho crudo, el real, el registro.» (Russ, *op. cit.*). La Hermandad exige la desaparición del individuo y de la Libertad: «Es cierto, sin embargo, que la libertad hoy en día es una pasión universal y ardiente. Pero, ¿no es un exceso, un error, un prejuicio cuya causa puede ser conocida y que puede ser corregida y curada? (Cabet, en Russ). «La idea de la comunidad en Icaria: una terapia de esta pasión morbosa representada por la libertad. La fraternidad, el amor, la comunión disuelven la fuerza de la negatividad individual, la libertad como poder subjetivo de decir no. La libertad, el tiempo, la historia y la vida se esfuman de Icaria. Subiste la comunión abstracta y muerta.» (Russ, p. 152). Proudhon comentará: «Según esto, no se concibe por qué en Icaria existiría más de un hombre, más de un par, que serían el buen Icar o el señor Cabet y su mujer. ¿Para qué sirve todo ese pueblo? ¿A qué viene esa repetición interminable de muñecos tallados y vestidos del mismo modo?» (Proudhon, *Filosofía de la miseria*). Es cierto que, en muchos sentidos, lo más aterrador de este paraíso en la Tierra es que uno descubre en ella la sociedad actual.

Hay que volver a los *Manuscritos de 1844* para comprender cómo el hegelianismo crítico y el humanismo feuerbachiano de los jóvenes filósofos alemanes instalados en París harán estallar este comunismo (Marx cita explícitamente a Cabet como representante de este «comunismo grosero») produciendo al mismo tiempo una superación que, en su crítica al «comunismo grosero», indica *en sí mismo* su propio impasse:

«... el dominio de la propiedad material es tan grande frente a él («el comunismo en su primera forma» —Marx—, N. del A.) que él quiere aniquilar todo lo que no es susceptible de ser poseído por todos como *propiedad privada*; quiere prescindir de forma violenta del talento, etc.» (Marx, N. del A.). La *posesión* física inmediata representa para él la finalidad única de la vida y de la existencia; el destino del obrero no es superado, sino extendido a todos los hombres: la relación de la propiedad privada continúa siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas [...] el mundo todo de la riqueza es decir, de la esencia objetiva *del* hombre sale de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado para entrar en la relación de la prostitución universal con la comunidad. Este comunismo, al negar por completo la personalidad del hombre, es justamente la expresión lógica de la propiedad privado, que es esta negación. [...] Lo poco que esta superación de la propiedad privada tiene de verdadera apropiación lo prueba justamente la negación abstracta de todo el mundo de la educación y de la civilización, el regreso a la *antinatural* simplicidad del hombre pobre y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado hasta ella. La comunidad es sólo una comunidad de *trabajo* y de la igualdad del *salario* que paga el capital común: la *comunidad* como capitalista general. Ambos términos de la relación son elevados a una generalidad *imaginaria*: el *trabajo* (la relación entre la no propiedad y la propiedad, N. del A.) se elevan a una generalidad figurativa, el trabajo se convierte en la determinación en la que se coloca cada uno, capital la universalidad y el poder reconocido de la comunidad. [...] La primera superación positiva de la propiedad privada, el comunismo *grosero*, no es por tanto más que una *forma de mostrarse* la vileza de la propiedad privada que se quiere instaurar como *comunidad positiva*.» (*Manuscritos de 1844*, pp. 141-142-143). Después de criticar el «comunismo grosero» que se presenta sólo como «generalización de la propiedad privada», Marx expone la naturaleza del comunismo completo. La conocemos: es la «*apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social* es decir humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente [...] Es el enigma resuelto de la historia y se conoce como esta solución.» (*Manuscritos de 1844*, Alianza Editorial, p. 143). Con esta última frase, que es un elemento necesario de la crítica del «comunismo grosero» y de la exposición de lo que *debe ser* el comunismo completo, siempre se introduce el mismo virus en la definición de este último: la historia como mediación de la superación de la oposición entre lo humano y lo inhumano.

Este *virus* es la historia, la historia de la economía, la historia de la propiedad, lo que Marx denominará poco después el hombre como «el conjunto de las relaciones sociales». «El movimiento entero de la historia es, por ello, [...] el verdadero acto de procreación de este comunismo [...] el nacimiento de su existencia empírica [...]. Mientras tanto, aquel comunismo aún incompleto busca en las figuras históricas opuestas a la propiedad privada, en lo existente, una prueba en su favor, arrancando momentos particulares del movimiento [...] presentándolos como pruebas de su florecimiento histórico pleno, con lo que demuestra que la parte inmensamente mayor de este movimiento contradice sus afirmaciones y que, si ha sido ya una vez, su ser *pasado* contradice precisamente su pretensión a la *esencia*. Es fácil ver la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la *propiedad privada*, en la Economía.» (*Manuscritos de 1844*, p.

144). Al indicar dónde hay que buscar la prueba de la realización de la esencia del hombre como hombre social, esta misma esencia queda socavada desde dentro, como dejarán claro, menos de un año después, las *Tesis sobre Feuerbach*. Cuando Marx, durante estos pocos años, critica este «primer» comunismo, cuando combate abiertamente este comunismo como «comunismo grosero», cuando encuentra la solución en el estudio de la realidad social y de la evolución económica, arruina al mismo tiempo la «solución» muy provisional que había concebido como «comunismo completo». Lo más interesante es que arruina este «comunismo completo» recurriendo a lo que le había hecho falta para descalificar al «comunismo grosero»: la esencia del hombre como comunidad en la que debe consistir el movimiento de la historia, pero que, al historizarse, ya no puede ser una esencia. El comunismo humanista, que se expresa a través de todas las «aboliciones» de lo que separa al hombre de su naturaleza de ser social, no es, en su enunciado mismo, más que una transición inestable, incluso en *La ideología alemana* donde, como veremos, todo está entrelazado. Si Feuerbach no es lo suficientemente dialéctico, si es necesario historizar, la historización y la dialéctica no dejarán de hacer estragos en el comunismo filosófico.

Las aventuras de la dialéctica

Durante los años 1842-1844, las aventuras de la dialéctica de Moses Hess, Bauer, Proudhon, Stirner, Weitling, Bakunin y Marx son la forma más general de los efectos de la desestabilización interna del comunismo filosófico y del virus que ya contiene. Aquí tocamos un punto delicado del comunismo filosófico y del ser genérico: el de la oposición polar pérdida total/retorno a sí, punto muy delicado que nunca se vincula a la problemática de conjunto. Se trata de la renovación de la dialéctica hegeliana por parte de sus jóvenes herederos de izquierda, Marx incluido (momentáneamente). Esta renovación puede ser llamada «la actitud *negativista*».

Sobre Moses Hess, Auguste Cornu (*Carlos Marx-Federico Engels*, t. 2, p. 36) informa de esta conversación con Mevissen (uno de los burgueses liberales fundadores de la *Gaceta renana*).

Mevissen: «Pienso, además, que la tendencia de la *Gaceta renana* es demasiado negativa. Lo positivo debe hallarse siempre en la base de lo negativo, porque la negación pura no es sino el vacío absoluto.»

Hess: «No. Lo esencial es la negación. Es necesario destruir para que las cosas puedan entrar en movimiento; por ello mismo, lo negativo incluye lo positivo.»

Para Bruno Bauer, la Idea Absoluta de Hegel se identifica con el movimiento de la autoconciencia (en *La fenomenología del Espíritu*, la conciencia es superación constante, negación). La autoconciencia es la acción del yo que disuelve perpetuamente lo real (la renovación de la dialéctica hegeliana sólo deja subsistir aquí al yo de Fichte, en su primer estado, frente al mundo).

En Proudhon, más allá de la caricatura del lado «bueno» y «malo», la dialéctica de la contradicción se presenta de manera que las antinomias no se resuelven: «No busquemos una salida a las contradicciones que nos presionan; no hay salida.» (Proudhon, *Carnets*, p. 133, Ed. Rivière). El proceso dialéctico es una interacción de fuerzas antagónicas y principios antitéticos. No existe reconciliación definitiva. Proudhon se opone a cualquier filosofía afirmativa y unitaria en la que las contradicciones se resuelvan en un «fin de la historia»; no hay «síntesis hegeliana».

Para Proudhon, el vicio fundamental de la dialéctica hegeliana es que tiene tres términos: sólo existen dos, un movimiento que renace perpetuamente de la contradicción perpetua de los elementos. La negatividad es irreductible a cualquier otra cosa. Que Proudhon se confunda en sus categorías puramente antitéticas y que no sepa cómo ponerlas en marcha, como demuestra Marx en *Miseria de la filosofía* (páginas 120 a 126), es otra historia (*vid.* también Marx: carta a Annenkov, 28 de diciembre de 1846).

Weitling convierte la «actitud negativista» en una estrategia revolucionaria. Aunque su prédica se dirigía sobre todo a los artesanos, desde sus primeros escritos había depositado su confianza en las fuerzas del lumpenproletariado y los marginados. En 1843, defendió claramente (provocando la desconfianza y la oposición de la *Liga de los Justos*) la idea de que había que recurrir a un ejército de veinte mil ladrones, el único capaz de luchar eficazmente para lograr la igualdad social y acabar con la propiedad privada. Sólo los excluidos radicales están en posición de derrocar el orden social. Los ladrones y los desclasados son la pulsión misma de la negatividad.

Bakunin, en 1842, en el artículo ya citado (*La reacción en Alemania*) protesta contra cualquier dialéctica de compromiso entre el mundo existente y la revolución. No se trata aquí de compromiso político, de una especie de reformismo socialdemócrata adelantado a su época, sino de la negativa a considerar la revolución como resultado del desarrollo contradictorio del mundo existente, de la revolución como negación que incluye lo positivo: el mundo actual. La revolución, argumenta Bakunin, sólo es válida en la medida en que sea una negación verdadera, sin compromiso. «Remitía a los conciliadores a la lógica de Hegel, a las leyes de Solón» (Venturi, *op. cit.*, p. 158). Y el artículo termina con la famosa frase ya citada: «La pasión por la destrucción es también la pasión creativa.»

Bakunin conoció a Marx en Bruselas en 1845. La descripción que hace, en una carta, del «medio marxista» de Bruselas es sorprendente: «Vanidad, malevolencia, chismes, fanfarronería en teoría y pusilanimidad en la práctica —disertaciones sobre la vida, la acción y la sencillez, y ausencia completa de vida, de acción y de sencillez—, coqueterías repugnantes con los obreros más instruidos y locuaces. Según ellos, Feuerbach es un burgués, y el epíteto de burgués es repetido hasta la saciedad por gentes que no son de pies a cabeza más que burgueses de ciudad provinciana; en una palabra, tontería y mentira, mentira y tontería. En una sociedad semejante no hay medio de respirar libremente. Me mantengo alejado de ellos y he declarado claramente que no iré a su unión comunista de artesanos, y que no quisiera tener nada que ver con esa sociedad.» Cuando se lee, en su correspondencia de la época, lo que Marx y Engels pensaban de la mayoría de sus compañeros —Hess, Herwegh, Ewerbeck, Bernays...— el juicio de Bakunin no parece desprovisto de perspicacia. Lo fundamental de esta discrepancia «personal» reside en el rumbo diferente que Bakunin traza a partir de la necesidad misma de superar la simple oposición polar que había constituido el comunismo filosófico, respondiendo, como Marx, a la cuestión de la actividad práctica. Para Marx, el comunismo como superación de una contradicción interna de esta sociedad va acompañado de la aceptación de las categorías y del modo de vida de la misma y tiene que pasar por todos los compromisos del ascenso del proletariado en el interior de esta sociedad.

Podría estudiarse la perpetuación de estas posiciones fundamentales de Bakunin frente a la evolución de Marx a partir de 1846-1847. La vemos reaparecer en su oposición en el seno de la Primera Internacional (*cfr.* TC 12, pp. 23-26), pero ese no es el

objeto de este texto. Nos limitaremos a citar un extracto de los *Escritos contra Marx* (1872): «Hay en Italia eso que falta en otros países: una juventud ardiente, enérgica, totalmente desplazada, sin carrera, sin salida. [...] Por flor del proletariado entiendo, sobre todo esa gran masa, esos millones de ignorantes, desheredados, miserables y analfabetas que los señores Marx y Engels pretenden someter al régimen paternal de un gobierno muy fuerte, sin duda para su propia salvación, así como todos los gobiernos se han establecido, como sabemos, sólo en interés de las masas. Por flor del proletariado entiendo precisamente esta carne de gobierno eterna, esta gran canalla popular que, al estar casi virgen de toda civilización burguesa, lleva en su seno, en sus pasiones, en sus instintos, en sus aspiraciones, en todas las necesidades y miserias de su posición colectiva, todas las semillas del socialismo del futuro, y que por sí sola es lo suficientemente poderosa hoy como para inaugurar y hacer triunfar la revolución social.»

¿Y Marx? Entre 1843 y 1844, Marx pasará de la dialéctica a dos tiempos a la de cuatro tiempos, lo que, de hecho, denota la misma dificultad con la dialéctica hegeliana. Las cuestiones sobre la dialéctica planteadas en la *Crítica del derecho político de Hegel* (también conocida como la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* o *Manuscrito de Kreuznach*) son relativamente conocidas; las planteadas en los *Manuscritos de 1844* lo son mucho menos.

En 1843, en la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Marx propuso la teoría de los «extremos reales», una «dualidad de esencia», en el sentido de que su oposición no implicaría en modo alguno que cada uno sea *su otro* en relación con el otro, quedando excluida así la idea misma de mediación y síntesis: «El término medio es un “hierro de madera”, la oposición camuflada entre generalidad y singularidad.» (Marx, Ed. Biblioteca Nueva, p. 166). Aquí se condena la dialéctica hegeliana como una búsqueda de la conciliación, un obstáculo para la intensificación de la contradicción en los extremos. El problema al que se enfrenta Marx es que los dos términos, radicalmente exteriores el uno al otro, están sin embargo llamados a entrar en lucha, en una lucha necesaria. La concepción de los «opuestos reales» se enfrenta a una paradoja: rechaza la «unidad de los opuestos», afirmando al mismo tiempo la necesidad de la lucha entre elementos absolutamente heterogéneos y por tanto indiferentes entre sí. No son los ejemplos proporcionados por Marx los que pueden iluminarnos (polo/no polo; no humano/género humano...). Sin embargo, Marx no se detiene en esta paradoja: la supresión de la mediación como existencia particular es sólo el primer punto. A continuación, un segundo punto: *la esencia no es unidad, en el sentido de conciliación*; es contradicción, «contradicción esencial». La destrucción de la existencia particular de la mediación no significa la desaparición de toda comunidad entre los elementos que se enfrentan en la contradicción. Estos elementos constituyen una misma esencia, ya no unida y conciliadora, sino contradictoria. *Es el objeto el que está en contradicción consigo mismo a través de la contradicción de sus elementos*⁴. ¿Qué es este objeto? Aquí se trata precisamente del Estado prusiano, pero más en general es la sociedad actual.

⁴ Este es el punto más importante para entender lo que es una contradicción. Es la contradicción del objeto consigo mismo a través de la contradicción de sus elementos lo que produce la superación del objeto contradictorio. En el modo de producción capitalista, es así como la contradicción entre proletariado y capital produce su superación, es así como la regla de juego puede conducir a la abolición del juego y de los jugadores.

En 1843 Marx no concibe la contradicción en la esencia de la cosa como *constituyente* de la cosa misma (el capital es contradictorio, vive y prospera como contradicción) sino como la actualización de su irrealidad virtual. La contradicción no es más que la desaparición de lo contradictorio; no es el proceso que plantea la cosa por sí misma, es sólo el mandato que se le hace a la cosa de «salir de la historia» (es el mismo enfoque que, en la *Introducción de 1843*, hace decir a Marx que el proletariado es, como clase, la disolución de la sociedad —la vieja sociedad— planteando así, inmediatamente, la imposibilidad del capitalismo). La contradicción, en el caso del Estado prusiano estudiado en el texto de 1843, se sitúa explícitamente entre la realidad de la sociedad civil y la irrealidad del poder del príncipe. Mientras los dos coexistan, la ilusión es calificada por Marx como efectiva, es decir, real, pero si la contradicción se manifiesta, la irrealidad se manifiesta inmediatamente: «el rey está desnudo». En esta contradicción en dos tiempos, el ámbito de la contradicción no se capta como lo que reúne mediante su existencia para sí. Este ámbito no posee realidad propia. La existencia de la contradicción que lleva dentro simplemente lo aniquila, no le confiere la positividad de su existencia. En general, este tipo de dialéctica es la de la realidad y su inversión (alienación); la tarea del pensamiento, de la «crítica», de la filosofía, es desvelar la irrealidad de la inversión, pero tal tarea puede delegarse en la «práctica» sin que la problemática cambie fundamentalmente. «Mostramos al mundo por qué lucha realmente», escribió Marx a Ruge al mismo tiempo que escribía la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*.

Marx ha definido una dialéctica y una concepción de la contradicción que ya no son las de Hegel. Una dialéctica «negativa»: lo existente no es más que la contradicción entre su realidad y su ilusión (inversión) efectiva. «Mientras *de hecho* las Cortes y la Corona coincidan, se lleven bien, la *ilusión* de su unidad *esencial* será *real*, es decir *eficaz*. Por el contrario, en cuanto a esta ilusión le toque mostrar su verdad con hechos, se convertirá en la mentira consciente y ridícula.» (Biblioteca Nueva, p. 176). Hasta el momento de esta «ridiculez», permanecemos en «la *ilusión establecida de la unidad del Estado político consigo mismo*» [...], que «consiste en partir de esta *unidad* como principio *material*» (Biblioteca Nueva, p. 176). Lo mismo ocurre con toda la vida social: una oposición polar entre lo humano y lo inhumano. Una oposición que contiene todas las «aboliciones» como retorno del sujeto a sí mismo, como recuperación de la esencia del hombre por sí mismo. Es la realización concreta de la humanidad. El resultado de la abolición se halla en relación necesaria con lo que es suprimido porque lo que se suprime no es sino la inversión de la realidad ya existente que hacía posible la existencia de la inversión. Una inversión que se presentaba *ilusoriamente* como lo positivo. Lo negativo (aquello mediante lo que hay abolición: la esencia humana) es en realidad ya lo positivo, es negativo sólo en tanto positividad que se desconoce (*cfr.* Carta a Ruge). Esta dialéctica de lo negativo (dialéctica a dos tiempos) es la dialéctica de las «aboliciones», que son el retorno a la verdadera naturaleza humana ya existente pero invertida. La esencia humana sólo puede funcionar como concepto dentro de una oposición (el concepto de modo de producción hará saltar todo eso por los aires), verdadero versus falso: verdadera naturaleza humana versus falsa comunidad, esencia humana versus su pérdida, dialéctica de la inversión de la pérdida en recuperación total porque la pérdida es, de hecho, irreal en tanto inversión de la naturaleza verdadera.

Toda la labor de Marx durante estos años 1843-1846 consiste en dar a todos estos conceptos los contenidos concretos que ellos mismos reclaman a través de su propia

problemática, pero entonces es todo el sistema el que queda desestabilizado y se derrumba cuando la definición del concepto indica precisamente que el concepto no es adecuado a su definición, o más bien que su definición lo torna obsoleto.

La dialéctica a dos tiempos, entre 1843 y 1844, pasó por aventuras que la transformaron en una dialéctica a cuatro tiempos. La dialéctica a dos tiempos se estructura de la siguiente manera: la verdadera naturaleza humana alienada (la sociedad existente no tiene ninguna positividad intrínseca e inherente) — la negación de la alienación de la esencia del hombre (retorno a sí mismo). El mundo está a la espera de una revelación y de su portador.

La dialéctica a cuatro tiempos presente en los *Manuscritos de 1844* es la forma desarrollada de la anterior: a) la esencia humana; b) su pérdida o negación; c) la negación de la negación (comunismo); d) el humanismo positivo, lo positivo fundado en sí mismo. La «gran acción de Feuerbach» frente a la dialéctica hegeliana es, entre otras cosas, haber opuesto «a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto, lo positivo que descansa sobre sí mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo. [...] La posición o autoafirmación y autoconfirmación que está implícita en la negación de la negación es concebida como una *posición* no segura aún de sí misma, lastrada por ello de su contrario, dudosa de sí misma y por ello necesitada de prueba, que no se prueba, pues, a sí misma mediante su existencia; como una posición inconfesada y a la que, por ello, se le contrapone, directa e inmediatamente, la posición sensorialmente cierta, fundamentada en sí misma.» (*Manuscritos de 1844*, pp. 184-185). En una nota a este extracto del Tercer Manuscrito, Marx señala un «error» de Feuerbach: «Feuerbach concibe aún la negación de la negación, el concepto concreto, como el pensamiento que se supera a sí mismo en el pensamiento y que, en cuanto pensamiento, quiere ser inmediatamente intuición, naturaleza, realidad.» El «error» de Feuerbach acerca de la negación de la negación le lleva a la necesidad de un cuarto término, un cuarto momento: el de lo concreto como lo positivo fundamentado en sí mismo. Sin embargo, aunque Marx elimine el «error» de Feuerbach, es decir, aunque la negación de la negación y todo el proceso no tenga lugar en el Pensamiento, Marx conserva la necesidad del cuarto momento, el de lo positivo fundado en sí mismo. Toda la crítica de la *aufhebung* hegeliana constituye el hilo conductor del tercer manuscrito. En tanto superación/conservación, la superación hegeliana no es la verdadera superación, es la negación ligada aún a aquello que la precede, todavía lastrada de su contrario. Es un momento, considerado inevitable en aquel entonces por Marx (y al que volverá en la *Crítica del programa de Gotha* con la fase inferior del comunismo), pero que no es un proceso acabado. «Él (el socialismo) comienza con la *conciencia sensible, teórica y práctica*, del hombre y la naturaleza como *esencia*. Es *autoconciencia positiva* del hombre, no mediada ya por la superación de la Religión, del mismo modo que la *vida real* es la realidad positiva del hombre, no mediada ya por la superación de la propiedad privada, el *comunismo*. El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento *real* necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en si no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana.» (*Manuscritos de 1844*, Alianza Editorial, p. 156). En este pasaje, el «socialismo» es, como Marx lo define en otra parte de los *Manuscritos*, el «humanismo real», la solución real a los enigmas de la historia; el comunismo es la negación relacionada, «todavía lastrada de su contrario». La abolición

no es inmediatamente positiva por sí misma. «Si caracterizamos aún el *comunismo* mismo (porque es negación de la negación, apropiación de la esencia humana que se media a sí misma a través de la negación de la propiedad privada, por ello todavía no como la posición *verdadera*, que parte de sí misma, sino más bien como la posición que parte de la propiedad privada).» [...] «Para superar la propiedad privada basta el comunismo pensado, para superar la propiedad privada real se requiere una acción comunista *real*. La historia la aportará y aquel movimiento, que ya conocemos en *pensamiento* como un movimiento que se supera a sí mismo, atravesará en la realidad un proceso muy duro y muy extenso. Debemos considerar, sin embargo, como un verdadero y real progreso el que nosotros hayamos conseguido de antemano conciencia tanto de la limitación como de la finalidad del movimiento histórico; y una conciencia que lo sobrepasa.» (*Manuscritos de 1844*, p. 164).

Tras este párrafo se encuentra el famoso pasaje de los *Manuscritos* sobre la reunión de los obreros comunistas (p. 165) que Marx insertó casi idénticamente en una carta a Feuerbach en el verano de 1944. Este pasaje, citado a menudo para adornar los textos teóricos con un lirismo de buena ley que haga vibrar al obrero humanista y *bon vivant* que duerme en todo teórico comunista, en realidad nunca se entiende como lo que es: un cuento filosófico. Ya hemos dicho que se trata de un *détournement* del párrafo 258 de los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel, pero hay más. Este párrafo sobre la reunión de los trabajadores comunistas tiene dos partes: primero, los trabajadores se reúnen por «propaganda» y «doctrina»; segundo, por la «necesidad de la sociedad» que se ha convertido en la meta en tanto «fraternidad humana». El primer momento remite a la abolición de la propiedad privada, al necesario medio plazo, el segundo a lo positivo que existe para sí mismo: «el verdadero humanismo». Marx asistió, desde luego, a algunas reuniones de obreros comunistas parisinos, pero quien habla aquí no es un testigo, sino un dialéctico feuerbachiano. Esta narración, que parece romper el curso de la escritura filosófica y dotarla de un efecto de realidad, en realidad viene perfectamente a cuento como exposición filosófica.

El tema del «humanismo positivo» es la coronación del comunismo filosófico, en el que la historia se representa como la sucesión de las etapas de la humanidad. En él puede haber historia, pero es especulativa: al criticar «la expresión *abstracta, lógica, especulativa*, del movimiento de la historia» en Hegel, Marx concluye que este movimiento de la historia «no es aún historia *real* del hombre como sujeto presupuesto (el subrayado es nuestro, «presunto sujeto», es la traducción de Papaioannou, Ed. 10/18)» (*Manuscritos de 1844*, Alianza Editorial, p. 185). La necesidad del cuarto tiempo radica en este movimiento especulativo de *realización*. Si la historia de la alienación produce algo, el carácter especulativo de esta producción se afirma en el hecho de que debe consumarse en algo que está al margen de su producción, al margen de su relación con lo abolido, y que se refiere, por tanto, a algo suprahistórico: «El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, (aquí el comunismo no es más que la primera etapa después de la abolición de la propiedad privada) la forma de la sociedad humana.» (p. 156) El objetivo real ya no depende de la contradicción histórica; está más allá de ésta, no depende de la negación de la sociedad actual, es decir, del proceso histórico, y Marx dice que conocemos *ya* la necesidad de esta última etapa a través del pensamiento.

En medio de todo este trabajo de crítica de la dialéctica hegeliana que pretende superarla de manera aún especulativa, mediante este cuarto momento que va más allá de la *aufhebung*, encontramos esta otra frase, también citada a menudo: «El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o como hombre *enajenado*.» (p. 190). El trabajo alienado o la alienación de la esencia del hombre son sólo momentos de la identidad en sí del trabajo y sus objetos, del hombre y sus fuerzas exteriorizadas, en curso de devenir identidad para sí. La pérdida es sólo una forma de la identidad, su devenir necesario para encontrarse a sí mismo (he ahí toda la limitación del concepto de alienación). A diferencia de todos los análisis de *El capital* o de los *Grundrisse* en los que encontramos estas expresiones de alienación del trabajo o de su producto, aquí el punto de partida no es una relación social, sino un sujeto (el hombre) escindido en su identidad consigo mismo. Es por eso que el trabajo está *destinado a ser abolido*. El trabajo no existe sino para producir su abolición. Sin embargo, aunque el proceso general de la dialéctica siga siendo una metafísica de la historia en la que cada época no existe sino para que pueda existir la siguiente, el cambio de sujeto (de la «autoconciencia» al «hombre concreto») hace que ya no sea posible admitir la negación de la negación, lo positivo, como restablecimiento, como restauración. El paso de la autoconciencia al hombre concreto trastorna el movimiento dialéctico de la negación de la negación. Mientras la historia concreta («profana» como dice Marx en *La sagrada familia*) sea duplicada por una historia abstracta, la negación de la negación es el restablecimiento del primer término. Ahora bien, la historia real no puede repetirse, no puede restablecerse. El «hombre alienado» no puede ser el sujeto de la restauración del mismo modo que podía serlo la «autoconciencia» para la que «el *objeto* de la *conciencia* no es otra cosa que la *autoconciencia*» (p. 191). Además, también está claro que la coseidad, por tanto, no tiene nada de *independiente*, de *esencial*, frente a la autoconciencia, sino una simple creación, algo *puesto* por ella, y lo puesto, en lugar de afirmarse a sí mismo, es sólo una afirmación del acto de poner, que por un momento fija su energía como producto y, *en apariencia* —pero sólo por un momento— le asigna un ser independiente, real. Es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado y provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales, tenga *objetos* reales, *naturales*, de su ser, así como que su autoenajenación sea el establecimiento de un mundo *real*, objetivo, pero bajo la forma de *la exterioridad*, es decir, no perteneciente a su ser y dominándolo.» (p. 193).

Al pasar de la «autoconciencia» al «hombre concreto», Marx se enfrenta a un problema formidable. Por un lado, hay un sujeto que se ha escindido y que por tanto ha de encontrarse de nuevo a sí mismo, pues el objeto de su alienación es su esencia («La relación *real*, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí como un ser genérico general, es decir, como ser humano, sólo es posible merced a que realmente exterioriza todas sus *fuerzas genéricas*», p. 190); por otro lado, su alienación pone un mundo objetivo real, una exterioridad que no pertenece a su esencia como «hombre alienado», como «hombre concreto». Esta contradicción absoluta tendrá que ser resuelta en dos etapas. En relación con el «hombre concreto», el «hombre alienado», no puede haber retorno a uno mismo porque la exterioridad no es su simple «ponerse» a sí mismo. Esta primera etapa es el «comunismo», la generalización de la propiedad, la negación de la negación lastrada todavía por aquello que niega, que por lo demás Marx denomina «comunismo grosero». Sólo sobre esta base puede manifestarse lo positivo que existe para sí, lo que siempre ha existido (el hombre como ser genérico

que exterioriza sus fuerzas, que se comporta ante ellas como con objetos que le pertenecen, «lo que, a su vez, sólo es posible de entrada en la forma del extrañamiento» - p. 132) pero para alcanzar sus fines necesitaba el término medio de la negación para restaurar la esencia del hombre que siempre ha existido. En ese momento, Marx se desmarca metodológicamente de Hegel, para quien: «la negación de la negación, de acuerdo con el aspecto positivo en ella implícito, como lo verdadero y único positivo y, de acuerdo con el aspecto negativo también implícito, como el único acto verdadero y acto de autoafirmación de todo ser.» (Alianza, p. 185). La autoafirmación de cada ser ya no coincide con la negación de la negación. Al pasar de la «autoconciencia» al «hombre concreto», los conceptos de «esencia del hombre» y «trabajo alienado» funcionan como una meta-teoría que engloba las situaciones reales; el sistema queda desestabilizado desde dentro; los días de estos conceptos están contados. El trabajo como «*devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación», y por tanto *destinado* a ser abolido simplemente por la dialéctica de la esencia del hombre, queda, de hecho, en el mismo momento en que se enuncia la proposición, relegado a esta meta-teoría que el análisis concreto de las situaciones concretas está en vías de hacer estallar.

Entonces, ¿qué sucedió entre la dialéctica a dos tiempos de 1843-principios de 1844 y la dialéctica a cuatro tiempos de los *Manuscritos* (verano de 1844)? El encuentro con el movimiento obrero. Este último, todavía sujeto puramente filosófico en la *Introducción de 1843* o inexistente en *Sobre la cuestión judía*, adquirió empirismo, realidad (en el sentido más banal del término), como quien va madurando. Este encuentro no fue fortuito, pero sus efectos no pudieron hacerse sentir hasta que no hubo tenido lugar. Durante todo el año 1844, el movimiento obrero real actúa como un virus dentro del comunismo filosófico; primero adopta su código genético, se adhiere a todas sus células y destruye sus defensas. La enfermedad llega a su punto culminante con las *Glosas marginales* sobre los tejedores silesianos. Ya no se trata del proletariado en general (de «la clase que no es una clase de la sociedad», etc.) sino del estudio de una lucha singular. Será preciso hablar *teóricamente* del proletariado tal cual existe, no como la filosofía lo ha construido y con el que, en aquel entonces y para su desgracia, ésta no podía sino toparse. Este enfrentamiento necesario es el que transforma la simple oposición polar de la dialéctica a dos tiempos en su forma desarrollada de dialéctica a cuatro tiempos. Los términos de la oposición polar deben descomponerse para tener en cuenta, dentro de cada uno de ellos, las oposiciones reales que contienen. La verdadera naturaleza alienada sigue siendo la verdadera naturaleza *alienada*, pero es el «hombre alienado» y la «exterioridad que es real». La negación de la alienación de la naturaleza verdadera es un retorno a sí mismo, pero es el retorno a la objetividad, a la generalización de la propiedad, al término medio del humanismo positivo, que es la única positividad fundada en sí misma. En el mismo momento en que el sistema parece ser perfecto, en tanto sistema filosófico se hipostasias como un meta-sistema que oculta las verdaderas contradicciones de la sociedad y su resolución efectiva en actos en ese momento.

La teoría de la revolución comunista ha evolucionado hasta ahora bajo las formas más diversas, pero siempre como programatismo o *pre-programatismo*. Por esta razón, Hegel siempre ha sido su lado oscuro, porque la noción de contradicción que le dejó como legado implicaba la unidad orgánica y la implicación recíproca de los términos de una contradicción. Había que explicarse constantemente con Hegel. Para el programatismo, que aspira a la abolición del capital y a la afirmación del proletariado

como clase dominante, a la emancipación del trabajo, hace falta que exista una diferencia absoluta entre, por un lado, la alteridad y la existencia autónoma de los opuestos y, por otro, la totalidad en forma del modo de producción, de ahí el objetivismo y la *Economía*. Lo que era inadmisibles era la simultaneidad de la alteridad de los opuestos y considerar esta alteridad como surgida de la división antagónica del Todo (particularización). Eso era inadmisibles porque entonces la abolición de este Todo es la de sus partes. Esto significa simplemente que no es posible mantenerse en una problemática programática (la revolución como afirmación y toma del poder por el proletariado) y aceptar la noción de contradicción y, a la inversa, que la noción de contradicción llevada a término de manera consecuente nos lleva más allá del programatismo.

El aspecto esencial que cabe recordar aquí es que la contradicción es la contradicción esencial de una totalidad que existe a través de la alteridad de sus términos. Esta contradicción constituye el sistema capitalista como sistema, es su razón de ser, su dinámica y su confirmación (frente a todas las visiones de contradicción de los años 1830 y principios de la década de 1840, en las cuales la contradicción es inmediata o virtualmente la desaparición de lo que existe: que sea inmediata o virtual viene a ser lo mismo, lo que no existe no tiene sustancia en relación con la contradicción). Esta contradicción es, además, la contradicción de una relación social y no la de un sujeto o un sistema lógico que siempre existe en su plenitud (humano/inhumano). La contradicción entre proletariado y capital es la existencia del modo de producción capitalista, su razón de ser y el proceso de su caducidad, el curso necesario de su superación (lucha de clases). Cosa que Marx, dentro de la visión objetivista del programatismo (la lucha del proletariado que no hace sino ejecutar la sentencia que el capital habría pronunciado contra sí mismo), declaró de la siguiente manera: «Una gran cantidad de formas antitéticas de la unidad social, cuyo carácter antitético, sin embargo, no puede ser nunca hecho estallar a través de una metamorfosis pacífica. Por otra parte, si la sociedad tal cual es no contuviera, ocultas, las condiciones materiales de producción y de circulación para una sociedad sin clases, todas las tentativas de hacerla estallar serían otras tantas quijotadas.» (*Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, vol. 1, p. 87). Estas no son *condiciones*, sino el contenido y la razón de ser del curso *inmediato* de la lucha de clases; la lucha de clases es su propia «condición».

En los dos años que precedieron a la revolución de 1848 y sobre todo inmediatamente después de ella, para Marx, el comunismo ya no es, siquiera virtualmente, un término de la contradicción de la realidad presente, sino su resultado, su consecuencia, un resultado necesario, pero no un término de la contradicción. Lo único que a Marx le interesa de ahora en adelante es el resultado de la evolución histórica. Lo negativo incluye la afirmación (Marx) pero no es irreductible a nada más, y existe por sí mismo en o más bien *frente a* el mundo existente (Bakunin). Esta evolución filosófica, en sí misma resultado de la evidencia, ineludible tras las revoluciones de 1848 y su fracaso, de la clase obrera como *clase del modo de producción capitalista*, tuvo efectos prácticos inmediatos: la ruptura en el seno de la *Liga de los Comunistas* con la tendencia de Schapper y Willich: no se persigue una práctica supuestamente revolucionaria en lo inmediato cualesquiera que sean las circunstancias (*cfr. Revelaciones sobre el proceso de los comunistas de Colonia*) porque no existe una

naturaleza comunista de la clase; ésta sólo es comunista como movimiento y como resultado de las contradicciones del modo de producción capitalista.

A veces, en los artículos de la *Nueva gaceta renana* de 1848, la introducción de la mediación de la historia en la simple oposición (inmediata) humanidad/inhumanidad llega a ser caricaturesca: «¿Y le reprochará Bakunin a los norteamericanos una “guerra de conquista”, que por cierto propina un rudo golpe a su teoría basada en “la justicia y la humanidad”, pero que fue llevada a cabo única y exclusivamente en beneficio de la civilización? ¿O acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos, que no sabían qué hacer con ella? [...] La “independencia” de algunos españoles en California y Tejas sufrirá con ello, tal vez; la “justicia” y otros principios morales quizás sean vulnerados aquí y allá, pero, ¿qué importa esto frente a tales hechos histórico-universales?» (Engels, 15 de febrero de 1849). Desde entonces, los norteamericanos han sabido corregir de su pereza a los mexicanos.

El movimiento obrero: finalización y descalificación del comunismo filosófico

Marx y Engels a menudo presentaron *a posteriori* esta época teórica y política como el paso del movimiento obrero de la búsqueda de la realización de algún sistema utópico a la «participación consciente en el proceso histórico de la revolución social que se está desarrollando ante nuestros ojos». Pero *La ideología alemana* no representa el abandono, ya sea para felicitarse o para lamentarlo, de la «dimensión utópica» de la teoría del comunismo, por la sencilla razón de que nunca hubo en ella utopía alguna. A veces se hace referencia a ciertos pasajes de *La ideología alemana* y en especial a textos anteriores so pretexto de querer salvar o restaurar una necesaria dimensión utópica de la teoría del comunismo que ésta habría perdido después. Ahora bien, el proceso teórico que se estaba produciendo en este período no era el paso de la «utopía» a la «ciencia», sino el proceso contradictorio *interno de autodesestabilización del comunismo filosófico a medida que responde a sus propias preguntas y se completa a sí mismo*.

La utopía sería una concepción del «comunismo» que no se dedujera del desarrollo del capitalismo. De hecho, se deduce tanto del desarrollo del capitalismo como el «socialismo científico». La utopía no designa una dimensión de la teoría del comunismo más o menos viva según las épocas. Sólo puede utilizarse este término para designar un cierto corpus teórico históricamente delimitado, es decir, para designar algo que estamos acostumbrados a designar así; se trata pura y simplemente de una denominación convencional, nunca de un concepto teórico. Se formuló como concepto teórico sólo para denigrar a todos aquellos que pudieran oponerse a la aceptación socialdemócrata del ascenso de la clase dentro del modo de producción capitalista, cosa que comenzó con la *Liga de los Comunistas*. La utopía, en lo que a ella se refiere y en el sentido de corpus teórico, se deduce absolutamente del desarrollo capitalista. El falansterio y el universo cerrado del confinamiento del obrero de las salinas de Arc y Senan en el Doubs son, en efecto, las dos caras (no tan distintas) de la misma época del nacimiento del trabajo industrial, de la creación voluntaria de un nuevo espacio comunitario. De forma un poco provocadora, podríamos decir que todas las construcciones utópicas responden a esa novedad radical que es la manufactura: un universo físicamente delimitado de trabajo cooperativo que responde a una voluntad y a un pensamiento «superiores». La utopía se disuelve al reconocer en el proletariado a su

«soporte» (en el sentido simple de la designación acordada de un corpus teórico): Moses Hess, Weitling y, por supuesto, Owen. Y este soporte tenía que ser reconocido porque la «utopía» era también la «propiedad social» y a veces hasta con unos acentos «totalitarios» (Cabet) de los que no habría renegado el «padrecito de los pueblos». Este «soporte» de la utopía se presenta al mismo tiempo en su brutal realidad; está organizado y teorizado por los herederos de los babouvistas, por Flora Tristán y otros (cfr. Jacques Rancière, *La parole ouvrière*, Ed. 10/18).

No fue el rechazo de la utopía lo que «modificó» la comprensión que Marx y Engels tenían del comunismo. Pensar cosa semejante sería tener la concepción de la utopía establecida en los años 1846-1847, la que creó y popularizó la socialdemocracia alemana: la independencia de la superación de las condiciones existentes en relación con el «movimiento que supera y anula las condiciones existentes». No se puede concebir la utopía como la socialdemocracia y al mismo tiempo dotarla de una significación positiva. La independencia de la utopía en relación con las condiciones objetivas de la lucha de clases no era ni más ni menos relativa que lo que fue calificado de «socialismo científico»; era diferente en una época diferente. La utopía no es más imaginativa que las medidas preconizadas por el *Manifiesto Comunista* o la *Crítica del programa de Gotha*. No hay ninguna utopía que salvar, salvo que diéramos por bueno lo que el socialismo científico dice sobre ella y sobre sí mismo.

Lo que se presentó, muchos años después, como un abandono de la utopía, existía en el conjunto constituido por *La ideología alemana* y la *práctica política de Marx y Engels de aquel entonces* como respuesta a las propias preguntas de este comunismo y la respuesta que suscitan esas mismas preguntas mediante la discrepancia entre, por un lado, las preguntas y los conceptos y, por otro, las definiciones o determinaciones de los conceptos. Marx y Engels, a través de la historia y del movimiento obrero realmente existente, siguen respondiendo a las preguntas del comunismo filosófico, pero con respuestas (la historia y el movimiento obrero realmente existente y organizado) que las descalifican. Su práctica, más que un elemento de sus respuestas, es el verdadero contenido *teórico* de esas respuestas. A partir de finales de 1845, Marx y Engels destruyen el comunismo filosófico: el de la esencia del hombre como «comunidad» o «conjunto de las relaciones sociales». No obstante, aun así, todavía no están haciendo sino indicar el camino a seguir. Cuando en las *Tesis sobre Feuerbach*, por ejemplo, Marx define la esencia del hombre como «conjunto de las relaciones sociales» (Tesis VI), da a un concepto una definición que destruye el concepto que se trata de definir, que lo designa como inadecuado a su «definición». Si la esencia del hombre es el conjunto de las relaciones sociales, no hay esencia del hombre. Fundamentalmente, un comunismo semejante sólo podría quedar contradicho por la pregunta que implica, la pregunta ideológica por excelencia: ¿cuál es el origen de la separación, de la alienación?

La «esencia real» de este «proletariado real» que obliga a la filosofía de los jóvenes hegelianos a reconocer a su sujeto, la conduce a su propia destrucción como filosofía de la humanidad (que como tal contiene todas las «aboliciones»: Dinero, Trabajo, Estado, Religión). Obligada a reconocer a su sujeto y al sujeto mismo a la vez, puesto que éste se impone muy concretamente en la sociedad, abandona su conclusión filosófica y *la teoría se convierte en programa* (1847-1848).

Alrededor de 1830, en Francia, patria del comunismo igualitario, la clase obrera seguía dominada en general por los gremios y sus divisiones (lo que, diez años más tarde, constituirá tanto la base como los límites de la acción de Flora Tristán). En

Alemania, patria del comunismo filosófico, la revolución industrial estaba en sus inicios y la práctica totalidad de los trabajadores seguían involucrados en un proceso de trabajo artesanal. En Gran Bretaña, patria de las primeras organizaciones de masas, donde la gran industria está despegando, el proletariado, lejos de ser esa clase que «no es de este mundo», lucha por su integración política y por la defensa del salario.

En Francia, algunas profesiones disputan a otras, consideradas «inferiores», el derecho a formar asociaciones. Además de las rivalidades entre profesiones, también hay que añadir rivalidades entre regiones, muy importantes en la medida en que, según la región de origen, en una misma profesión se aceptan tarifas más altas o más bajas. La formación de una clase obrera nacional sólo tuvo lugar bajo la Tercera República, con los primeros «derechos» y su corolario: la aparición del «inmigrante». Rivalidades entre generaciones: los «aspirantes» suelen ser objeto de vejaciones por parte de sus «mayores». En sus *Mémoires d'un compagnon*, Agricol Perdiguier habla de un «ambiente de intolerancia y fanatismo». Incluso si institucionalmente los gremios eran *ilegales*, en el Congreso de Burdeos del 5 de noviembre de 1821, los delegados de veintitrés profesiones trataron de poner fin a las rivalidades y las trifulcas, pero los debates no tuvieron éxito: cada profesión y cada rito de cada una de ellas consideró los «privilegios» de su situación como no negociables.

Los gremios comenzaron a declinar seriamente en torno a 1840. La rivalidad entre «jóvenes» y «antiguos» esterilizó el reclutamiento, pero, sobre todo, el trastorno técnico introducido por la mecanización los debilitó irreversiblemente (salvo en la albañilería). En Lyon, de 1836 a 1846, el número de oficiales se redujo a la mitad. En 1830, a partir de una disidencia de «jóvenes», apareció un nuevo «gremio» que, de hecho, ya no tenía nada que ver con las antiguas asociaciones: la *Société de l'Union des Travailleurs du Tour de France*, fundada por jóvenes cerrajeros de Toulon. En esta Sociedad, ya no había ritos ni misterios, y sobre todo no había distinciones entre miembros según su profesión. La nueva asociación se extendió rápidamente. Se ocupaba de la colocación laboral, de la ayuda mutua en caso de desempleo o enfermedad y de la formación profesional. Las «oficinas privadas» prefiguraban a las «federaciones de oficio»; una «oficina central», con sede en Lyon, desempeñaba un papel de coordinación y de dirección. Será la precursora de la organización sindical, e incluía además actividades del estilo de la Bolsa de Trabajo.

Durante la década de 1820, los trabajadores de ciertas profesiones (carpinteros, hojalateros, orfebres, etc.) crearon «Sociedades de Ayuda Mutua». Estas «Sociedades», según el caso, cubrían los riesgos de enfermedad y pagaban anualidades para la jubilación, cubrían los gastos de entierro, sufragaban ayudas a las viudas, prestaban dinero a la gente de provincias que llegaba a París y pagaban compensaciones por el «desempleo involuntario». En 1823, había ciento sesenta mutuas en París con once mil miembros. Bajo la Restauración, esta «clase obrera organizada» no se confundía con las «clases peligrosas» (*cfr.* Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses*). Los empleados de las imprentas eran los mejor organizados, seguidos por los empleados cualificados de otras profesiones: orfebres, sombrereros, constructores y marroquinos. Sin embargo, había algunas mutuas de seguros obreras: las de los descargadores de hierro y los peones de la construcción de l'île Louviers. No había mutuas de seguros para los asalariados que trabajaban en las fábricas y en la naciente gran industria; las mutuas se ocupaban de asalariados que trabajaban en condiciones aún próximas a la artesanía. Este marco de trabajo explica por qué las mutuas de una

misma profesión, pero originadas en diferentes localidades, sólo se federaban de manera muy excepcional.

Alrededor de 1840, en Francia había más de dos mil mutuas, pero los trabajadores que se afiliaban a ellas sólo representaban a una ínfima minoría del proletariado. En Lyon, «capital del mutualismo», en 1842, setenta y una sociedades profesionales agrupaban a un total de menos de tres mil cotizantes.

Hasta 1848, las *cooperativas obreras de producción* eran escasas (la teoría de las cooperativas fue formulada por Buchez en 1831 y popularizada por el periódico obrero *l'Atelier*). En 1831, encontramos la de los carpinteros parisinos, en 1834 la de los «Bijoutiers en doré», y en 1841 la de los «Rubaniers de Saint-Etienne». En 1833, los sastres parisinos en huelga crearon una cantina y formaron una cooperativa obrera de producción para asegurarse el trabajo durante su huelga: compitieron con los patronos vendiendo a precio de coste, pero el taller fue cerrado enseguida por la policía. Después de 1848, estas asociaciones proliferaron. Había seiscientas en 1849: los albañiles, los hojalateros, los sombrereros parisinos (2.250 miembros), etc. En general fueron un fracaso. La suerte de la mayoría de ellas quedó sellada a raíz de los acontecimientos políticos posteriores a las jornadas de junio; las demás fueron víctimas de la situación económica o de las «indiscreciones» de algunos de sus miembros. No olvidemos, en este panorama de mutuas y cooperativas, las que estuvieron relacionadas con la fiebre del oro que se desató entre el proletariado parisino a partir de 1849: «la California», «la Colmena de Oro», «el Bretón» y «la Unión Fraternal». En agosto de 1849, el gobierno aprobó una lotería cuyos beneficios iban a destinarse a «transportar gratuitamente a California a cinco mil emigrantes demasiado pobres para hacer la travesía». Fue Alejandro Dumas hijo quien redactó el folleto publicitario: «Los sueños de oro han sustituido a los sueños socialistas entre el proletariado parisino» (Marx, citado sin otra referencia, en Michel Le Bris, *La Fièvre de l'or*, Ed. Gallimard). «[...] pura estafa que es característica exclusiva de los franceses y de los chinos» (Marx, *Las luchas de clases en Francia*). Sin embargo, muy pronto se hizo evidente que era el prefecto de policía Carlier quien decidía las salidas. Se trataba de deshacerse de los jóvenes alistados en febrero de 1848 en la Guardia Nacional bajo el nombre de «Guardias Móviles» (a los que Marx calificó como «lumpenproletariado» en *Las luchas de clases en Francia*) que habían sido utilizados para reprimir la insurrección de junio y que se habían vuelto extremadamente bulliciosos (cfr. Marx, *Las luchas de clases en Francia*). Durante unos meses, en las concesiones de California volvió a verse el espíritu comunitario de 1848.

La constitución de estas asociaciones se produjo en medio de varias oleadas de agitación obrera y de conflictos laborales. En 1825, aprovechando varios años de prosperidad industrial, los trabajadores trataron de obtener aumentos salariales. Se produjeron grandes huelgas en Marsella, Rouen y Thiers. En Rouen, frente a los hilanderos, un «patrón combativo» rechazó el aumento concedido por todos los demás y la huelga se convirtió en una revuelta: se incendiaron edificios, intervinieron las tropas, se intercambiaron disparos, murió un gendarme, se dictó una sentencia de muerte y hubo varias condenas a trabajos forzados.

Tras la revolución de 1830, que estalló en una época de desempleo y miseria, los obreros instaron al nuevo gobierno a intervenir contra el desempleo. En París, cuatrocientos guarnicioneros-chapistas presentaron una petición al prefecto de policía y *exigieron a los oficiales que no prefirieran a ellos trabajadores extranjeros*. En Grenoble, doscientos albañiles exigieron que *los trabajadores ajenos a la ciudad,*

especialmente los saboyanos, fueran expulsados. El gobierno multiplicó las obras públicas. Contra el desempleo, en 1831, los obreros de la imprenta de París rompieron las prensas mecánicas; en Burdeos, quinientos obreros armados con hachas irrumpieron en los talleres y rompieron las sierras mecánicas; la misma acción tuvo lugar entre los carpinteros de Le Havre; en Montmartre, la tropa tuvo que intervenir contra mil quinientos obreros textiles que estaban rompiendo las máquinas para cortar chales. Los conflictos por la reducción de la jornada laboral se saldaron con fracasos (cerrajeros de París, hilanderos de Rouen...). En 1831 estalló la huelga de los canuts de Lyon por los salarios de los obreros y las «tarifas» de los jefes de taller. El 25 de octubre, tras una reunión organizada por el prefecto, los fabricantes y los responsables de los talleres acordaron una nueva «tarifa». Sin embargo, una minoría de fabricantes (104 de 1.400) amenazó con cerrar y se negó a aplicarla. El ministro de Comercio ordenó al prefecto que declarara que «la tarifa no tiene fuerza de ley y sólo es un compromiso de honor». A finales de noviembre, las mutuas de seguros, que reunían a todos los jefes de taller, organizaron una manifestación que fue reprimida por la Guardia Nacional, compuesta principalmente por fabricantes, pero muchos jefes de taller, que también eran miembros de la Guardia Nacional, estaban armados. Los trabajadores se procuraron armas, lo que provocó un motín: «Vivir trabajando o morir luchando». Más de veinte mil trabajadores de todas las profesiones participaron en la batalla. El 22 de noviembre, la insurrección se había enseñoreado de Lyon. Los insurgentes no sabían qué hacer con su victoria y quisieron mantener el carácter puramente profesional del conflicto. El ejército se apoderó de nuevo de la ciudad y la tarifa fue derogada. Casimir Périer, presidente del Consejo, declaró: «Los trabajadores deben saber que para ellos no hay otro remedio que la paciencia y la resignación.» Después de los años 1825 y 1830-1831, la agitación obrera llegó de nuevo a su punto máximo en torno a 1840. En 1840, París vive un ambiente de huelga general. En 1840, Proudhon estimaba en ciento cincuenta mil los obreros sin trabajo en París. Los principales motivos de reivindicación eran: la duración de la jornada de trabajo, el uso de la libreta de trabajo por parte de los maestros, y el regateo desenfrenado en las industrias de la construcción y la ebanistería. En mayo de 1840, los jóvenes sastres excluyeron a ciertos maestros, que se vieron obligados a conceder aumentos salariales. El conflicto cobró impulso en torno a la cuestión de la libreta. La huelga se generalizó. Los sastres se apoyaron en las contribuciones de los sastres de provincias y en las de los tipógrafos parisinos. Los maestros capitularon y el trabajo se reanudó en agosto. Los fabricantes de papel pintado tomaron el relevo con la cuestión de la libreta, y después lo hicieron los zapateros en torno a los salarios. Luego vinieron la huelga y las violentísimas manifestaciones de los canteros, carpinteros y carpinteros contra el regateo. En el mismo momento, los carreteros y cerrajeros exigieron la reducción de la jornada laboral y los hilanderos de algodón pidieron supervisar un solo telar en lugar de tres. Después fueron los encuadernadores, curtidores, curtidurías, trabajadores de la curtiduría, calceteros y terratenientes los que se declararon en huelga. Se instalaron dos regimientos en París. A partir de septiembre, la represión fue severa.

En 1844, los tejedores de Lodève y los mineros de Rive-de-Gier se declararon en huelga por reivindicaciones salariales (el periódico *La Réforme*, que comparó estas huelgas con los disturbios de Silesia, es la fuente del texto de Ruge que suscitó la famosa respuesta de Marx). Tras la huelga de los mineros en Rive-de-Gier, la prohibición de las coaliciones obreras fue ratificada por los tribunales. Los «cabecillas» fueron condenados y se prohibió toda solidaridad.

Para concluir este brevísimo panorama de los años 1830-1840 en Francia: se libraron luchas reivindicativas defensivas y ofensivas; se creía en el poder organizador del trabajo y en su valor liberador, que eran, cuando existía, el horizonte ideológico de las luchas obreras. Sin ese fundamento, Louis Blanc, Buchez y Cabet jamás habrían existido. Durante la década de 1840, no hubo concentraciones obreras significativas en las que no hubiera un grupo de obreros icarianos, y *L'Atelier*, periódico exclusivamente obrero de amplia difusión, defendía las tesis de Buchez acerca de las cooperativas obreras de producción y, si combatía las «ideas comunistas», era porque estaba en contra del «expolio» y la «violencia». Las ideas de Proudhon sobre el mutualismo y el crédito eran debatidas en los círculos obreros. En una carta a Marx del 18 de septiembre de 1846, Engels se refiere a una reunión de carpinteros parisinos en la que se debatió el proyecto de Proudhon para que «*todos los proletarios se hallen ocupados, todas las fuerzas productivas que haya en el país sean compradas y los capitales que se encuentren en manos de los burgueses hayan perdido el poder de disposición sobre el trabajo y la posibilidad de obtener beneficios*». [...] Estas gentes se proponen, ni más ni menos, *comprar primero toda Francia*, y luego, tal vez también el resto del mundo, ni más ni menos, gracias a la economía del proletariado y renunciando a los beneficios y a los intereses de su capital. [...] Y aquí, los obreros, estos pobres necios (refiriéndome a los alemanes) creen todas estas idioteces, cuando ni siquiera pueden guardar en la bolsa ni seis *sous* para tomar un vaso de vino la noche de sus reuniones, ¡y se empeñan en comprar *toute la belle France!*»

La crítica del programatismo es la condición de la crítica del comunismo filosófico

«¿Qué es lo que te autoriza, en el curso inmediato de las luchas actuales, a decir lo que dices sobre la revolución y el comunismo?» Esta es la pregunta que se escucha actualmente en cuanto uno no se conforma con describir las luchas y quiere que sean lo más radicales posibles. Si los aplicásemos al discurso sobre el comunismo de 1843-1846, los criterios y los requerimientos empiristas exigidos hoy en día tan pronto como se aborda la cuestión de la revolución y del comunismo, cuestión que el actual discurso revolucionario oculta la mayoría de las veces, como si sus portadores fueran conscientes de la ruptura entre la implicación sindicalista radical —con la que se sienten satisfechos las más de las veces y de la que su discurso revolucionario no es sino el mero acompañamiento— y la revolución comunista, es decir, la abolición de todas las clases, tales afirmaciones (abolición del Estado, del Trabajo, del Dinero, etc.) se considerarían extravagantes. No podemos ignorar el hecho de que este comunismo no corresponde inmediatamente a ninguna de las luchas de clase de la época y que no busca de ninguna manera en ellas su justificación empírica.

Cuando intenta hacerlo hablando de luchas salariales reivindicativas, inmediatamente derrapa y se sale de su problemática. En el artículo «Esclavos negros y esclavos libres» (*Vorwärts* n° 58, 20 de julio de 1844), Georg Weber, pese a haber conocido a Marx en París y a estar muy influido por la redacción de los *Manuscritos de 1844*, introduce en la problemática del trabajo/comunidad/esencia humana un ligero cambio que desinfla el globo. «El trabajo siempre hunde al trabajador cada vez más en la miseria, [...] su propio trabajo es el veneno que lo hace perecer. No perece *a pesar de* su trabajo, sino *debido a* su trabajo.» A esto le sigue un argumento económico (aritmético) en el que Weber muestra que cuanto más trabaja el trabajador, más *baja el*

salario y más se empobrece aquél. La argumentación ya no es la de esencia humana, la alienación ni la objetivación. El trabajo mata al trabajador porque el salario no es lo suficientemente elevado y para Weber no puede serlo: «Trabaja, y cuanto más trabaja, más ve desaparecer la posibilidad misma de sobrevivir». Esto no impide a Weber declarar: «... el hombre nacido libre debe alienar su humanidad para asegurar miserablemente su existencia animal.» Esto tuvo consecuencias de gran alcance: Hegel y Feuerbach (y... los *Manuscritos de 1844*) quedan reducidos al nivel de la hoja de paga. La crítica del trabajo queda reducida a la del salario *y no la crítica del salario a la del trabajo (Manuscritos de 1844)*. El nacimiento del programatismo teórico es el proceso mismo de disolución del comunismo filosófico (Weber es médico, no domina la «Idea Alemana» que Ruge, Marx, Hess y algunos otros manejan a la perfección).

Algo semejante, el comunismo filosófico, no podía existir más que mediante el intento de conceptualizar la lucha obrera durante la conjunción histórica de tres fenómenos que hemos analizado: la culminación de la filosofía alemana, la decadencia del artesano y la identificación de la reivindicación social con la democracia (LA Revolución). Conceptualización que se reveló para sí misma como una quimera.

No puede haber una crítica del comunismo filosófico más que una vez llevada a cabo la crítica y la superación del programatismo. Sin esta última crítica y superación, la teoría del comunismo permanece en un eterno vaivén, en una oposición no resuelta entre la existencia y la acción del proletariado como clase y la necesaria abolición de las clases. La crítica del programatismo (afirmación de la clase, emancipación del trabajo) queda enclaustrada en las «sandeces feuerbachianas» (Daniel Joubert, *Marx versus Stirner*, Ed. L'Insomniaque) y la crítica de las «sandeces feuerbachianas» en el realismo soviético de los intereses proletarios que reorganizan el mundo: Rubel versus Althusser y viceversa.

La necesaria crítica conjunta del comunismo filosófico y del programatismo, en la que la condición de la crítica del primero es la superación de este último, nos remite a las circunstancias de la ruptura de Marx con el humanismo de Feuerbach, es decir, a Stirner. Fundamentalmente, el nacimiento del programatismo es el proceso mismo mediante el cual el comunismo filosófico se vuelve coherente, completándose a sí mismo como rompecabezas, desestabilizándose y viniéndose abajo. El comunismo filosófico es una mutación hasta el punto de ruptura, pero esta ruptura, como cualquier otra, no se produce por sí sola, sino que es provocada por un acontecimiento oportuno que puede existir en ese momento como evento de ruptura. Este acontecimiento oportuno fue la aparición de *El Único y su propiedad*.

Así pues, hubo un momento de ruptura en 1844, cuando Hess, Ruge y Marx se enfrentaron a la crítica devastadora de *El Único y su propiedad*. «El hombre es para el hombre el ser supremo.» (Marx, *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 1843),

Stirner demostró que el comunismo de los teóricos alemanes era sólo una forma particular del humanismo feuerbachiano y por tanto un avatar de la alienación religiosa: el Hombre no había hecho sino reemplazar a Dios. Stirner continúa: «En fin, habiéndose Dios convertido en el Hombre, es una preocupación que se levanta y la aurora de una nueva fe: la fe en la humanidad y la libertad. Al Dios del individuo sucede el Dios de todos “el Hombre”: “¡El grado supremo al que podemos aspirar es al de Hombre!” Pero como ninguno puede realizar completamente la idea de Hombre, el Hombre sigue siendo para el individuo un más allá sublime, un ser supremo inaccesible,

un Dios. Además, éste es el “verdadero Dios”, porque nos resulta perfectamente adecuado, siendo propiamente “nosotros mismos”; nosotros mismos, pero separado de nosotros y elevado por encima de nosotros.» (*El Único y su propiedad*, Libros de Anarres, p. 148). El ataque de Stirner se centra en la idea de Género, que Marx había tomado prestada a Feuerbach para dar un fundamento filosófico al comunismo. El ser genérico del hombre era el hombre reconciliado en el seno de la comunidad, una realidad por venir, la esencia realizada de una existencia alienada: «Stirner no tuvo dificultad en establecer que este hombre genérico era una nueva figura de lo divino y que la búsqueda comunista de su realización reproducía la moralidad ascética cristiana. Y, a propósito, había notado un pasaje de *La cuestión judía* donde Marx consideraba “el verdadero ser genérico” como un deber-ser (hablando del hombre de hoy, Marx escribe “... el hombre que todavía no es un verdadero ser genérico”, N. del A.). Moses Hess, volviendo sobre este detalle, sólo podía indignarse por la falta de altura moral del autor de *El Único*: «Un socialista quiso que nos convirtiéramos en verdaderos seres genéricos, aspirando a una sociedad en la que todos pudieran desarrollarse, poner en práctica y realizar sus cualidades humanas». Stirner no quiere saber nada de este hombre verdadero. Hess no había aprendido nada de la lectura de *El Único* y continuó defendiendo, acentuando su lado místico-moralista, el punto de vista de *Sobre la cuestión judía*. Rechazando tanto el egoísmo de la sociedad burguesa como la falsa universalidad del Estado, presentaba el futuro comunismo como la realización del ser genérico.» (Joubert, *op. cit.*, p. 45). Stirner le replica: «Hess no entiende nada más de lo que Marx había dicho anteriormente sobre los pequeños comerciantes y los derechos universales del Hombre (en los *Anales franco-alemanes*, por ejemplo); lo releva sin alcanzar, sin embargo, la habilidad y la perspicacia de su predecesor» (*Anticritique*, en *ibíd.*, p. 46).

Pero Marx, cuya contribución particular y fundamental al comunismo filosófico, como ya hemos visto, consistió en completarlo y hacerlo coherente, a costa de hacerlo derrumbarse, comprendió que tenía que abandonarlo todo, renegar por completo de esta filosofía para preservar lo esencial: el comunismo. Con los *Manuscritos de 1844*, Marx dio comienzo a sus lecturas y trabajos económicos, que habrían de proporcionar los verdaderos fundamentos de una alienación historizada, creyendo distinguirse así de la mera retórica y los juegos conceptuales de los demás «comunistas alemanes». Sin embargo, ya no existe nada general, ni el Hombre, ni la Idea, ni fines últimos que justifiquen y fundamenten ese comunismo. Si ya no existe el Hombre, ya no existe la alienación. No estamos afligidos por ninguna carencia y somos todos perfectos, dice Stirner, porque «Un hombre no es “llamado” a nada; no tiene más “deber” y “vocación” que lo tienen una planta o un animal. [...] No tiene vocación o misión que cumplir...». (*El Único...*, p. 332). Para Stirner, estar alienado no es haber perdido algo que ahora se me ha vuelto ajeno y me domina, es encontrarse en posición de recibir. Lo que nos hace ajenos a nosotros mismos no es lo que se nos quita, sino lo que se nos quiere dar. Sacerdotes, políticos y filósofos quieren nuestro bien porque quieren que estemos necesitados; todos piden respeto y deferencia a las verdades y la felicidad que ellos se encargan de procurarnos.

«Hay que “dejar a un lado la filosofía”, hay que saltar fuera de ella y afrontar como un hombre sencillo y corriente el estudio de la realidad [...]. Entre la filosofía y el estudio del mundo real media la misma relación que entre el onanismo y el amor sexual.» (*La ideología alemana*, p. 273). El precio a pagar para escapar de Stirner es el empirismo;

La ideología alemana da lugar a una «oleada de “stirnerismo”» (Hervé-Marie Forrest, *Marx au miroir de Stirner*, Ed. Le Sycomore) tal que la única manera de criticar a Stirner consiste en devolverle sus propias críticas: es el último filósofo.

Marx desarrolla una teoría del «ver»; bastaría con observar la realidad para descubrirla. «Por lo demás, en esta concepción de las cosas (el «materialismo práctico», N. del A.) tal y como realmente son y han acaecido, todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple...» (*La ideología alemana*, p. 55) así pues, es preciso encontrar una base, un comienzo: «Las premisas de las que partimos no son bases arbitrarias, dogmas; son bases reales que sólo pueden ser abstraídas en la imaginación. Son los verdaderos individuos, su acción y sus condiciones materiales de existencia, las que han encontrado preparadas, así como las que nacen de su propia acción. Por lo tanto, estas bases son verificables por medios puramente empíricos. «La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales» (*ibíd.*). «La “concepción” feuerbachiana [...] dice “el hombre” en vez de los “hombres históricos reales”» (*ibíd.*, p. 46). Se trata de liberarse radicalmente de la especulación y de lo imaginario, de volver al «modelo real», hasta el punto de que cualquier concepto se vuelve sospechoso.

Una «oleada de “stirnerismo”» que toma por sorpresa al propio Stirner: el *Único*, lo singular, la ausencia de una razón de ser y de presuposición, se convierten en aquello que define lo real. La «unicidad» de lo real es la respuesta de Marx a Stirner, quien, de este modo, lo integra y lo devuelve (lo reconduce) a la antigua familia de filósofos. Marx proclama la «unicidad» de lo real, es decir, su ausencia de presuposición. Siguiendo el hilo de *La ideología alemana*, podemos parodiar la primera y la última frase de la *Introducción* de *El Único*: «He fundado lo real en nada»; «Nada está, para lo real, por encima de lo real». Es el propio Stirner, pues, quien se encuentra amenazado por su propia argumentación: es el crítico, el destructor de todas las ideas, pero ello se debe a que no ha dejado de considerar «que la historia ideal produzca la historia material» (*La ideología alemana*, p. 152). Marx historiza lo que Stirner consideraba trascendente: el Estado, la ley, la religión, los pensamientos, etc. (*La ideología alemana*, p. 160). Si la historia de las ideas y las propias ideas son especulaciones, entonces no poseen una historia propia. El origen de la ideología se puede rastrear en la historia. Rastrear el devenir de lo empírico en ideología es hacer la historia material de la división del trabajo. La distinción entre realidad e ideología remite entonces a una distinción existente en la realidad: «La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente.» (*ibíd.*, p. 32).

¿Todos los conceptos se vuelven sospechosos? En realidad, no: «Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real (*ibíd.*, p. 27). «y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no

vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. [...]. Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. [...]. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres.» (*ibíd.*). Esos «resultados más generales» serán descritos en la *Introducción de 1857* como nociones que sólo sirven para «ahorrarnos repeticiones», pero ¿acaso no es aquí la crítica del «ver», de la creencia en la comprensión como «lectura de libros abiertos» lo que nos importa? Lo que nos importa es la naturaleza de estos «conceptos a lo sumo». Estos «compendios de los resultados generales» sólo pueden brotar de un terreno: la actividad material. La «sustancia», la «conciencia de sí mismo» se reducen al «mayor o menor desarrollo de la industria» (*ibíd.*, p. 47). La crítica de la ideología, la «ola de stirnerismo» que lo barre todo, valida los conceptos resultantes de esta crítica: trabajo, producción, fuerzas productivas, clases, división del trabajo, etc. En resumen, Marx, al darle la vuelta a Stirner, constituye el único campo de conceptos legítimos: la economía. A partir de ahora, no hará falta (y no se podrá) hablar más que de eso. Este campo tiene su sujeto, su señor, su ídolo, aquel que lo crea todo y al que todo debe reducirse y, en consecuencia, también la definición de los hombres reales: el trabajo.

«Nuestra igualdad, o lo que nos hace iguales, consiste en que yo, tu, todos nosotros, actuamos o trabajamos para los demás. Dicho de otro modo, si somos iguales es porque cada uno de nosotros es un trabajador. [...]. Sin embargo, el trabajo (a pesar del desprecio que la burguesía nos tiene) constituye nuestro único valor; el trabajador es lo mejor de nosotros y si tenemos alguna importancia en el mundo es como trabajadores. [...] Pero hoy, que cada cual tiene en sí una humanidad que cultivar, relegar al hombre a un trabajo de máquina no tiene más que un nombre: esclavitud.» (Stirner, *El Único y su propiedad*, Libros de Anarres, pp. 123-124).

«Si el comunista ve en ustedes hombres y hermanos, ésa es sólo su manera de ver de los domingos; los demás días de la semana no los considera en modo alguno como unos hombres más, sino como trabajadores humanos u hombres que trabajan. [...] Si ustedes fuesen holgazanes, no reconocería en ustedes al hombre, vería hombres perezosos a los que corregir de su pereza y catequizar para convertirlos a la *creencia* de que el trabajo es el destino y la vocación del hombre. [...] La burguesía hacía la producción libre, el comunismo obliga a la producción y no admite más que a los *productores artesanos*.» (*ibíd.*)

«El principio del trabajo suprime, evidentemente, el del azar y el de la competencia. Pero tiene igualmente como efecto mantener al trabajador en ese sentimiento de que lo esencial en él es el trabajador desprendido de todo egoísmo. El trabajador se somete a la supremacía de una sociedad de trabajadores, de la misma manera que el burgués aceptaba sin objeción la competencia.» (*ibíd.*, p. 127)

«En la sociedad humana que nos promete el humanista no hay evidentemente lugar para lo que cada uno de nosotros tenemos de particular y nada que sea “privado” tiene valor. Así se completa el ciclo del liberalismo; su buen principio es el hombre y la libertad humana, su principio malo es el egoísta y todo lo que es privado; allí está su dios, aquí su diablo.» (*ibíd.*, p. 132)

«Por eso, el liberalismo humanista afirma: ¿Se quiere el trabajo? Perfectamente, nosotros lo queremos también, pero lo queremos completo. No buscamos un medio de tener descansos, sino que pretendemos encontrar en él la plena satisfacción. Deseamos el trabajo porque él es nuestra autorrealización. [...] Sólo honra al hombre el trabajo humano y consciente que no tiene un fin egoísta, sino que tiene por fin al Hombre, la expansión de las energías humanas, de tal modo que habría que decir: “laboro ergo sum”, es decir, “trabajo, luego, soy” hombre. [...] El trabajador, tal como lo concibe el humanista, no tiene nada de egoísta, porque no produce para individuos, ni para sí mismo, ni para otros; su satisfacción no tiende a la satisfacción de necesidades privadas, sino que tiene por fin la Humanidad y su progreso.» (*ibíd.*, pp. 135-136)

Para integrar a Stirner había que abolir el trabajo, pero sólo porque el trabajo era ya *la Universalidad* que contenía la actividad humana como manifestación de sí; ya era en sí la abolición del capitalismo dentro del capitalismo (ver más adelante acerca de la abolición del trabajo en *La ideología alemana*). No podía haber comunismo en él sin el movimiento contradictorio de la clase obrera dentro del modo de producción capitalista, y mientras el comunismo no fuese expresa y prácticamente la abolición de la propia clase obrera, la clase obrera es el trabajo como Comunidad de los Hombres en potencia, hasta llegar a su abolición como «manifestación de sí». Por supuesto, en *La ideología alemana* se hace referencia varias veces a la «abolición del trabajo», pero como veremos en el próximo capítulo, esa referencia es tan ambigua que al mismo tiempo que Marx y Engels escriben este libro, el fundamento mismo de su actividad militante consiste en mostrar que esa «abolición del trabajo» no es otra cosa que su emancipación. Un año después de la redacción de *La ideología alemana*, la «abolición del trabajo» se había *invertido* explícitamente en «emancipación del trabajo» (Engels, texto preparatorio para la redacción del *Manifiesto*), porque la «abolición del trabajo» era la *emancipación del proletariado*, y la emancipación del proletariado había sido definida explícitamente como su existencia actual, como su acción en la sociedad actual.

Stirner había entendido perfectamente el movimiento del comunismo filosófico, que lo llevaba a convertir al trabajo en el nuevo ídolo, una nueva deidad que dotaba de un nuevo contenido al Hombre. Lo que no había comprendido era que, al hacerlo, el comunismo filosófico estaba labrando su propia ruina. Había captado el movimiento, pero no la ruptura que suponía. Para él, el movimiento seguía siendo un movimiento de ideas, un movimiento teórico, cuando lo que efectuaba este movimiento en el seno del comunismo filosófico era el movimiento obrero real que, convertido de entrada en un momento del comunismo filosófico, lo excedía, lo desestabilizaba, lo remitía al pasado en el momento en que lo llevaba a su culminación. Stirner comprende que el comunismo filosófico conduce al Trabajo, pero no comprende que este es su proceso de disolución, porque es un proceso que incluye el reconocimiento de su sujeto empírico: la clase obrera en acción. La «abolición del trabajo» de *La ideología alemana* es ante todo la realización del proletariado; ahora bien, de todos modos, Stirner se había equivocado: esta realización histórico-dialéctica del trabajo ya no es un comunismo filosófico.

«Ya en los *Anales franco-alemanes*, en la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y en *La cuestión judía*, se indicaba esta evolución. Y como esto se hizo, por aquel entonces, todavía en el plano de la fraseología filosófica, los términos filosóficos tradicionales que en dichos trabajos se deslizaban, tales como los de “esencia humana”, “género”, etc., dieron a los teóricos alemanes el deseado pie para desconocer y tergiversar el sentido real del razonamiento, creyendo que se trataba, una vez más, de

una nueva manera de usar sus desgastadas levitas teóricas.» (Marx, *La ideología alemana*, p. 268-269). Mala fe e ilusión retrospectiva se disputan aquí el primer puesto (esos teóricos alemanes eran aquellos cuya colaboración buscó Marx y el «género» aquello que agradeció a Feuerbach por haberle dado al comunismo como fundamento filosófico), pero también evocan una verdadera desestabilización teórica dentro de las palabras mismas de esta teoría. Ante el ataque de Stirner, Marx se vio obligado a dar una forma teórica radical a la ruptura a la que conduce el proceso en curso del comunismo filosófico. Es el hecho de que Stirner no vea la ruptura entre el comunismo filosófico y la subsunción de la Humanidad bajo el Trabajo destinado a convertirse en «manifestación de sí» lo que impone a Marx llevarla a cabo de esta manera. El programatismo reproducirá incesantemente su origen filosófico: «el género humano», «la humanidad», «el hombre, el capital máspreciado», «todo para el hombre».

El 19 de noviembre de 1844, Engels escribió a Marx: «El principio del noble Stirner es el egoísmo de Bentham, sólo que en su caso desarrollado por una parte con mayor consecuencia y, por otra, con menor. Con mayor consecuencia porque Stirner sitúa al individuo, en tanto que ateo, por encima de Dios o incluso como ente último, mientras que Bentham deja todavía a Dios por encima de todo en una neblinosa lejanía... Menos consecuente es Stirner en tanto que desearía evitar la reconstrucción de la sociedad disuelta en átomos, como propone Bentham, pero no lo consigue. Este egoísmo no es más que la esencia llevada a conciencia de la sociedad de hoy, la última cosa que la sociedad de hoy puede decir contra nosotros, la punta afilada de cualquier teoría que se mueva dentro de la estupidez corriente. Pero por esto mismo la cosa es importante, más importante de como, por ejemplo, la ve Hess. No debemos arrinconarla, sino explotarla precisamente como perfecta expresión de la locura corriente y, operando en ella una inversión, seguir construyendo encima. Este egoísmo está tan llevado al extremo, es tan loco y al mismo tiempo tan consciente de sí que, en su unilateralidad, no puede sostenerse un solo momento, sino que debe convertirse inmediatamente en comunismo. ¡Esto es lo que debemos responder a nuestro hombre! En segundo lugar, hay que decirle que el corazón humano es desinteresado inmediatamente de su egoísmo y que, por tanto, termina llegando a las conclusiones que combate. Estas pocas banalidades son suficientes para refutar la estrechez de esta concepción. Pero también debemos adoptar lo que tiene de verdadero este principio. Y es cierto aquí, en todo caso, que nosotros debemos en primer lugar convertir una cosa en nuestra, propia, egoísta, antes de poder hacer algo por ella: que nosotros, por consiguiente, en este sentido, e incluso prescindiendo de eventuales esperanzas materiales, somos comunistas también por egoísmo, y por egoísmo queremos ser hombres, no simples individuos. O, por decirlo de otro modo: Stirner tiene razón cuando rechaza el “hombre” de Feuerbach, por lo menos el de la Esencia del cristianismo; el “hombre” de Feuerbach está derivado de Dios, Feuerbach ha llegado de Dios al “hombre”, y así el “hombre” es coronado por una aureola teológica de abstracción. El auténtico camino para llegar al “hombre” es el camino inverso. Nosotros debemos partir del yo, del individuo empírico, corpóreo; pero no para permanecer pegados a él, como le sucede a Stirner sino para auparnos de allí al hombre. Mientras no tenga al hombre empírico como base, el “hombre” sigue siendo una figura fantasmal. En resumen, debemos tomar el empirismo y el materialismo como punto de partida si queremos que nuestros pensamientos y especialmente nuestro hombre se conviertan en una realidad verdadera. [...]. Pero si el individuo de carne y hueso es la auténtica base, el auténtico punto de partida para nuestro “hombre”,

también evidentemente el egoísmo –no sólo, naturalmente, el egoísmo stirneriano del intelecto, sino también el egoísmo del corazón– es el punto de partida para nuestro amor por los hombres; de no ser así, permanecería suspendido en el aire.»

¿Por qué Marx no se conformó simplemente, como preconizaba Engels, con «invertir a Stirner»? Porque había que integrarlo. En *La ideología alemana*, Marx hace suya la crítica del Hombre y lo esencial de *El Único* pasó a *La ideología alemana* (el *San Max* fue escrito antes que el *Feuerbach*); ya no se trataba más que de *los hombres* y desde ahí ya no se trataba de «elevarse gradualmente hacia el Hombre» (Engels). La solución prevista por Engels sacrificaba el comunismo en un punto esencial: la clase obrera. «Invertir» a Stirner a la manera de Engels equivalía a renunciar a la concepción del comunismo como el movimiento real, actual y efectivo de la clase obrera dentro del modo de producción capitalista, es decir, a la lucha del trabajo contra el capital. El comunismo no es una «causa» que el individuo «hace suya», sino «el movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual». La solución de Engels permanecía completamente dentro del marco del comunismo filosófico, cuando éste último ya había llegado a su punto de ruptura.

Se trataba de rechazar el *egoísmo* tanto como el *Género* o el *Hombre* como punto de partida. Ya en *La sagrada familia*, en contra de la posición de Bauer sobre la necesidad de que el Estado mantenga la cohesión de los diversos átomos egoístas, Marx afirma: «En rigor y hablando en un sentido prosaico, los miembros de la sociedad burguesa no son átomos. [...] El individuo egoísta de la sociedad burguesa puede, en su representación insensible y en su abstracción sin vida, inflarse hasta convertirse en *átomo*, es decir, en un ente bienaventurado, carente de relaciones y de necesidades, que se basta a sí mismo y está dotado de *absoluta plenitud*. Pero la desdichada *realidad sensible* hace caso omiso de su representación; cada uno de sus sentidos le obliga a creer en el sentido del mundo y de los individuos fuera de él... No es, pues, el *Estado* el que mantiene en cohesión los *átomos* de la sociedad burguesa, sino el que sean esto, *átomos*, solamente en la *representación*, en el *cielo* de su imaginación, y en la *realidad*, en cambio, entes enormemente distintos de los átomos, es decir, no *egoístas divinos*, sino *hombres egoístas*.» (*op. cit.*, p. 187). Suena a Stirner, pero es radicalmente diferente.

El individuo ya no es un principio, ni malo ni bueno y, sobre todo, ya no es antitético a la comunidad. El egoísmo es sin duda la verdad de la sociedad burguesa, pero no puede tratarse de invertirlo o de basar lo que sea en él, porque ya está invertido como principio en la propia sociedad burguesa. El individuo es un factor concreto, rico en relaciones determinadas (propiedad privada, explotación, competencia). «Stirner, ideólogo del egoísmo burgués, se mostraba incapaz, según Marx, de romper el círculo metafísico abstracto al privilegiar el átomo sobre la totalidad, en la tradición de la mónada leibniziana, que ignora las determinaciones concretas.» (Daniel Joubert, *op. cit.*, p. 53). Sin embargo, continúa Joubert, en *La sagrada familia* (Ed. Claridad, p. 158), al aceptar el postulado de Bentham de que «los intereses individuales son los únicos intereses reales», Marx considera el utilitarismo como la mediación entre el materialismo de Helvétius y el comunismo de Owen. En *La ideología alemana* (p. 494), en cambio, la transición de Helvétius a Bentham prosigue, pero allí *todo termina* en la «apología del orden existente». Se ha vuelto imposible vincular el utilitarismo al comunismo por medio de un truco dialéctico: «invertir». En efecto, entre «la esencia autoconsciente de la sociedad burguesa» y el comunismo, ya no se trata de un

movimiento del «hombre» (sean cuales sean las comillas), sino de la realidad de la lucha de clases. En tanto «apologista del orden existente», más allá de todas las representaciones imaginarias de ese orden, Stirner quedaba así totalmente integrado y totalmente rechazado.

Stirner había confundido el comunismo filosófico con la etapa siguiente, el programatismo, que él estaba preparando pero que implicaba su superación; no por ello deja de ser cierto que puso de manifiesto el vínculo entre los dos, la maduración del uno dentro del otro, y que fue el revelador de la ruptura que era preciso realizar. Es notable que Stirner sea rechazado tanto por los partidarios de la persistencia en Marx de las sandeces feuerbachianas (Rubel) como por los alucinados de la ruptura epistemológica (Althusser) en beneficio de un simple diálogo entre Marx y Feuerbach.

El programatismo no puede llevar a término la ruptura con el comunismo filosófico porque se presenta como una filosofía materialista de la historia desde los orígenes hasta el comunismo. En *La ideología alemana*, toda la arquitectura del *Feuerbach* está constituida por una teleología vinculada a un sujeto, la clase obrera, cuyo ser y cuyo presente constituyen a su vez la garantía del futuro y de su realización. El trabajo puede ser abolido, realizado, conservado o superado, porque en última instancia, todo eso poco importa. Lo importante es que la clase obrera, la clase del trabajo, representa la inminencia del futuro en el presente, y por eso, ya se suprima, se afirme o se realice, el trabajo constituye esa presencia y esa inminencia. Sólo la crítica y la superación del programatismo pueden ser una verdadera crítica del comunismo filosófico.

No cabe lamentar la clausura teórica realizada por Marx y Engels en torno a 1846 o, sin «lamentarla», considerar que ahora debemos regresar a un nivel inferior. Eso equivaldría a considerar que el humanismo pulverizado entonces es lo que ahora entendemos por comunización. La historia de la lucha de clases y, por tanto, de la teoría comunista, se divide a la vez en unidades discretas y es *una* porque está dividida. Cada nuevo período constituye su unidad y su originalidad como superación del período previo en la medida en que constituye en límites aquello que no lo eran para el período anterior pero que constituían su razón de ser y su dinámica. En el período posterior esta dinámica es concebida como la imposibilidad revolucionaria del período anterior de acuerdo con sus propios términos y determinaciones. Es así como, dentro de este proceso, se reinvierten constantemente los elementos del período anterior en los períodos posteriores, como parte de éstos y constitutivos de su propia existencia y de su propia teoría. Si ahora podemos considerar la abolición del trabajo al mismo título que la del Estado o del dinero, no es como culminación y realización de la condición humana *representada* por una clase, sino porque esta clase no es más que una clase del modo de producción capitalista, por lo que su plena definición y su existencia residen en aquello a lo que se enfrenta: el capital. Por eso no buscamos en el trabajo, el Estado o el dinero como tales la causa de la alienación y de su posible superación. No son ellos los que nos separan de nuestra esencia social, porque ésta no existe y no es más que *el producto de la conceptualización del trabajo, el dinero y el Estado como mediaciones que nos separan de ella*. Si se pretende *abolir* el trabajo, el Estado o el dinero, entonces existe una esencia humana. Reanudamos la clausura teórica de 1846 en toda su positividad en la medida en que somos capaces de ir más allá del límite en que, en tanto programatismo, se ha convertido para sí misma.

Debemos guardarnos de considerar los textos de Marx y Engels como una sola palabra revelada por etapas; hay que sumergirlos en su contexto y en las problemáticas

de la época, en las que están metidos hasta el cuello. En 1845-1846, en *La ideología alemana*, esta clausura todavía es bastante ambigua. Según Engels, «cuando volvimos a reunirnos en Bruselas, en la primera de 1845, Marx, partiendo de los principios básicos arriba señalados, había desarrollado ya, en líneas generales (las establecidas en París en el verano de 1844) su teoría materialista de la historia... (de ahí la ejecución de Feuerbach, N. del A.)» (*Contribución a la Historia de la Liga de los comunistas* [1885]). Sin embargo, unos días antes de comenzar a escribir *La ideología alemana*, Engels le escribe a Marx: «Kriege es un famoso agitador (unos meses más tarde, será eliminado teóricamente por sus posiciones sobre la propiedad de la tierra y su proximidad a Weitling, *cfr. Circular contra Kriege*, N. del A.). Te contará muchas cosas sobre Feuerbach: al día siguiente de su partida, llegó una carta de Feuerbach dirigida a mí, que le habíamos escrito. Feuerbach declara que tiene que empezar por aniquilar la religión, antes de que pueda lidiar lo suficiente con el comunismo como para poder hacerse su portavoz en sus escritos (parece que el primer «tonto útil» de la historia del comunismo podría volverse engorroso, el pardillo se rebela, N. del A.). Añade que en Baviera está demasiado aislado de la vida para emprender esta tarea. Por lo demás, se declara comunista y para él la única cuestión sería la de las modalidades de realización del comunismo. Puede que venga este verano a Renania y luego a Bruselas: *le enseñaremos cómo lograrlo* (el subrayado es nuestro).» (25 de febrero de 1845; la carta no se terminó de redactar hasta el 7 de marzo). Como ya hemos dicho, la *teoría* de la superación del comunismo filosófico, más que en el texto de *La ideología alemana*, hay que buscarla en la práctica de Marx y Engels, no siempre acorde con el ambiguo texto que escribieron al mismo tiempo.

La abolición del trabajo en la teoría de Marx y Engels (1845-1847)

Entre 1845 y 1847, la teoría de Marx y Engels forma un conjunto que incluye la redacción de *La ideología alemana* y su práctica militante.

La abolición del trabajo en La ideología alemana

El comunismo filosófico es el comunismo de las *aboliciones*, de la abolición de todo aquello que se le impone al hombre como mediación que lo separa de sí mismo y de su mundo, de su esencia comunitaria. Ya hemos visto que, entre todas estas aboliciones, una de ellas reside en el corazón del sistema: la abolición del trabajo. Este tema, presente en *Sobre la cuestión judía*, en la *Introducción de 1843*, en los *Manuscritos de 1844* y en las *Glosas marginales*, es desarrollado expresamente tres veces en la primera parte de *La ideología alemana* (I.A.). No olvidemos que este tema no es específico de Marx y Engels, sino que es propio de todos los autores de este comunismo; todos los comunistas alemanes de los *Anales franco-alemanes* o del *Vorwärts* lo desarrollan. Nos encontramos ante un problema; esta abolición aparece de la forma más explícita en el texto que se presenta como texto de la ruptura con la filosofía. Incluso antes de entender el lugar y el significado de esta abolición en la problemática de la I.A., debemos captar brevemente la ambigüedad fundamental de este texto. Podríamos decir que si, con la I.A., Marx y Engels salen de la filosofía, ellos aún no han salido de la salida.

La dualidad de La ideología alemana

Esta dualidad podemos explicarla de la manera más simple y sintética mediante dos citas que definen al proletariado como clase revolucionaria:

- «Finalmente, mientras que la burguesía de cada nación sigue manteniendo sus intereses nacionales aparte, la gran industria ha creado una clase que en todas las naciones se mueve por el mismo interés y en la que ha quedado ya destruida toda nacionalidad; una clase que se ha desentendido realmente de todo el viejo mundo y que, al mismo tiempo, se enfrenta a él.» (*I.A.*, p. 69) Nótese que aquí la «nacionalidad» que se destruye es el conjunto de relaciones sociales que constituyen la «sociedad civil».

- «Para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que está hundida (subrayado nuestro) y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.» (*I.A.*, p. 82).

La primera cita remite a la *Introducción de 1843* y al comunismo filosófico; la abolición del trabajo se sitúa dentro de la problemática que define; la segunda considera el modo de producción capitalista como real y necesario, al proletariado como una clase de este modo de producción y a la revolución como superación de sus propias contradicciones.

El comunismo filosófico que Marx teoriza desde 1844 hasta mediados de 1846, es decir, las *Glosas marginales* sobre la revuelta de los tejedores silesianos (después de los *Manuscritos de 1844* y los *Notas sobre James Mill*, después del «descubrimiento del proletariado» y de la revolución como automovimiento de éste) hasta el final de la redacción de la *I.A.*, supone un proletariado que primero es su representante, luego su portador y por último (*I.A.*) su encarnación. Este proletariado se resume en la fórmula: «... una clase que se ha desentendido realmente de todo el *viejo mundo* (el subrayado es nuestro) y que, al mismo tiempo, se enfrenta a él.» Es precisamente, en el texto, la clase que resulta de la «victoria contra la artesanía», del «triunfo de la ciudad comercial sobre el campo». (p. 69).

En esa época, la categoría de «viejo mundo» es extremadamente ambigua en Marx. En la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho*, se refiere a la sociedad estamental del antiguo régimen; aquí se refiere claramente al mundo de la «gran industria». Sin embargo, durante la celebración conmemorativa de la revolución polaca de 1830, celebrada el 29 de noviembre de 1847 en Londres, la víspera de la apertura del Segundo Congreso de la *Liga de los Comunistas*, Marx toma la palabra y evoca la inminencia de la revolución (la oleada de 1848 comenzó en realidad en noviembre de 1947 en Suiza y llegó a las ciudades del norte de Italia poco después): «Desde luego que la antigua Polonia está perdida, y seríamos los últimos en desear su restauración. Pero no sólo está perdida la vieja Polonia, la vieja Alemania, la vieja Francia, la vieja Inglaterra, toda la vieja sociedad está perdida. Pero la pérdida de la vieja sociedad no constituye una pérdida para quienes nada tienen que perder en la antigua sociedad, y en todos los países actuales ese caso se da para la gran mayoría. Por el contrario, esta mayoría tiene todo para ganar con el ocaso de la vieja sociedad, que condiciona la

formación de una nueva sociedad, no basada ya en antagonismos de clase.» El final de la cita no permite saber si la «vieja sociedad» que desaparece es la del capital y la gran industria, cuya desaparición sería entonces, por definición, la «condición» para la formación de la «nueva sociedad», o si esta «vieja sociedad» es la del «antiguo régimen» o sus vestigios, cuya desaparición despeja el camino al capital y a la gran industria, «condiciones de la nueva sociedad» en sí mismos. ¿Acaso la «vieja Polonia», la «vieja Alemania» (aquella en la que la burguesía no llegaba a asumir su «papel histórico») eran la sociedad del capital y de la gran industria? ¿Cómo clasificar en la misma categoría de «vieja sociedad» (cuando razonamos *por países* y no sobre la base de un sistema capitalista mundial en el que, desde la segunda servidumbre, la Polonia aristocrática se había integrado totalmente) a la «vieja Inglaterra» y a la «vieja Polonia»?

Pero si volvemos a la cita de la *I.A.*, el «mundo actual» ya es para el proletariado de este «mundo actual», un «viejo mundo». En efecto, *del lado burgués*, el «mundo actual» implica «localismos», «particularidades», «nacionalismos», posiciones en la división del trabajo; del lado proletario, el «mundo actual» ha suprimido los particularismos, etc.; para la clase de la *universalidad virtual*, el «mundo actual» es *ya* un «viejo mundo». Poco importa entonces la naturaleza históricamente determinada de este «viejo mundo»; el proletariado no forma parte de él y es portador ya, en esencia, de la nueva sociedad. Más adelante, a propósito de la abolición del trabajo, desarrollaremos esta noción de universalidad virtual del proletariado (presente en la *I.A.*) de acuerdo con la cual ya está, incluso negativamente, dentro del capital, más allá de éste último.

Esta universalidad virtual de la que procede la abolición del trabajo es la del proletariado *ya liberado del cielo*, la clase que realmente se ha desentendido del viejo mundo y que se enfrenta a él al mismo tiempo.

Ambos enfoques del proletariado como clase revolucionaria se refieren a un tema idéntico que es el tema central de las *Tesis sobre Feuerbach*. El tema en cuestión es claramente el de la coincidencia de la transformación de las circunstancias y del cambio de uno mismo o autotransformación, que se formula expresamente en estas tesis y que, bajo el concepto de práctica revolucionaria, constituye la clave de las mismas. La sexta tesis, de la que ya hemos hablado, nos dice que «la esencia del hombre» es «el conjunto de las relaciones sociales». Hemos mencionado el aspecto absurdo (con el debido respeto a Marx) de esta definición, que no es una definición en absoluto, y que pretende verter vino nuevo en un odre viejo. Volvemos a topar con este desequilibrio de la «definición» del hombre en la del proletariado: la voluntad de introducir el nuevo contenido —el de la «situación», de las «relaciones sociales»— en el viejo odre de la esencia del hombre cuyo portador sería un proletariado situado virtualmente más allá del capital, y que virtualmente es una clase universal. Los dos enfoques no definen los términos de una contradicción; estamos asistiendo en tiempo real al proceso de inversión de la problemática: de la esencia humana revolucionaria del proletariado frente al capital a la superación de las propias contradicciones internas del capital del que el proletariado forma parte. Ahí reside toda la novedad de *La ideología alemana*.

El comunismo no es sólo una nueva época de la historia humana, es «el movimiento que anula y supera el estado de cosas existente», así como la superación de toda la historia pasada. A partir de las *Tesis sobre Feuerbach*, el significado de tales fórmulas cambia por completo. Todo esto ya no puede comprenderse mediante la antropología feuerbachiana de la esencia del hombre y su alienación. La concepción antropológica

que postula una esencia del hombre como comunidad equivale a plantear el comunismo como una finalidad; se convierte en principio, motor y origen de su propia producción, de toda la historia. La historia no es, entonces, sino una realización. Hegel escribió: «El contenido que forma el fondo de la Razón, es la idea divina, y esencialmente el plan de Dios.» (Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*). Bastaría con sustituir el Espíritu o la Razón de Hegel por la Humanidad y se podría escribir: «El comunismo es la expresión tangible de la humanidad finalmente realizada.» La historia es un largo y lento proceso de maduración. Se podría sostener que toda la historia es la historia del comunismo o que la abolición del capital y, por tanto, de las clases, es la actualización de la humanidad, que se manifiesta subterráneamente en cada acción del proletariado.

«[...] el Espíritu se produce a sí mismo, se hace lo que es. Su ser no es una existencia en reposo, sino pura actividad: su ser es haber sido producido por sí mismo, haberse convertido para sí mismo, haber sido hecho por sí mismo. Para que el Espíritu sea verdaderamente, es menester que se haya producido a sí mismo: su ser es el proceso absoluto. Este proceso de mediación de sí mismo consigo mismo y para sí mismo, implica que el Espíritu se diferencia en distintos momentos, entregándose al movimiento y al cambio y dejándose determinar de diversas maneras. Este proceso es también, esencialmente, un proceso gradual, y la historia universal es la manifestación del proceso divino, de la serie de fases en la que el Espíritu se conoce y se realiza a sí mismo y a su verdad. Todo lo histórico es una etapa en este autoconocimiento. El mandamiento supremo, la esencia del Espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es. Esto lo que lleva a cabo en la historia universal, produciéndose en ciertas formas definidas, y estas formas son los pueblos históricos. Cada uno de estos pueblos expresa una etapa, designa un período de la historia universal. Más profundamente: estos pueblos encarnan el principio que el Espíritu ha encontrado en él y que ha tenido que realizar en el mundo. Hay, pues, una conexión necesaria entre ellos que no expresa otra cosa que la naturaleza misma del Espíritu. [...] Los pueblos históricos, las características determinadas de su ética colectiva, su constitución, su arte, su religión, su ciencia, constituyen las configuraciones de esta marcha gradual. Atravesar estas fases es el deseo infinito y el irresistible impulso del espíritu universal, pues esta articulación, así como su realización, es su concepto.» (Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, p. 76).

La crítica del enfoque teleológico de Hegel —y no sólo de su idealismo— es el fundamento de una concepción revolucionaria de la historia. Reemplazar el Espíritu por la Humanidad, incluso en forma de un proletariado explotado que suprime sus condiciones de existencia, no cambia gran cosa si se mantiene el mismo enfoque. El comunismo, o la humanidad realizada o adecuada (la salida de la alienación), no *parecen* producirse sino porque *ya* son principio. La partida está ganada de antemano: la historia es una inmensa broma de bastante mal gusto. Todo enfoque teleológico consecuente santifica lo real. El abandono de la antropología y su crítica son la última etapa a franquear para fundar una teoría del comunismo que sea una teoría de la lucha de clases y de su abolición.

En la *I.A.*, Marx y Engels no sólo rechazan al hombre como concepto, sino que explican una vez más su origen y sus pormenores. Si el término «humano» ha de tener algún significado, sólo puede referirse al conjunto de relaciones que los individuos establecen entre sí, pero son estas relaciones las que se independizan y su propia

comunidad la que se enfrenta a estos individuos como algo ajeno. No se enfrenta a ellos como la «alienación» (la comunidad alienada) podría enfrentarse a «los hombres» sino en la medida en que no son sino los hombres de esta comunidad independiente, tan limitados, por tanto, como independiente es su comunidad. En cada ocasión es el siguiente período histórico el que considera esta limitación como contingente, destacando así un objeto, una especie de núcleo que sería lo humano. Por consiguiente, si queremos ver en la historia la humanidad y su alienación, debemos continuar siguiendo a Hegel y seguir a la humanidad realizándose a través del Estado, la moral, la religión, el arte, y el espíritu positivo de los pueblos históricos. La teleología sólo puede santificar el orden establecido y rebelarse contra éste es sólo una astucia de la propia Razón (o de cualquier principio teleológico) para llegar a una etapa superior.

En la *Introducción de 1843*, Marx sale del paso mediante el famoso pasaje sobre «la formación de una clase contra la que no se haya cometido ningún desafuero particular, una clase que no reclame para sí ningún derecho especial, que sea la pérdida completa de la humanidad». A través de sus propios fines particulares, el proletariado realiza los fines de la humanidad. De hecho, se trata de una respuesta que sigue siendo muy hegeliana. No en vano el texto termina con «la realización de la filosofía por el proletariado» aunque sólo sea en el marco de su supresión (es lo menos que puede hacer). La teleología termina aquí con la búsqueda de un sujeto cuya sustancia sea adecuada a los fines últimos de la humanidad o de la historia: el proletariado o el Estado libre. Pero en tal caso la revolución, la superación del orden existente, realiza la naturaleza de uno de sus elementos, de uno de los términos de este orden. Volvemos a toparnos con el esquema de la superación como retorno a sí mismo del sujeto, que recupera aquello que el desarrollo histórico de su realización le había opuesto como ajeno a él: la objetividad, sus propias fuerzas sociales, los medios de producción, etc. La superación no es producción de lo nuevo, superación de las contradicciones de lo antiguo, sino recuperación, retorno, lo que se corresponde con todo el proceso teleológico que presupone una alienación de la esencia del hombre. No hay revolución, hay adecuación con el principio original de la historia mediante la actividad de un sujeto cuya determinación particular es conforme con o se confunde con la universalidad. Pero para esta última, la Humanidad o el Espíritu, al estar ya dada en las determinaciones anteriores, que no existían sino a través de ella, la superación no es más que una reconciliación entre ésta y las diferentes determinaciones de su realización. La humanidad, el Espíritu, se reconcilian con su historia, su objetivación, su determinación.

La revolución comunista es la supresión de todo lo que pueda existir al margen de los individuos, la inmediatez social del individuo, el individuo como comunidad, la supresión de toda separación. Si a esto se le llama «humanidad realizada», es porque, incluso cuando queda frustrada y aparece sólo en la revuelta o la insurrección, esta humanidad ya existe en los individuos de la sociedad anterior. Pero la comunidad que se erige frente a ellos es igualmente humana. La dificultad teórica que tiene que resolver toda teoría de la alienación es la de la necesidad de ésta; sólo puede plantear la pregunta en términos de *necesidad* sin poder darle respuesta. Si esta teoría se enfrenta a la cuestión de la *necesidad de la alienación*, es porque, paradójicamente, la alienación no tiene sentido en el presente; es la división de lo mismo y, por tanto, una separación meramente contingente. Frente a unas clases sociales definidas recíprocamente por su antagonismo irreductible en una sociedad definida como un conjunto de relaciones de

producción, semejante posición se vuelve literalmente insostenible. En *La ideología alemana*, Marx y Engels hacen borrón y cuenta nueva.

«La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia anterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución Francesa, interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una “persona junto a otras personas” (junto a la “autoconciencia”, la “Crítica”, el “Único”, etc.), mientras que lo que designamos con las palabras “determinación”, “fin”, “germen”, “idea”, de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta.» (*I.A.*, Grijalbo, pp. 49-50). «Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la “substancia” y la “esencia del hombre”, elevándolo a apoteosis y combatiéndolo [...]» (*Ibid.*, p. 41).

«Los comunistas tratan, por tanto, prácticamente, las condiciones creadas por la producción y el intercambio anteriores como condiciones inorgánicas, sin llegar siquiera a imaginarse que las generaciones anteriores se propusieran o pensaran suministrarles materiales y sin creer que estas condiciones fuesen, para los individuos que las creaban, inorgánicas.» (*Ibid.*, p. 82).

«Si consideramos *filosóficamente* este desarrollo de los individuos en las condiciones comunes de existencia de los estamentos y las clases que se suceden históricamente y con arreglo a las ideas generales que de este modo se les han impuesto, llegamos fácilmente a imaginarnos que en estos individuos se ha desarrollado la especie o el hombre o que ellos han desarrollado al hombre; un modo de imaginarse éste que se da de bofetadas con la historia. Luego, podemos concebir estos diferentes estamentos y clases como especificaciones del concepto general, como variedades de la especie, como fases de desarrollo del hombre.» (*Ibid.*, p. 88).

Y finalmente: «Los filósofos se han representado como un ideal, al que llaman “el hombre”, a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo, concibiendo todo este proceso que nosotros acabamos de exponer como el proceso de desarrollo “del hombre”, para lo que bajo los individuos que hasta ahora hemos visto actuar en cada fase histórica se desliza el concepto “del hombre”, presentándolo como la fuerza propulsora de la historia. De este modo, se concibe todo este proceso como el proceso de autoenajenación “del hombre”, y la razón principal de ello está en que constantemente se atribuye por debajo de cuerda el individuo medio de la fase posterior a la anterior y la conciencia posterior a los individuos anteriores.» (*Ibid.*, pp. 80-81). Los comunistas de la oposición polar humano/inhumano de la que Marx y Engels están en vías de desprenderse definitivamente, reemplazan al individuo de la sociedad comunista que ellos imaginan, el hombre reconciliado, por el de formas sociales anteriores. Se hace evidente que para este individuo todos los límites anteriores no pueden ser sino contingentes, lo que, en contraste con la miseria actual, transforma a este individuo en un núcleo transhistórico fundamental. Así se efectúa la operación consistente en

despejar el núcleo libre del ser humano que, para reencontrarse bajo una forma adecuada a sí mismo, debía atravesar todos estos avatares.

Partir de los hombres realmente existentes significa que: «Las condiciones bajo las cuales mantienen intercambio entre sí los individuos, antes de que se interponga la contradicción, son condiciones inherentes a su individualidad y no algo externo a ellos, condiciones en las cuales estos determinados individuos existentes bajo determinadas relaciones pueden únicamente producir su vida material y lo relacionado con ella; son, por tanto, las condiciones de su propio modo de manifestarse, y este mismo modo de manifestarse las produce. La determinada condición bajo la que producen corresponde, pues, mientras no se interpone la contradicción, a su condicionalidad real, a su existencia unilateral, unilateralidad que sólo se revela al interponerse la contradicción y que, por consiguiente, sólo existe para los que vienen después. Luego, esta condición aparece como una traba casual, y entonces se desliza también para la época anterior la conciencia de que es una traba. Estas diferentes condiciones, que primeramente aparecen como condiciones del propio modo de manifestarse y más tarde como trabas de él, forman a lo largo de todo el desarrollo histórico una serie coherente de formas de intercambio.» (*Ibíd.*, Grijalbo, p. 83). La contradicción «emergente» a la que se refiere Marx en *La ideología alemana* es la que existe entre las fuerzas productivas y los modos de intercambio (las fuerzas productivas definidas como actividad de los individuos - p. 83).

¿Significa esto que no hay contradicción en el seno de la forma histórica al reproducirse? Es evidente que no. Como consecuencia la división del trabajo (división social que es distribución de los medios de producción, división entre trabajo material e intelectual y formas de apropiación del producto), estos individuos limitados ven cómo se enfrenta a ellos de manera independiente —debido al hecho mismo de su división— su comunidad, tan limitada como lo son ellos mismos. La alienación es eso, no la de lo humano (que es siempre la visión de la época posterior sobre las que la precedieron), sino la de individuos determinados involucrados en formas de producción de vida históricamente determinadas: su alienación es su propia manifestación de sí. Incluso en el seno de su alienación, los individuos nunca han partido sino de sí mismos. Su propia limitación con la comunidad igualmente limitada que se enfrenta a ellos (unión de la clase dominante) es «su activa manifestación de sí», su alienación (para que siga siendo comprensible para los filósofos, como dice Marx a comienzos de *La ideología alemana*).

Si ya no se da nada más por supuesto, si ya no existe alienación como manifestación de una esencia humana, ya verdadera y ya presente, de la que la alienación fuera siquiera la *prueba*, si sólo tenemos una sociedad dividida en clases en la que los proletarios no son los portadores de la humanidad ni de la realización de la filosofía, sino sólo de la explotación que los define en su seno, entonces es la teoría de la revolución la que debe ser reformulada sobre bases completamente nuevas. Ya no basta con abolir las mediaciones que nos separan de la comunidad, sino que hay que definir la *práctica revolucionaria*. Ese es el concepto clave de las *Tesis sobre Feuerbach*.

La práctica revolucionaria tiene, desde luego, un significado político y social, pero también un significado más amplio: la transformación de la naturaleza mediante la actividad humana (el trabajo). Es una práctica objetiva porque la objetividad es la actividad humana concreta (como actividad, Feuerbach sólo concibe la actividad teórica, la realidad no es más que objeto, pasividad). Es una práctica revolucionaria porque *transforma* la naturaleza y la sociedad. Es *crítica* porque niega el estado de cosas

existente. Pero lo más importante de este concepto, su radical novedad como teoría de la revolución, reside en que proclama la coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o auto-transformación. Así, en el medio revolucionario de la década de 1840, supera Marx la escisión entre el materialismo del siglo XVIII y los jóvenes hegelianos de izquierda (el trabajo de lo negativo como conciencia). Desde el punto de vista práctico y político, este concepto representa la superación del neobabouvismo (cambiar las circunstancias para cambiar a los hombres) y de la corriente «utópico-educacionista» (cambiar primero a los hombres para cambiar progresivamente las circunstancias). El concepto de «práctica revolucionaria» producido en las *Tesis sobre Feuerbach* es el núcleo de la idea que transforma de cabo a rabo el comunismo teórico a mediados de la década de 1840: la *autoemancipación* del proletariado. En el curso de la lucha de clases, el proletariado se transforma a sí mismo y descubre, mediante su enfrentamiento con la sociedad capitalista, de la que es una clase, la capacidad de construir una nueva sociedad.

Se trata de una autoemancipación; el proletariado no es más que una clase de esta sociedad; no es la humanidad sufriente ni la pérdida del hombre que contiene virtualmente su plena reafirmación: «Para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que está hundida (subrayado nuestro) y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.» (I.A., p. 82) No sólo el «cien en que está hundida», sino este cieno mismo, es lo que la define: «“Stirner” cree aquí que los proletarios comunistas que revolucionan la sociedad y establecen las relaciones de producción y la forma de intercambio sobre una nueva base, es decir, que se establecen sobre sí mismos como los nuevos, sobre su nuevo modo de vida, siguen siendo “los mismos de antes”. La incansable propaganda a que se entregan estos proletarios, las discusiones que diariamente mantienen entre sí, demuestran suficientemente *hasta qué punto no quieren seguir siendo “los mismos de antes”* (le subrayado es nuestro), ni quieren que lo sean los hombres. “Los mismos de antes” lo serían si, con San Sancho, “buscasen la culpa en sí mismos”; pero, saben demasiado bien que sólo al cambiar las circunstancias, dejarán de ser “los mismos de antes”, y por eso están resueltos a hacer que estas circunstancias cambien en la primera ocasión. En la actividad revolucionaria, el cambiarse coincide con el hacer cambiar las circunstancias.» (I.A., p. 245). La última frase repite una fórmula idéntica de las *Tesis*. El tema, recurrente en *La ideología alemana*, es el núcleo de la concepción de la autoemancipación del proletariado: los proletarios, actuando como clase, suprimen sus propias condiciones de existencia, que son lo que los define, y se transforman a sí mismos. No representan el «retorno» de nada y no hacen más que partir de su condición de existencia en esta *sociedad*. Marx, en un pasaje menos conocido de *La ideología alemana*, llega más lejos incluso y, hablando de «la tesis sansimoniana sobre el libre desarrollo de las dotes de los hombres», comenta: «Esta expresión certera consiste, sencillamente, en el absurdo de que los individuos que forman la sociedad conservan su “propia peculiaridad”, en que quieren seguir siendo lo que son, mientras que exigen de la sociedad un cambio que sólo puede producirse como resultado del cambio operado en *ellos mismos*.» (I.A., p. 574).

Finalmente: «Qué sentido tiene eso de “salirse de lo existente” es cosa que ya sabemos. Es la vieja creencia de que el Estado se derrumba por sí solo tan pronto como todos los miembros se salen de él y de que el dinero pierde su valor cuando todos los obreros se niegan a aceptarlo. El carácter fantástico y la impotencia de los buenos deseos se manifiestan ya en la forma. Es la vieja ilusión de que el hacer cambiar las condiciones existentes depende tan sólo de la buena voluntad de los hombres y de que las condiciones, existentes son ideas. Los cambios de la conciencia, separados de las condiciones, tal como los filósofos los ejercen, como una profesión, es decir, como un *negocio*, son a su vez un producto de las condiciones existentes y forman parte de ellas. [...] Para él (Stirner, N. del A.), aparecen de un lado la “transformación de lo existente” y, de otro, los “hombres”, como dos lados completamente separados el uno del otro. Sancho no piensa ni remotamente que lo “existente” en otro tiempo era lo existente para aquellos hombres y que no pudo llegar a transformarse sin que se transformaran los hombres, para lo cual era necesario que éstos se mostraran “descontentos consigo mismos” dentro del estado de cosas existente.» (I.A., pp. 449-450).

El primer argumento de Marx consiste en decir que esta «salida» no es posible en la medida en que eso equivale a considerar el dinero, el Estado, etc., como ideas y no como una relación social que define a las «personas» involucradas; de ahí la simultaneidad de la transformación de las circunstancias y de la modificación de sí. Esto nos lleva a una observación marginal: más allá de la extrema diversidad del anarquismo, lo que constituye su originalidad es que nunca ha aceptado esta simultaneidad y todas sus consecuencias, y se ha movido siempre entre el cambio de las circunstancias o la modificación de sí, entre el activismo y el educacionismo. Esta negativa define lo que cabe llamar una «sensibilidad anarquista» que atraviesa sus diversos componentes. A finales del siglo XIX, cuando el marxismo se hundía momentáneamente en la confusión entre el curso del capital y el de la revolución, el anarquismo pudo mantener la perspectiva de la acción autónoma de clase y de la actividad revolucionaria como ruptura. Pero el anarquismo (hasta la fecha) ha pagado por ello con su idealismo, su creencia en la defensa y realización de los *principios*, referidos ya al «hombre», ya a las «formas» de la lucha de clases —y a menudo vinculando ambos— lo que lo conduce en la actualidad, con bastante frecuencia, a un democratismo o a un alternativismo más o menos radicales. A lo largo del siglo XX, a pesar de posiciones a menudo muy próximas entre la franja ultraizquierdista del marxismo (desembarazada de la identificación entre curso del capital y curso de la revolución, al no poder reconocer ya en el poder existente de la clase en el seno del modo de producción capitalista el trampolín de la revolución) y muchas corrientes anarquistas, este idealismo, en el sentido fuerte de la expresión, como idealismo filosófico, ha marcado siempre la diferencia.

El segundo argumento es que sólo se puede «salir» del dinero suprimiendo la relación social que hace que existan el intercambio y el dinero, no cambiando la relación que se tiene con este último; uno se cambia a sí mismo cambiando las circunstancias, porque, proposición *fundamental*, somos nuestra situación social. *La «situación» es nuestra situación, somos nosotros.*

Hemos observado que esta proposición es recurrente en *La ideología alemana*, siendo su expresión más llamativa la necesidad de que el proletariado «salga del cieno en que está hundido», expresión que se repite en la forma «no seguir siendo lo que es».

La ideología alemana entrelaza constantemente dos tipos de problemáticas: una histórica y otra filosófica. Las dos problemáticas se entrecruzan precisamente en el

concepto central de *La ideología alemana*: el de «división del trabajo». En este concepto, el trabajo es simultáneamente, por un lado, un concepto para sí mismo (la comunidad humana dividida, actividad genérica que se ha convertido en «medio»), es decir, un concepto estructurante, y, por otro, un concepto construido por las relaciones sociales de un modo de producción determinado, es decir, un concepto no primario (estructurado). El texto de *La ideología alemana* se mantiene en esta ambigüedad, y la abolición del trabajo convertida en manifestación de sí es una abolición/liberación. Sólo un año después, la ambigüedad ha dejado de existir. En un texto preparatorio para la redacción del *Manifiesto*, en junio de 1847 (la *I.A.* se completó en mayo/junio de 1846), Engels, en una obvia referencia a *La ideología alemana* y al *Catecismo* de Moses Hess, revela que la «manifestación de sí» no es otra cosa que la emancipación del trabajo: «Estos pobres individuos (fourieristas) hablan de hacer atractivo el trabajo y no parecen saber que en una sociedad basada en leyes naturales (*sic*), el trabajo, que es la manifestación de la vida, del individuo, realmente no necesita medios que lo hagan atractivo, pues el trabajo en sí es lo más atractivo que pueda haber.» (junio de 1847).

En *Sobre la cuestión judía*, la crítica de la sociedad civil burguesa se había llevado a cabo como esfera del egoísmo, de la guerra de todos contra todos, que rompe todos los vínculos genéricos entre los hombres y pone en su lugar la necesidad egoísta que descompone el mundo de los hombres en un mundo de individuos aislados; la tarea de la emancipación humana no se asigna a ninguna clase en particular. Los mecanismos de este comunismo filosófico reaparecen en *La ideología alemana*, pero la emancipación humana está encarnada por una clase (incoherencia de la definición). Es el mundo del trabajo el que representa el aislamiento de los trabajos y del trabajo general/social en relación con unas condiciones que él mismo produce. Si dentro de la problemática (sistema) de *La ideología alemana*, Marx desemboca en la «abolición del trabajo», es porque la definición y el papel del trabajo en el sistema lo requieren. *La abolición del trabajo es el término medio del retorno del sujeto a sí mismo a través de la «manifestación de sí», la «recuperación de la esencia del hombre por sí mismo».*

En *La ideología alemana* la abolición del trabajo sigue siendo la realización de la comunidad humana. El objetivo en sí, expresado como «comunidad humana», contiene el error en su mediación: la abolición del trabajo.

La abolición del trabajo

Tres referencias:

_Cita uno: «Todas las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista está dirigida contra el *modo* anterior de actividad, elimina el *trabajo* y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases,, nacionalidades, etc., dentro de la sociedad actual. (*I.A.*, Grijalbo 1974, p. 81-82)

_Cita 2: «Los diferentes individuos sólo forman una clase en la medida en que tienen que librar una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella. Es el mismo fenómeno que el de la absorción de los diferentes individuos por la división del trabajo, y para

eliminarlo no hay otro camino que la abolición de la propiedad privada y del trabajo mismo. [...] Pero, en el curso del desarrollo histórico, y precisamente por medio de la sustantivación de las relaciones sociales que es inevitable dentro de la división del trabajo, se revela una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a las correspondientes condiciones. [...] La contradicción entre la personalidad del proletario individual y su condición de vida, tal como le viene impuesta, es decir, el trabajo, se revela ante él mismo, sobre todo porque se ve sacrificado ya desde su infancia y porque no tiene la menor posibilidad de llegar a obtener, dentro de su clase, las condiciones que le coloquen en la otra (a diferencia del siervo, N. del A.). [...] Así, pues, mientras que los siervos fugitivos sólo querían desarrollar libremente y hacer valer sus condiciones de vida ya existentes, razón por la cual sólo llegaron, en fin de cuentas, al trabajo libre, los proletarios, para hacerse valer personalmente, necesitan acabar con su propia condición de existencia anterior, que es al mismo tiempo la de toda la anterior sociedad, con el trabajo.» (*ibíd.*, pp. 60, 61, 62 y 63).

_Cita 3: «La única relación que aún mantienen los individuos con las fuerzas productivas y con su propia existencia, el trabajo, ha perdido en ellos toda apariencia de manifestación de sí y sólo conserva su vida empequeñeciéndola. Mientras que en los períodos anteriores la propia actividad y la creación de la vida material aparecían separadas por el hecho de atribuirse a personas distintas, y la creación de la vida material, por la ilimitación de los individuos mismos, se consideraba como una modalidad subordinada de la propia actividad, ahora estos dos aspectos se desdoblán. de tal modo, que la vida material pasa a ser considerada como el fin, y la creación de esta vida material, el trabajo (ahora, la única forma posible, pero forma negativa, como veremos, de la propia actividad), se revela como medio.»

«Las cosas, por tanto, han ido tan lejos, que los individuos necesitan apropiarse la totalidad de las fuerzas productivas existentes, no sólo para poder ejercer su manifestación de sí, sino, en general, para asegurar su propia existencia. Esta apropiación se halla condicionada, ante todo, por el objeto que se trata de apropiarse, es decir, por las fuerzas productivas, desarrolladas ahora hasta convertirse en una totalidad y que sólo existen dentro de un intercambio universal. Por tanto, esta apropiación deberá necesariamente tener, ya desde este punto de vista, un carácter universal en consonancia con las fuerzas productivas y con el intercambio. La apropiación de estas fuerzas no es, de suyo, otra cosa que el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción. La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es ya de por sí, consiguientemente, el desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos. Esta apropiación se halla, además, condicionada por los individuos apropiantes, Sólo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos del ejercicio de su manifestación de sí, se hallan en condiciones de hacer valer su manifestación de sí, íntegra y no limitada, consistente en apropiarse de una totalidad de fuerzas productivas y en el consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades. Todas las anteriores apropiaciones revolucionarias habían tenido un carácter limitado; individuos cuya manifestación de sí se veía restringida por un instrumento de producción y un intercambio limitados, se apropiaban este instrumento limitado de producción y, con ello, no hacían, por tanto, más que limitarlo nuevamente. Su instrumento de producción pasaba a ser propiedad suya, pero ellos mismos se veían absorbidos por la división del trabajo y por su propio instrumento de producción; en cambio, en la apropiación por los proletarios es una masa de instrumentos de producción la que tiene necesariamente que verse absorbida por cada individuo y la propiedad sobre ellos, por todos. El moderno intercambio universal sólo puede verse absorbido entre los individuos siempre y cuando se vea absorbido por todos.»

«La apropiación se halla, además, condicionada por el modo como tiene que llevarse a cabo. En efecto, sólo puede llevarse a cabo mediante una asociación, que, dado el carácter del proletariado mismo, no puede ser tampoco más que una asociación universal, y por obra de una revolución en la que, de una parte, se derroque el poder del modo de producción y de intercambio anterior y la organización social correspondiente y en la que, de otra parte, se desarrollen el carácter universal y la energía de que el proletariado necesita para llevar a cabo la apropiación, a la par que el mismo proletariado, por su parte, se despoja de cuanto pueda quedar en él de la posición que ocupaba en la anterior sociedad.

Solamente al llegar a esta fase coincide la manifestación de sí con la vida material, lo que corresponde al desarrollo de los individuos como individuos totales y a la superación de cuanto hay en ellos de natural; y a ello corresponde la transformación del trabajo en manifestación de sí y la del intercambio anterior condicionado en intercambio entre los individuos en cuanto tales.» (*ibíd.*, pp. 79-80).

En el texto de *La ideología alemana*, la abolición del trabajo es presentada a partir de dos temas: la universalidad virtual del proletariado en relación con la historia de la división del trabajo como universalización de la vida productiva (citas 1 y 3); la contradicción en la vida del individuo entre su existencia como persona y su existencia como miembro de una clase (cita 2). Esta segunda problemática puede considerarse derivada de la primera. La una y la otra tienen como consecuencia convertir la abolición del trabajo en la realización de la naturaleza revolucionaria del proletariado.

1) De la división del trabajo a la manifestación de sí.

La primera parte de *La ideología alemana* (el «Feuerbach»), en la que se encuentran los tres pasajes sobre la abolición del trabajo, es el relato del proceso a través del cual la historia se ha universalizado y convertido en historia de la humanidad. La historia se ha convertido en interacción, en interdependencia de todos los individuos. Esta historia de la universalización rumbo a la «historia universal» es el tema central de esta primera parte, y es la que introduce en cada ocasión «la abolición del trabajo». La división del trabajo es el principio de esta universalización progresiva; determina las formas de propiedad, es el principio de su constitución y de su disolución en grupos sociales cada vez más amplios. Y es una universalización relativa, porque limita y particulariza simultáneamente las relaciones humanas. La sucesión de los modos de producción es el gran proceso de negación del particularismo.

El punto de partida es la actividad de los hombres frente a la naturaleza; el punto de llegada es la sociedad burguesa, y más concretamente, la contradicción que encierra esta sociedad. Aquí la individualidad se ha convertido en un absoluto (competencia universal); cada individuo se ha convertido *virtualmente* en un representante del género humano, pero para la inmensa mayoría eso significa la contingencia absoluta de sus condiciones de existencia. Esta contingencia es la condición para la transición de lo «virtual» a lo «efectivo», es decir, lo que conduce a la rebelión contra esta universalidad negativa para transformarla en universalidad positiva. Esta situación es insostenible, y contiene su «inversión»: la sustitución de la sociedad burguesa por el comunismo. Las «fuerzas productivas desarrolladas hasta convertirse en una totalidad» son ahora inoperantes como fuerzas de individuos aislados; la contradicción debe resolverse con un control colectivo de la «totalidad de las fuerzas productivas». Es en este punto donde

es más aguda la contradicción entre particularidad y universalidad, apertura y exclusión, riqueza y pobreza, actividad de autotransformación que tiene al hombre por finalidad (manifestación de sí) y «producción material de la vida inmediata» (I.A, p. 40) infinitamente dividida (trabajo).

Todo esto es perfecto y da la impresión de poderse retomar palabra por palabra en la actualidad, hasta el punto de descubrir ahí «la inmediatez social del individuo» e incluso la afirmación de que la revolución no sólo es comunista por su resultado sino también por su «forma», en su desenvolvimiento (I.A, pp. 40-41). Ahora podemos repetir las palabras y *reinvertir* todo esto en la teoría actual del comunismo, pero con una extrema prudencia que debería hacernos medir y volver a medir cada palabra que repitamos, porque si bien se parecen, su significado y la problemática que conforman ya no son los mismos. Porque, ¡ojo!, en todas estas fórmulas que nos deslumbran, el proletariado, lejos de abolirse como clase por el hecho mismo de abolir el capital del que no es sino una clase, y que no existe sino en el seno de la existencia de aquel, *se realiza*, realiza aquello que es.

El proletariado, al menos virtualmente, *ya está más allá*; no es la disolución como movimiento interno de aquello de lo que es la disolución, sino que es la disolución *para sí* de este mundo en oposición (frente a) a este mundo. Bajo la subsunción formal del trabajo bajo el capital y en la fase de decadencia del trabajo artesanal, la condición común de los proletarios, que los constituía en clase, podía interpretarse todavía como algo exterior a la reproducción del capital, y lo era realmente en lo que a su reproducción se refiere. Tanto es así que la renovación de la compraventa de la fuerza de trabajo podía parecer fortuita, y esta condición podía ser la disolución de todas las condiciones capitalistas de producción sin descubrir estrictamente en ésta su razón de ser. Esa clase que es «la disolución de las condiciones existentes» de la *Introducción de 1843* es la que volvemos a encontrar en *La ideología alemana*, pero actualizada bajo las condiciones del modo de producción capitalista (mientras que en la *Introducción de 1843* se trata de la vieja sociedad, cosa que confirma claramente la creencia de Marx, en aquel entonces, en la posibilidad de saltar por encima de la etapa burguesa en Alemania). «Mientras que la burguesía de cada nación sigue manteniendo sus intereses nacionales aparte, la gran industria ha creado una clase que en todas las naciones se mueve por el mismo interés y en la que ha quedado ya destruida toda nacionalidad; *una clase que se ha desentendido realmente de todo el viejo mundo y que, al mismo tiempo, se enfrenta a él.*» (el subrayado es nuestro). (I.A., p. 69).

Lo que se les escapaba a Marx y Engels en aquel entonces es que el capital pudiera ser precisamente el *desarrollo* de esta contradicción (fuerzas productivas sociales/individuos aislados), que ésta constituya su razón de ser, el principio del que se alimenta y que rige su acumulación. Para Marx y Engels, tan pronto como se plantea la contradicción, su superación es inminente. En un sentido más general, esto es lo que se les escapa a todos aquellos que creen que basta con que el capital exista para que el comunismo esté planteado de manera intangible. Para ellos, el desarrollo no forma parte de la contradicción; es meramente anecdótico en relación con ésta, y podría muy bien no existir a partir del momento en que *La Contradicción existe*. Pero entonces es la propia contradicción la que resulta puramente formal, y si su desarrollo no es necesario, es ella la que muy bien podría no existir.

De esto se deducen dos consecuencias importantes. La primera es que el comunismo no remite a la lucha de clases o, en caso afirmativo, lo hace de manera abstracta (*cf.* los

tejedores de Silesia). La segunda es que el contenido del comunismo es la *abolición* (*aufhebung*) de las condiciones existentes. Marx y Engels disponían de muchos términos en alemán para referirse a «abolición» y al verbo «abolir». Los que retuvieron fueron *aufhebung* y *aufheben*, es decir, el momento lógico de la subsunción en Hegel. Esta «abolición» es el movimiento del devenir de aquello que es «abolido» en su tránsito a un elemento superior (universal). Es eso lo que nos dice claramente la frase tantas veces citada: «Llamamos comunismo al movimiento real que *anula y supera* (el subrayado es nuestro) el estado de cosas actual» (I.A., p. 37). El resto nos dice que «el proletariado sólo puede existir en un plano *histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal» (*ibíd.*). Insistamos. *La abolición del trabajo no es la abolición del proletariado sino su liberación*: su emancipación mediante la abolición de lo que lo unía «anquilosándolo» a las condiciones actuales, la abolición del vínculo que lo unía todavía al viejo mundo del que, además, se había «desentendido realmente» (volvemos a toparnos con la estructura del comunismo filosófico).

«La apropiación se halla, además, condicionada por el modo como tiene que llevarse a cabo. En efecto, sólo puede llevarse a cabo mediante una asociación, que, dado el carácter del proletariado mismo, no puede ser tampoco más que una asociación universal, y por obra de una revolución en la que, de una parte, se derroque el poder del modo de producción y de intercambio anterior y la organización social correspondiente y en la que, de otra parte, se desarrollen el carácter universal y la energía de que el proletariado necesita (el subrayado es nuestro) para llevar a cabo la apropiación, a la par que el mismo proletariado, por su parte, se despoja de cuanto pueda quedar en él de la posición que ocupaba en la anterior sociedad (el subrayado es nuestro).» (I.A., p. 80). Como dice el resto del texto, este «despojo» final es la «transformación del trabajo en manifestación de sí».

La abolición del trabajo no es la abolición del proletariado sino su *liberación*, la emancipación de lo que ya es: *el más allá de la sociedad burguesa dentro de la sociedad burguesa*, es decir, la victoria del comunismo como «movimiento real» que actúa dentro de la sociedad burguesa. La sociedad burguesa sólo se considera contradictoria porque está animada por un movimiento que la supera y la anula (el comunismo). Esta concepción sigue siendo tributaria de la visión de un proceso revolucionario continuo que conduce de la revolución burguesa a la revolución proletaria, un proceso continuo de descomposición/recomposición de la *comunidad*. Hoy en día, después de más de dos siglos de capitalismo industrial, a menos que se fabrique un humanismo inevitablemente endeble, nadie puede seguir defendiendo semejante postura: la superación comunista del modo de producción capitalista no es lo que hace contradictorio a este modo de producción, sino que es el resultado de sus contradicciones. Ya no buscamos lo que hay que abolir para liberar el movimiento del comunismo, sino cómo la contradicción entre el proletariado y el capital puede constituir su propia abolición. No hay mayor necesidad de abolir el trabajo que de liberarlo, porque no existe ninguna clase a emancipar que, ya sea contra el trabajo o gracias a él, sea una clase *universal*.

La abolición del trabajo es la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas por parte de una clase que ya es, al menos virtualmente, universal. En la actualidad, a partir de la situación existente, *nada de lo que cabe concebir como la revolución se presenta como abolición del trabajo*, porque el trabajo no es lo que vincula al

proletariado al viejo mundo sino lo que lo *define exhaustivamente como clase de ese viejo mundo*. El proletariado no tiene que abolir el trabajo para liberarse, sino que tiene que abolir el modo de producción capitalista y abolirse así a sí mismo. No tiene nada de lo que apropiarse, no sólo porque se suprime a sí mismo, sino también porque dicha supresión supone la abolición de todo lo que pueda pertenecer al orden de la apropiación.

Si el capital es el proceso de producción de las condiciones históricas del comunismo, lo es en tanto capital, y este proceso es la contradicción que representa la lucha de clases. Si queremos definir el comunismo como «el movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual», en realidad sólo estamos hablando del desarrollo de la explotación, es decir, de algo de lo que el proletariado no puede hacerse cargo, y que no existe ni toma cuerpo en el seno del capital más que contra el proletariado, de algo que no existe más que a través de la explotación y cuyo único contenido y dinámica es la explotación. Algo de lo que el proletariado no puede apropiarse. Todo aquello que define la «universalidad» desarrollada por el capital no existe sino en su implicación con el proletariado y la explotación del trabajo. La «caducidad del valor» y la «socialización de la sociedad» no son condiciones objetivas y/o subjetivas puestas a disposición del proletariado o de la clase capitalista, sino una contradicción *del modo de producción capitalista* entre proletariado y capital, y no poseen otra existencia que dicha contradicción. La caducidad del valor es la caducidad capitalista del valor; la socialización de la sociedad es la socialización capitalista de la sociedad capitalista; la universalidad de las fuerzas productivas es la universalidad capitalista de unas fuerzas productivas adecuadas al capital. La acumulación de capital desarrolla «tendencias» y «potencialidades objetivas» que son contradictorias para éste, pero estas «potencialidades» no son factores utilizables por la clase obrera contra él: son el contenido mismo del curso contradictorio de la explotación y de la acumulación. Por su naturaleza capitalista (y no por su uso capitalista), estas «potencialidades» se enfrentan al proletariado, y sólo se constituyen así: en contra del proletariado. La caducidad del valor, la caducidad del trabajo asalariado, el capital como contradicción en proceso, el trabajador social, no son condiciones o avatares del capital contradictorios con sus fundamentos, sino contradicciones de la acumulación de capital; la caducidad del valor y del trabajo asalariado sólo existen porque existe la explotación, y no existen sino como desarrollo de la explotación. Se trata del curso mismo del capital como contradicción en proceso.

La universalidad del capital es la extracción de trabajo excedente. No posee otra realidad y no sitúa al proletariado en posición de «beneficiarse» de esa universalidad, sino que lo sitúa en una contradicción con el capital en la que éste puede abolirlo y comunizar la sociedad a través de esa abolición mediante la que se suprime a sí mismo. Hasta entonces, esa universalidad y esas «caducidades» se enfrentan inexorablemente a él en el seno del capital como proceso y reproducción de la relación de explotación, y lo sitúan en plena miseria del trabajo asalariado. El proletariado no es, como argumenta Marx en *La ideología alemana*, el depositario de la universalidad en potencia. El proletariado, debido a la pérdida total que representa, ya no vive para sí mismo en el nivel de lo universal que ya lo definiría.

Hemos visto que *La ideología alemana* emplea dos discursos que se entrecruzan o, mejor aún, se solapan: el discurso que cabe calificar de histórico se presenta como la definición, la explicitación, de un discurso sobre la esencia del hombre. Esta última está

historizada, pero sigue siendo una esencia en forma de esencia comunitaria. El contenido de esta esencia comunitaria es, en *La ideología alemana*, la división del trabajo como contenido y manifestación de la esencia social del hombre. En *La ideología alemana*, la historia de la humanidad desde el «primer hecho histórico» (I.A., p. 28) se construye como la historia de un *principio*: la división del trabajo. Por eso, al ponerse en marcha e historizarse, en *La ideología alemana* la división del trabajo sigue siendo «la expresión económica del carácter social del trabajo dentro de la enajenación». [...] la *división del trabajo* no es otra cosa que el establecimiento *extrañado, enajenado*, de la actividad humana como una *actividad genérica real* o como *actividad del hombre en cuanto ser genérico.*» (*Manuscritos de 1844*, p. 169). La división del trabajo sigue funcionando como principio *esencial*. *La ideología alemana* es una historia de la división del trabajo como historia de la alienación de la esencia comunitaria del hombre.

El «trabajo» es definido explícitamente, por tanto, como *aquello que está dividido*. No existe sino dentro de esta división: «El trabajo mismo sólo podrá existir bajo el supuesto de esta división.» (I.A., p. 78). En el seno de esta fragmentación, la vida genérica se ha convertido en medio de la vida individual. No carece de importancia constatar constantemente en *La ideología alemana* el paso de la «división del trabajo» al «trabajo dividido»: en esta intercambiabilidad de los términos aparece toda la ambigüedad de la problemática de *La ideología alemana* y de su «ruptura». La «división del trabajo» es una relación social concreta que sólo puede ser estudiada mediante el estudio histórico de sociedades particulares. En cambio, el «trabajo dividido» no toma como punto de partida las formaciones sociales en su especificidad histórica, sino una unidad, una esencia, una comunidad presupuesta: las sociedades particulares se convierten en un movimiento del trabajo.

En la sociedad capitalista, el trabajo, definido explícitamente como «actividad material», separado de la «manifestación de sí», ha perdido toda determinación de «manifestación de sí». Esta última, al estar separada de la actividad material, aparece sólo de manera limitada, en actividades como el arte o el pensamiento, en las que el hombre es tomado inmediatamente por objeto. La distinción entre «trabajo» y «manifestación de sí» es una distinción que presupone la esencia del hombre como ser genérico y su alienación. Con el trabajo, la vida productiva, la vida genérica, aparece sólo como medio de satisfacer una necesidad, la de preservar la existencia física. La vida genérica se ha convertido en medio de la vida individual, es decir, que el género se ha convertido en algo ajeno al individuo. El tema de la abolición del trabajo en su devenir como «manifestación de sí» presupone toda una construcción filosófica (*cfr. Manuscritos de 1844*, Alianza Editorial, p. 113). Los conceptos utilizados presuponen la reconciliación: en las formaciones sociales anteriores al capital, incluso cuando era separado de la manifestación de sí, el trabajo era una forma degradada de manifestación de sí (I.A., p. 78). Hay que presuponer que el trabajo es la objetivación de la vida genérica del hombre, es decir, no considerar las relaciones sociales capitalistas en sí mismas sino como manifestación de una esencia alienada, para construir la oposición entre el «trabajo» y la «manifestación de sí» y la abolición del primero como realización de esta última.

La universalidad potencial del trabajo es portadora de su abolición revolucionaria (¿o de su metamorfosis? ...) como «manifestación de sí». Es decir que, al ser potencialmente universal, el trabajo ya no puede ser «promedio». Ya no puede reducir

al individuo a su particularidad en la medida en que las relaciones que éste mantiene son verdaderamente universales y en la medida en que las fuerzas productivas que pone en movimiento son sociales a su vez. El trabajo topa con la apropiación privada; la distinción entre «trabajo» y «manifestación de sí» ya no tiene razón de ser.

La crítica del «comunismo grosero» de los *Manuscritos de 1844* se lleva a cabo contra el olvido de esta transformación. El comunismo de las «sectas francesas» es la comunidad del trabajo (su obligación, su distribución y el igualitarismo de la distribución), la comunidad de la necesidad. Es grosero en el sentido de que carece de fundamento filosófico, ese fundamento que le aporta la antropología de Feuerbach. Este comunismo no se concibe a sí mismo como realización de la unidad de la humanidad: el hombre como «sociedad». Por eso se le escapa la autotransformación de los hombres, es decir, que es sólo *poiesis* y no *praxis*; no es realización de la esencia humana.

La *praxis* es actividad libre. Es libre porque en ella se identifican la autotransformación de los individuos y la transformación del mundo, el hecho de tomarse a uno mismo por objeto y tomar un objeto exterior a uno mismo. En Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach*, la *praxis* incluía la *poiesis* (es la «manifestación de sí» que supera el «trabajo» mediante su abolición). Las *Tesis sobre Feuerbach* fundan una «categoría de la *praxis*» (Michael Löwy, *op. cit.*, p. 16), es decir, que la *praxis* es la esencia del hombre (transindividualidad, autotransformación). En *La ideología alemana*, esta «ontología de la *praxis*» se convierte en una «ontología de la producción» (la esencia del hombre es producir). *La ideología alemana* transforma la *praxis* en un concepto histórico y sociológico: la producción. Estas dos ontologías están unificadas por la unidad de la práctica: «Marx suprimió uno de los más antiguos tabúes de la filosofía: la distinción radical de la *praxis* y la *poiesis*.» (Balibar, *La filosofía de Marx*).

Ahora bien, si Marx elimina la distinción dentro de la esencia del hombre, vuelve a toparse con ella en la sociedad real: de un lado, el «trabajo»; del otro, la «manifestación de sí». Ambas actividades son, en su separación, tan limitadas y miserables la una como la otra. Sin embargo, la segunda, que toma al hombre como su objeto, como naturaleza interna, tiene la «nobleza» de considerarlo como su propio fin. Aún merece en *La ideología alemana*, incluso dentro de la alienación, el apelativo de «manifestación de sí»; la otra, la actividad material, es el trabajo. Inmediatamente posterior a las *Tesis sobre Feuerbach*, *La ideología alemana* todavía opera con una esencia de hombre, cuando todo el desarrollo histórico concreto contradice semejante concepto. Al final del *Feuerbach*, mediante la abolición del trabajo y su superación como «manifestación de sí», Marx y Engels resuelven la contradicción como si el desarrollo histórico hubiera tenido por función resolver la separación de esta unidad, separación no conforme con la ontología de la *praxis*, incluso transformada en ontología de la producción.

Es necesario volver de nuevo a la esencia del hombre en las *Tesis sobre Feuerbach*. Conocemos la famosa *Tesis VI*: «La esencia del hombre es el conjunto de las relaciones sociales». A primera vista, la cosa parece perfecta, pero examinada más de cerca, ya no resulta tan clara. Se basa en una *inadecuación* entre la definición y aquello que presuntamente define. La definición significa que el conocimiento de los hombres concretos (reales), es decir, el conocimiento de las relaciones sociales, no es posible salvo si se prescinde completamente del concepto de hombre. Bien mirado, esta definición no quiere decir nada. En el mejor de los casos, la tesis significa que, si se quiere conocer lo que subyace a este concepto de hombre, no se trata de una esencia

abstracta, sino del «conjunto de las relaciones sociales». La definición está ahí para decir que lo que define no tiene sentido. Extraña definición la que dice que lo que define no existe y que hemos de buscar en otra parte. Ese «conjunto de relaciones sociales», esa «esencia del hombre», es, evidentemente, la producción: la *praxis* como coincidencia de la transformación de la naturaleza y la autotransformación. Así pues, a pesar de todo el estudio de los «hombres concretos» al que pretende estar consagrada *La ideología alemana*, en el momento de cerrar el círculo del proceso histórico iniciado por el «primer hecho histórico» con la revolución comunista, Marx y Engels acuden a todos los recursos momentáneamente abandonados de la filosofía: el fin de la disociación a la que la historia específica de la división del trabajo sirve de hilo conductor en *La ideología alemana* no era más que el trayecto (en *Marx versus Stirner*, Ed. l'Insomniaque, Daniel Joubert adelanta la hipótesis de que la superación inconclusa de Feuerbach se debió a la necesidad de refutar a Stirner). La abolición del trabajo es, pues, el elemento sistémico necesario para la realización de esa esencia como conjunto de relaciones sociales, es decir, como *praxis*.

El propio sujeto de esta realización ya contenía en sí la solución, es decir, la capacidad de ser este sujeto, debido a la contradicción entre su esencia como persona y su ser como individuo medio. Después de *La ideología alemana*, el concepto de esencia del hombre, que en las *Tesis sobre Feuerbach* parecía indicar lo que hay que tratar de definir, estará totalmente ausente de la investigación, que sólo hará intervenir los nuevos conceptos de modo de producción, fuerzas de producción, relaciones de producción, etc.

2) De la persona a la clase, de la clase a la persona

Despojados de todo estatus, así como de toda propiedad, y por tanto de toda «cualidad particular», el proletario las posee virtualmente todas. El proletariado es una clase, es decir que su existencia como individuo medio es absolutamente contingente en lo que a su «persona» se refiere. Aquí es donde las dos problemáticas de la abolición del trabajo, como universalidad virtual del proletario y del proletariado, se encuentran. Al no existir ya para sí mismo (a diferencia del siervo), existe virtualmente a través de todos los demás hombres. «Sólo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad, se hallan en condiciones de hacer valer su propia actividad, íntegra y no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades.» (I.A., p. 79) La universalidad negativa se invierte en universalidad positiva, la desposesión en apropiación, la pérdida de la individualidad en desarrollo multilateral de los individuos, cada uno de los cuales es una multiplicidad única de relaciones humanas. El trabajo es suprimido y convertido en manifestación de sí cuando, en su individualidad, el proletario se hace valer como persona.

El individuo que tiene la desgracia de ser proletario es proletario («individuo medio») y «persona». Mediante la contradicción entre «la persona» y «el individuo medio», Marx introduce una disyunción que es al mismo tiempo interna, ya que se trata del mismo individuo, pero que no es interna a su existencia de clase, ya que ésta se opone a su existencia como persona. La contradicción es interior al individuo, no al hecho de ser proletario (lo que implica, en el legado de Kant, construir al individuo como persona). Marx nos «demuestra» la existencia de este «individuo personal»

diciéndonos que, a diferencia del noble arruinado que seguía siendo un noble (un lugar común histórico-social), los burgueses o rentistas arruinados ya no son ni burgueses ni rentistas. ¡Muy bonito! Esto sólo significa una cosa: el individuo es sus relaciones sociales. No carece de motivos ni de consecuencias el hecho de que, para desarrollar esta distinción entre el individuo medio y la «persona», es decir, para rehabilitar este término obsoleto de la filosofía, al amparo de la crítica de Feuerbach, Marx introduzca los conceptos de «*ser*» y «*esencia*» (I.A., pp. 45-46).

En efecto, ese trabajo que separa de la comunidad, de la esencia del hombre, que impide que el hombre haga concordar su ser y su esencia, *en realidad* es el trabajo que está en proceso de ver desaparecer sus propias características antiguas en el curso de la subsunción formal del trabajo bajo el capital, como consecuencia misma de esta subsunción. Es, por decirlo a las claras, el trabajo del artesano desclasado proyectado sobre el trabajador de la gran industria. El «trabajo que separa de la comunidad» es un concepto que proyecta sobre el trabajador industrial el trabajo empobrecido del artesano desclasado: el trabajo del que se podría decir «produzco para ti» (Marx, *Notas sobre James Mill*). En el trabajo del obrero industrial no hay nada de lo que quepa decir que lo separa de la comunidad, salvo la diferencia con la forma en que la filosofía ha representado el trabajo artesanal. A través de su trabajo, forma parte de la sociedad, y a través de la relación de su trabajo con el capital, esta sociedad es contradictoria, contradicción que constituye su reproducción y su cuestionamiento como dinámica del sistema. Esta problemática, en la que se describe así el trabajo, tiene como referencia implícita el trabajo del artesano. Es la desaparición del artesano como figura filosófica lo que se proyecta sobre el proletario. O, dicho en otras palabras, en *La ideología alemana*, es al proletario, entendido como la figura filosófica desaparecida del artesano, al que Marx y Engels, definen en los términos de la filosofía como una diferencia interna entre el individuo como «persona» (término muy cargado: es el individuo como fin en sí mismo que no puede ser usado como un medio; de ahí que, por naturaleza, la persona no deba ser esclavizada - Kant, *Fundamentos de la metafísica de la moral*) y entre el individuo como «miembro de una clase» (individuo medio): un individuo llevado a hacer valer su existencia como *persona* contra su existencia como miembro de una clase (estamos lejos del proletario de *El capital*) aboliendo el trabajo.

Para el proletariado, la abolición del trabajo se convierte en una acción sobre sí mismo. Para liberarse, el proletariado debe abolir sus condiciones de existencia, definidas como «lo que lo unía, anquilosándolo, a la sociedad: el trabajo». Esta acción revolucionaria sobre sí mismo sólo es posible porque Marx y Engels distinguen, en el proletario, al individuo personal y al individuo medio (que vive bajo las condiciones de existencia de su clase) o, dicho filosóficamente: la esencia y el ser.

El proletario, por un lado, vende su fuerza de trabajo; no es más que un elemento constitutivo del capital; por otro, cada proletario vive esto como una tragedia individual. Marx deduce de ahí que el proletario es *también* una persona que se distingue de dicha venta, que se distingue de ser un elemento constitutivo del capital. En un primer momento, esto parece evidente. Pero en un segundo momento, la cuestión consiste en saber cuáles son los elementos que se diferencian y sobre todo cuál es la totalidad que se diferencia. Es una totalidad la que se diferencia y no dos elementos que se oponen entre sí sin implicarse mutuamente: «lo que soy» (la persona) de un lado, y del otro «el elemento del capital», «el individuo medio». La totalidad que se diferencia es el proletario *en su situación social de proletario* frente al capital. La diferenciación entre el

individuo portador de una mercancía que, en lo que respecta a su valor de uso, se confunde con su actividad, y esta actividad convertida en propiedad de otros y el movimiento de enajenación dentro de la valorización del capital, se efectúa como proletario, es decir que esta «diferenciación» es una situación de clase y no una tragedia individual. Esta diferenciación no opone, por una parte, el hecho de vender su fuerza de trabajo, que definiría el aspecto «clase», y por otra, a la «persona» y su rechazo o resistencia a dicha situación. Es una diferenciación que tiene lugar dentro de la propia condición proletaria. La venta de una mercancía necesariamente distingue al vendedor de la mercancía. La gran originalidad del proletario como «vendedor» de una mercancía es que esta mercancía, la fuerza de trabajo, es inseparable de su persona. No se trata de una «tragedia» que ponga en escena al individuo en su existencia humana, por un lado, y como proletario por otro, sino de una distinción efectuada dentro del propio proletario, y del proletariado en general, como fuerza de trabajo, como valor de uso frente al capital. Es simplemente la lucha de clases del proletariado como «elemento constitutivo del capital» y *porque es este elemento constitutivo*. El proletario «no quiere seguir siendo lo que es», en tanto proletario y porque es proletario, como dice Marx en *La ideología alemana*.

En los *Grundrisse*, Marx vuelve sobre esta cuestión del proletario como persona, pero esta vez para presentarla como una «mistificación» intrínseca a la «libre» relación mercantil de la compraventa de la fuerza de trabajo.

¿Por qué puede considerarse al trabajador como una «persona»? Porque: «[...] se pone al trabajador formalmente como persona que aun al margen de su trabajo es algo para sí misma y cuya expresión vital sólo se enajena como medio para su propia vida. Mientras el trabajador en cuanto tal tiene *valor de cambio*, el *capital industrial* en cuanto tal no puede existir, o sea, en general, no puede existir el capital desarrollado...» (Marx, *Grundrisse*, Siglo XXI, p. 232). Por eso el trabajador es inicialmente «para sí mismo», porque no es él mismo un valor de cambio. En este pasaje, Marx muestra la diferencia entre la adquisición de una vez por todas de la fuerza de trabajo del esclavo y la relación que parece establecerse entre vendedores iguales en lo que respecta al capitalista y al trabajador. La «persona» es el vendedor, cuya aparición como persona es indispensable para la reproducción de la relación capitalista, pero cuya verdadera relación con el capital no reside en su existencia como persona, sino como trabajador dentro de una relación de clase con el capital. Hablando de las condiciones del capital, en un pasaje próximo a éste, Marx escribe: «Veamos por de pronto el primer supuesto, el de que haya sido abolida la relación de esclavitud o servidumbre. La capacidad viva de trabajo es propietaria de sí misma y dispone, a través del intercambio, de la manifestación de su propia energía. Ambas partes se enfrentan como personas. *Formalmente* es la suya una relación libre y de iguales; de participantes en el intercambio, en suma. Que esta forma sea una *apariencia*, y una *apariencia engañosa*, se presenta, en la medida en que nos atengamos a la relación jurídica, como algo que queda *al margen* de la misma. Lo que el obrero libre vende es, siempre, únicamente una medida determinada y particular de la manifestación de su energía; por encima de cada manifestación particular está la capacidad de trabajo como totalidad. Vende la manifestación particular de su energía a un capitalista particular, al que se contrapone independientemente, como *individuo*. Resulta claro que ésta no es su relación con la existencia del capital en cuanto capital, es decir, con la clase capitalista. Quiere decir, simplemente, que en lo que concierne a la persona real, individual, se le deja un amplio

campo para su elección, su albedrío y por tanto para su libertad formal.» (*ibíd.*, Siglo XXI, vol. 1, p 425-426). El proletario como persona se reduce así a la libertad de vender su fuerza de trabajo a cachitos a Pedro en lugar de a Pablo.

Lo que hace tan atractiva la «persona» del obrero es la voluntad de encontrar a toda costa en la contradicción entre proletariado y capital manifestaciones positivas de la apropiación «por parte de los propios trabajadores» de sus condiciones de existencia. Ahora bien, es cada vez más difícil ver la revolución como la toma del control de sus fábricas por los obreros; resulta más presentable verla como la toma del control de sus vidas por la gente; de ahí que sea necesario construir la persona sobre el obrero. No se trata de denigrar todas las manifestaciones de la lucha de clases que apuntan a una «huida del trabajo», ni tampoco de considerarlas como marginales. Esta voluntad de considerar la actividad vendida como real y totalmente ajena a sí misma es una manifestación esencial de la lucha de clases, pero sólo es una de ellas, no un acto *positivo* de la persona-proletario haciéndose cargo de su vida o rebelándose como persona. Hoy en día, la referencia explícita o no al proletario como persona permite mantener una estructura autoorganizativa y afirmativa de la práctica revolucionaria del proletariado, invistiéndola al mismo tiempo de un contenido que es su negación como clase que incluya la abolición del trabajo. Fue así como, para la Internacional situacionista, el mandato «No trabajéis jamás» y la abolición del trabajo se convirtieron en el compendio de la revolución. A partir del momento en que el proletariado ya no encarna nada, cuando está definido entera y exclusivamente en el seno del proceso de la reproducción social del capital, no hay necesidad alguna de apelar a una contradicción entre la existencia del proletario como persona y su existencia como miembro de una clase para decir que éste no quiere «seguir siendo lo que es». Las condiciones en que los individuos entran en relación mutua, condiciones *inherentes* a su individualidad, en absoluto exteriores, que definen por sí solas a estos individuos determinados y su existencia, revelan su carácter limitado en el seno del proceso contradictorio entre las clases en el que el proletariado incluye la negación de su propia existencia frente al capital, porque el propio capital es una contradicción en proceso. Sólo en el curso de este movimiento se transforman los individuos y su propia definición se presenta como contingente y limitada.

3) La realización del proletariado

Ya sea porque se trata de la clase virtualmente universal o porque en él se oponen la «persona» y la pertenencia de clase, en *La ideología alemana*, cuando se trata de la abolición del trabajo, el proletariado representa ya *por naturaleza* esa abolición. El proletariado es revolucionario porque por naturaleza se «desentiende» de la sociedad del capital. Es la disolución de la sociedad capitalista en tanto naturaleza revolucionaria, no como movimiento mismo de aquello cuya disolución es (disolución del valor, etc., sobre la base del valor, etc.). La abolición del trabajo no se lleva a cabo en virtud de prácticas precisas (medidas comunistas en el curso de la revolución); está contenida en lo que el proletariado ya es.

En *La ideología alemana*, el proletariado suprime el modo de producción capitalista *porque suprime el trabajo*. En la actualidad, dentro de este ciclo de luchas, el proletariado está obligado a abolir el trabajo en el curso de la abolición del modo de producción capitalista. La peculiaridad fundamental de *La ideología alemana* consiste

en convertir la revolución en abolición del trabajo, es decir, a partir de una necesidad que radica en lo que el trabajo *es*, cuando el trabajo *no es nada*. En el comunismo, cada actividad es su propio fin («manifestación de sí», si se quiere) porque no hay ninguna norma (de generalización abstracta). Pero para ello es necesario el desarrollo del capital como contradicción en proceso (la contradicción de la valorización del valor). El problema ya no está en el «trabajo» sino en el modo de producción capitalista y sus contradicciones.

Quienes piensan que en 1846 Marx y Engels, con la abolición del trabajo y las demás aboliciones, habían concebido lo que ahora podemos percibir acerca de la revolución y el comunismo, no se dan cuenta de que es el hecho mismo de concebir la revolución como *abolición del trabajo* lo que distingue su concepción de la nuestra. Esa «abolición del trabajo» que, para Marx, Engels y muchos otros de aquella época, resumía su concepción de la revolución, no tiene sentido más que en una perspectiva que es, propiamente hablando, preprogramática, dicho sea sin teleología ni historia retrospectiva alguna de las ideas. La abolición del trabajo es la *emancipación del proletariado*; no, por supuesto, como afirmación del trabajo, sino como movimiento de afirmación de una clase que, por haberse «desentendido del viejo mundo» en el seno de éste, representa el movimiento que suprime las condiciones existentes: el comunismo. Pero si, como «acción», el comunismo existe como definición de una clase de esta sociedad, lo que se fusiona con el comunismo son su organización independiente, su fortalecimiento y su lucha por sus propios objetivos: la defensa de sus intereses *dentro de esta sociedad*. Y ello hasta el punto de que las cosas no pueden sino invertirse: si el comunismo es la existencia y la acción de esta clase, la existencia y la acción de esta clase son el comunismo. Un año después, la «abolición del trabajo» se había convertido explícitamente en la «liberación del trabajo» (Engels, texto preparatorio para la redacción del *Manifiesto*), porque la «abolición del trabajo» era la *emancipación del proletariado* y la emancipación del proletariado era su existencia actual como acción en el seno de la sociedad actual.

Si no nos quedamos con las narices pegadas a los textos, sino que consideramos la totalidad de la actividad de Marx y Engels, desaparece hasta este intervalo de un año. *No se puede entender el texto de La ideología alemana sin una referencia explícita a la actividad práctica de Marx y Engels en el mismo momento en que, en Bruselas, lo estaban redactando*. El desplazamiento es interno a la actividad teórica de Marx y Engels a lo largo del año 1846, que consiste tanto en la redacción de *La ideología alemana* como en la constitución del *Comité de Correspondencia Comunista*. El paso al comunismo como defensa de los objetivos del proletariado tal y como es en esta sociedad es intrínsecamente el paso de la abolición del trabajo a su liberación. «Abolición del trabajo» y «liberación del trabajo» se solapan porque ambas afirmaciones remiten a una sola realidad: existencia y acción del proletariado = comunismo. Leída de izquierda a derecha, la igualdad nos da la liberación del trabajo; leída de derecha a izquierda, nos da la abolición del trabajo. Liberación o abolición del trabajo, pero siempre emancipación del proletariado porque él es el movimiento mismo del comunismo, es decir, existencia potencial de otra sociedad en el interior de la antigua, existencia mediante la cual la sociedad antigua es concebida como contradictoria.

Lo particular ya es lo universal. Si partimos de lo particular, pasamos a lo universal mediante la abolición de lo particular a través de su generalización: la liberación del

trabajo. Si partimos de lo universal, la abolición de lo particular que representa el paso a lo universal es la abolición de lo particular como aquello que lo hace particular en relación con lo universal: la abolición del trabajo. Sin embargo, durante la segunda mitad de la década de 1840, se impone el sentido de la lectura que va de la clase al comunismo como la que viene impuesta por la actividad misma del proletariado y su existencia social histórica; en una palabra, la que imponen los hechos. Ya no estamos en la fórmula de 1843: «debemos encontrar una clase, etc.». También se impone por esto la mediación histórica, porque el proletariado real del que hay que partir existe dentro de la historia. La lectura: comunismo = existencia y acción del proletariado, nos da una «definición» que pertenece a la misma categoría de «definiciones» que las que encontramos en la sexta *Tesis sobre Feuerbach*: la de las definiciones inadecuadas. Como en el caso de «la esencia del hombre», la definición del comunismo indica dónde hay que mirar, pero la indicación de dónde hay que mirar significa que ahí no puede haber una definición. La definición destruye aquello que define como algo que está definido; define una historia. Ya en el año 1844 en París, Marx había encontrado la clase que buscaba, pero se trataba todavía de «artesanos alemanes». En el verano de 1845, durante su primer viaje a Inglaterra, guiado por Engels, quedó atónito al descubrir el movimiento cartista. La clase existe y posee su propio movimiento, que no es el de la filosofía. Este sentido de la lectura que parte de la clase, es decir de la realidad, impondrá todas sus consecuencias teóricas y prácticas: el programatismo.

Actividad militante

El comunismo es la actividad del proletariado. En *La ideología alemana*, el comunismo ya no es la creación imaginaria de un ideal de sociedad, ni siquiera de la «verdadera sociedad», que sólo puede surgir de «la esencia del hombre como género o comunidad», sino la naturaleza, condiciones y objetivos de la lucha del proletariado en el presente. El comunismo ya no es una doctrina sino un movimiento. Ser comunista, como se le respondió secamente a Feuerbach, no es tener ideas comunistas, sino ser miembro de un partido. Y ser «miembro de un partido», fue algo que Marx y Engels pusieron en práctica a la vez que redactaban la obra (redacción que fue sólo uno de los elementos de su actividad *teórica* del momento). Lo esencial de su actividad partidaria en el seno de la *Liga de los Justos* (aunque no fuesen formalmente miembros) se dirigió contra Weitling. La lucha del partido contra Weitling es consustancial al contenido teórico de *La ideología alemana*.

Weitling llegó a Londres en septiembre de 1844. Es el amado líder que sale de prisión tras haber pasado seis meses encadenado en el calabozo. Allí se une a las principales figuras de la *Liga* (Schapper, Bauer, Moll), que abandonaron París tras la fracasada insurrección del 12 de mayo de 1839. En Londres, los miembros de la *Liga*, y esto fue esencial, se vieron influenciados por el movimiento de trabajadores cartistas. Fue esencial, porque esta presencia masiva de trabajadores fue la que modificó todo el enfoque y la definición del comunismo, dotando a ésta de un significado práctico e histórico. Cuando en 1843, Weitling se puso a refinar la concepción de la sociedad ideal por medio de la puesta en común de las mujeres (Marx, que en ese momento todavía era redactor jefe de la *Gaceta renana*, publicó un poema cómico de su amigo Georg Weerth en el periódico, que terminaba así: «Sí, el mundo entero cambiará/bajo este gobierno moderno/pero las mujeres más bellas quedarán reservadas/a los editores de la *Gaceta*

renana») y concebir el plan de un ejército de cuarenta mil ladrones y bandidos destinado a derribar a los explotadores mediante una despiadada guerra de guerrillas, fueron los «londinenses» de la *Liga* los que se opusieron más decididamente a ambas resoluciones. Las dos cosas no están desprovistas de relación: concebir la sociedad ideal, e imponerla de manera putschista-idealista mediante la acción de una categoría social que supuestamente no debe nada a las contradicciones de la sociedad burguesa.

Tras el fracaso de 1839 y sus frecuentes contactos con los artistas, los «londinenses» llegaron al punto de ya no concebir su acción únicamente en términos de la distinción entre «un presente infame» y un «futuro radiante» (Schapper contra Weitling, junio de 1845). El abismo entre Weitling y los londinenses se ensanchó cuando, para dar cobertura a las actividades de la *Liga*, estos últimos crearon la *Asociación Obrera Alemana* de Londres (unos quinientos miembros), una asociación legal de propaganda en la que las condiciones de admisión eran relativamente laxas: según los estatutos, «*todo hombre que se gane el pan honradamente* (el subrayado es nuestro) y que no tenga que reprocharse ninguna acción contraria al honor» podía ser miembro de la asociación. Nicolaievsky (*Karl Marx* —Ed. Gallimard, 1937—; la mitad del libro está dedicada a los años 1842/1848) cita una larga carta del economista Hugo Hildebrand —representante de la burguesía liberal alemana— en la que retrata la vida de la *Asociación* de la que fue anfitrión en abril de 1846, cuando Marx, en Bruselas, escribió *La ideología alemana* y estableció sus «Comités de Correspondencia». Si bien, para ser oficialmente miembro, la admisión tenía que ser propuesta por un miembro y aprobada por un segundo miembro, se podía participar en las sesiones sin ser oficialmente miembro. Se fumaba mucho, todo el mundo tenía siempre una jarra de cerveza delante y se oponían a la emancipación de la mujer. La *Asociación* no tardó en absorber el grueso de la actividad de los «londinenses».

En el transcurso de una reunión de la *Asociación* (a finales de junio de 1845, justo antes del viaje de Marx y Engels a Inglaterra, que interrumpió momentáneamente la redacción de *La ideología alemana*), Weitling declaró: «Creo que todo el mundo está maduro para el comunismo, incluso los criminales. Es precisamente el orden actual de la sociedad el que produce criminales; no habría ninguno en la comunidad. O la humanidad está, necesariamente, siempre madura para la revolución, o no lo estará nunca. Estas últimas palabras pertenecen a la fraseología de nuestros adversarios. Si los escucháramos, sólo tendríamos que sentarnos y esperar a que las alondras cayeran ya asadas en nuestras bocas.» (Nicolaievsky, *op. cit.*) El significado de esta afirmación no es obvio, pero queda aclarada por el contexto y la respuesta posterior de Schapper: la humanidad está madura para el comunismo, pero no debemos esperar a que haga la revolución. «Schapper respondió a Weitling que él mismo había usado este lenguaje diez, ocho y hasta seis años antes. Pero en la actualidad, después de muchas y amargas experiencias, se veía obligado a estar de acuerdo con esta frase de la reacción: los hombres aún no están maduros; porque si lo estuvieran, ya no se podría decir eso. Concluyó su respuesta a Weitling afirmando que no se puede incrustar una verdad en los cráneos a culatazos.» (*ibíd.*)

La ruptura definitiva entre Marx y Weitling se produjo el 31 de marzo de 1846: en febrero de 1846, una carta de Weydemeyer a su prometida todavía informa de las noches pasadas jugando a las cartas entre Weitling, Weydemeyer, Marx y su cuñado —hermano de Jenny— y recorriendo luego los bares de Bruselas hasta altas horas de la madrugada. Durante una reunión del *Comité de Correspondencia* en Bruselas, cuando

se produjo la ruptura, es notable que la violencia con que se produjo no se refiriera inmediatamente a la «doctrina», a la «concepción de la “historia”», sino a la práctica más trivial: *la actividad de propaganda*. Hay que citar la carga despiadada que Marx efectuó contra Weitling en esta reunión, tal como la relata Annenkov (*Notas aclaratorias* de Riazánov, en *El Manifiesto Comunista*). La reunión comenzó con una declaración introductoria de Engels, narrada por Annenkov: «Explicó cuán necesario era que los hombres que se habían dedicado a la *reforma del trabajo* (el subrayado es nuestro; la reunión tuvo lugar incluso antes de que terminara la redacción de *La ideología alemana* y su «abolición del trabajo») dejaran claras sus opiniones mutuas y acordaran un programa general que fuera, para todos los participantes que no tuvieran tiempo u oportunidad de tratar cuestiones teóricas, la bandera en torno a la cual pudieran congregarse. Entonces tomó la palabra Marx: «Dinos, Weitling, tú quien, con una peculiar propaganda has hecho tanto ruido en Alemania y has atraído a tus filas a tantos obreros a los que has hecho perder su situación y su trozo de pan... dinos con qué tipo de argumentos defiendes tu agitación social-revolucionaria y con qué fuerzas cuentas apoyarla en el futuro.» Weitling respondió que «su tarea no era crear nuevas teorías económicas, sino aceptar aquellas que, como habíamos visto en Francia, eran más capaces de abrir los ojos de los trabajadores y enseñarles a no confiar en las promesas y a tener esperanza sólo en sí mismos»; [...] lo fundamental de su sarcástica respuesta (la de Marx) fue que era un simple engaño el hecho de levantar al pueblo sin darle bases sólidas para su actividad; despertar las fantásticas esperanzas de las que acabamos de hablar, continuó Marx, nunca condujo a la emancipación de los desafortunados, sino a su pérdida. En particular, dirigirse a los obreros alemanes sin tener ideas rigurosamente científicas y una doctrina concreta equivale a apostar sin conciencia y sin fundamento; apuesta esta que supone un apóstol demagogo e iluminado frente a unos imbéciles simplones que le escuchan con la boca abierta. [...] En un país civilizado como Alemania —continuó Marx en su opinión— no se puede hacer nada sin una doctrina concreta y bien hilvanada. Por lo tanto, cuanto has realizado hasta ahora es simple ruido, provocar una inoportuna agitación y, por supuesto, arruinar la causa misma por la que se combate. Weitling respondió que «el modesto trabajo preparatorio realizado para la causa común era más importante que las críticas y los análisis realizados en cámaras alejadas del mundo de los sufrimientos y los tormentos del pueblo». Ante estas últimas palabras, Marx, furioso, dio tal golpe en la mesa que la lámpara se estremeció; acto seguido, se incorporó de un salto y gritó: «¡La ignorancia nunca ha servido a nadie!». La reunión había concluido.

El comunismo no es un ideal, un estado social al que debiera ajustarse la realidad, sino el movimiento real que suprime las condiciones existentes, es decir, que como acción (*I.A.*, p. 64) es la actividad de la clase. Ahora bien, la existencia y la actividad de la clase realmente existente ya no es un concepto (el concepto de «comunismo como acción»), sino una realidad, un estado actual de lo más concreto y «masivo». Mientras daba conferencias sobre el comunismo en Alemania junto a Moses Hess —otro abolicionista del trabajo y de todo lo demás—, a las que asistían sobre todo miembros de la burguesía liberal, Engels seguía escribiéndole a Marx en Bruselas el 25 de febrero de 1845: «Aquí en Elberfeld ocurren milagros. Ayer, en la sala más grande del mejor restaurante de la ciudad, celebramos nuestra tercera asamblea comunista. A la primera asamblea asistieron 40, a la segunda 130 y a la tercera por lo menos 200 personas. Todo Elberfeld y Barmen, desde la aristocracia del dinero hasta los pequeños tenderos,

estuvieron representados, *todos excepto el proletariado* (el subrayado es nuestro). [...] Ahora se trata del comunismo y cada día ganamos nuevos partidarios. El comunismo en el valle de Wupper es una verdad, casi una fuerza.» El 17 de marzo de 1845, añade: «La burguesía discute de política y acude a la iglesia, *¿qué hace el proletariado? No lo sabemos y apenas podemos saberlo* (el subrayado es nuestro).» Cuando Marx y Engels empiecen a saberlo, ya no darán conferencias sobre «Comunismo», sobre la «abolición» del trabajo, la religión, el dinero, etc., sino sobre «Trabajo asalariado y capital» y sobre «Libre comercio», las conferencias que Marx dio en Bruselas ante un público obrero.

Toda la polémica con Weitling, así como la ruptura posterior, toda la correspondencia de Marx y Engels de los años 1845-1846, que haría falta poco menos que citar con todo detalle, la creación y la actividad del *Comité de Correspondencia*, actividad regular y que pretendía ser completamente accesible (¿dónde están los trabajadores de tal o cual profesión en París, Londres, Barmen, Colonia, Elberfeld, Portugal o España?), la voluntad de considerarla inmediatamente como teoría, todo esto, toda la práctica de Marx y Engels en el momento mismo en que redactan *La ideología alemana*, nos muestra una sola cosa: la definición del comunismo que dan es inadecuada; sólo muestra la dirección en la que hay que buscar, y esa dirección es la que Marx y Engels están tomando concretamente en este mismo momento. La dirección que indican en la definición y que adoptan en su práctica es aquella al final de la cual queda anulado como algo definido lo que se pretende definir.

Hay que considerar la redacción de *La ideología alemana* y la práctica llevada a cabo sobre la base de las nuevas concepciones elaboradas como *un único movimiento teórico*. La actividad militante es el contenido *teórico* de la proposición: «El comunismo es el movimiento real que supera y anula el estado de cosas existente». Al cabo de casi una semana de debates en los que Marx y Engels fueron sometidos a prueba, esas concepciones fueron adoptadas por unanimidad por el segundo Congreso de la *Liga Comunista* en noviembre-diciembre de 1847. No desembocaron en el programa de «todas las aboliciones», sino en las medidas transitorias preconizadas por el *Manifiesto*. Ciertamente se trataba de una ruptura, pero no de un hiato, de una solución de continuidad. Hay que entender que toda la primera parte de *La ideología alemana* se construye sobre una serie de conceptos en posición comprometida: comunismo, proletariado, abolición del trabajo, alienación, etc. A costa de traducir los conceptos a su idioma, desde luego, el texto aún puede «ser comprendido por los filósofos».

Los conceptos de *La ideología alemana* (en primer lugar, el que sirve de hilo conductor y precisamente porque sirve como tal: la división del trabajo) están en posición comprometida porque muestran el ámbito de su definición —la historia, las relaciones sociales capitalistas, la clase obrera realmente existente a través de su actividad— como aquel donde ya no pueden funcionar como tales. En *La ideología alemana*, la abolición del trabajo *no es más que la realización de un concepto, el del proletariado, que no es de este mundo porque representa a la humanidad virtual, porque es la universalidad ya en acto en el seno de la sociedad burguesa. Esta es la última palabra del humanismo teórico que Marx comparte con otros representantes de éste* (no es el único que habla de abolición del trabajo, pero resulta significativo que todos los que lo hacen procedan de la filosofía alemana, de la «Idea Alemana», en palabras de Ruge, o de la «teoría alemana» en palabras de Marx). A partir del momento en que el comunismo es el movimiento que suprime las condiciones existentes, a partir del momento en que se define de esta manera, se impone buscar y encontrar el

contenido de esta definición en la situación y la existencia inmediata del proletariado en tanto proletariado real; éste no es un concepto listo para realizar piruetas dialécticas (de la pérdida total a la realización total) y quienes así lo creen sólo le hacen «perder su trabajo y su pedazo de pan». El proletariado es una clase revolucionaria en tanto clase de la sociedad burguesa porque está en contradicción con el capital; en sí mismo no es nada más que su relación con el capital; en sí mismo no es nada. En tanto clase revolucionaria, parte de sí mismo como clase de esta sociedad. El proletariado que habrá de abolir el trabajo en *La ideología alemana* sigue siendo un representante histórico de la Historia, pero, al mismo tiempo, allí donde Marx y Engels lo definen de esa guisa, nos indican que ya no puede serlo.

Volvamos a ese texto ya evocado de Engels, a su primer borrador del *Manifiesto* (aún titulado *Catecismo comunista*). En junio de 1847, ante la pregunta «¿Qué es el comunismo y qué quieren los comunistas?» Engels escribía: «El comunismo es un sistema según el cual la tierra debe ser el bien común de la humanidad, según el cual cada persona debe trabajar, producir según sus capacidades, y cada persona debe disfrutar y consumir según sus fuerzas.» En el mismo texto se considera ridículo tratar de «hacer atractivo el trabajo» porque «el trabajo es la manifestación de la vida», en una sociedad verdadera «el trabajo es lo más atractivo que pueda haber».

Ante la pregunta: «¿Cómo se puede introducir el comunismo más rápida y fácilmente?», la respuesta de Engels no consta. Pero la cuestión se trata en un texto de los «londinenses» escrito en colaboración con él, en el primer y único número de la *Revista Comunista* publicada en Londres en septiembre de 1847 por la *Liga Comunista*, entre el primer y el segundo Congreso (por tanto, después de la adhesión formal de Marx y Engels): «No somos ningunos urdidores de sistemas. [...] El deber de nuestra generación es descubrir y acarrear los materiales constructivos necesarios para levantar el nuevo edificio; el deber de la generación venidera será construirlos, y estamos seguros de que para esa obra no faltarán arquitectos. [...] Nosotros no somos de esos comunistas que creen que, una vez dada victoriosamente la batalla, podrá implantarse el comunismo como por encanto. Sabemos que la humanidad no avanza a saltos, sino paso a paso. No puede pasarse en una noche de un régimen inarmónico a un régimen de armonía: para ello será necesario un período de transición, que podrá durar más o menos según las circunstancias. La propiedad privada sólo puede transformarse gradualmente en propiedad social.» Pero incluso antes de «dada victoriosamente la batalla», incluso antes del «período de transición», hay otra etapa a franquear: «Sabemos muy bien que, en ningún país, exceptuando quizá a Inglaterra y a los estados libres de Norteamérica, podemos entrar en un mundo mejor sin antes haber conquistado por la fuerza nuestros derechos políticos.» En el mismo texto, la polémica con Heinzen presenta la democracia como el «cimiento del período de transición que debe preceder a la creación de una sociedad plenamente comunizada*.» En la misma revista (totalmente bajo la influencia teórica de Marx y Engels), en un artículo titulado *El proyecto de emigración del ciudadano Cabet*, leemos «... tratándose de comunistas que reconocen el principio de la libertad personal, como sin duda lo reconocen también los icarianos, el implantar el comunismo sin un período democrático de transición, en que la propiedad personal se vaya transformando gradualmente en patrimonio social, es

* Por asombroso que parezca, esta expresión figura así, tal cual, en la traducción al castellano; las anotaciones se han tomado de la *Biografía del Manifiesto Comunista*, Cía. General de Ediciones, México, 1961, https://saludproletarios.files.wordpress.com/2018/02/revista_comunista.pdf [N. del t.]

algo tan imposible como para el labrador recoger sin sembrar.» En cualquier caso, la *Revista Comunista* se opone a la emigración de los obreros alemanes y anima a los trabajadores, «en vez de emigrar a la remota república de Norteamérica», a establecer en Alemania «una república en la que todo el que quisiera trabajar encontrara medios de vida».

En otro texto de la *Revista* titulado *La Dieta prusiana y el proletariado de Prusia y de toda Alemania*, que Riazánov atribuye con casi total seguridad a Engels, se trata de fijar la estrategia del proletariado alemán (*cfr.* la acusación de Marx contra Weitling): «¿Pero acaso nosotros, los proletarios alemanes, hemos hecho ya tantos progresos que podemos transformar de raíz el desorden social en nuestro propio interés, es decir, que podemos echar inmediatamente por la borda a la burguesía y realizar sin más espera los principios del comunismo? ¿No tenemos, junto a la burguesía y antes que ella, otro enemigo al que hemos de dar la batalla antes de ajustar cuentas con la burguesía? Sí, y ese otro enemigo es la monarquía absoluta...» Después de haber insistido largamente en el hecho de que esta «monarquía absoluta» trabaja económica y políticamente a favor de la burguesía, para «entregarle a las clases trabajadoras atadas de pies y manos», Engels (*atribuido a*) concluye «... esa monarquía es, por lo menos, tan enemiga nuestra como lo es la burguesía. Pero no perdamos de vista que ésta necesita, para consolidar su hegemonía, libertades políticas que la “monarquía absoluta” deniega obstinadamente y que nosotros, los proletarios, utilizaremos, tan pronto como sean concedidas, como palanca para derribar lo antes posible lo existente; enfocada así la cosa, se comprenderá nuestro interés en el movimiento político actual, pues ayudando a acelerar la caída de esa monarquía laboraremos en nuestro propio provecho. Hasta allí, pero no más, discurren juntos nuestros caminos.»

No perdamos de vista que se trata del mismo hombre que, un año antes, acababa de completar, junto a Marx, *La ideología alemana*.

La ideología alemana no puede ser leída al margen de la concomitancia entre este texto y la práctica real de sus autores. De lo contrario, entre 1846 y 1847, estaríamos en presencia de una conversión que haría que la de Pablo en el camino a Damasco pareciera el fruto de una larga maduración. A menos que consideremos a Marx y a Engels como unos esquizofrénicos (Dios no lo quiera), hemos de admitir que *La ideología alemana* opera aún en el interior de un sistema filosófico que reitera los temas siguientes: el proletariado como clase liberada de las determinaciones de la sociedad civil burguesa; el trabajo-actividad material/*poiesis/praxis*/abolición del trabajo/manifestación de sí; ser/esencia/individuo medio/individuo personal; pérdida total/recuperación total; un proceso de culminación de la división del trabajo que constituye los modos de producción. No obstante, se trata de un sistema que indica constantemente la vía de salida: la historia, la práctica, las relaciones sociales realmente existentes, los trabajadores concretos, hasta el punto de que Marx pretende hacernos creer que, en sus textos anteriores, publicados en los *Anales*, habría dicho lo mismo en un lenguaje filosófico, lo que se habría prestado a confusión. No se trata de dos discursos paralelos, sino de un sistema de «definiciones» ya hallado en el que el proletariado, como clase particular definida empíricamente por entero por el proceso de reproducción del capital, remite a una universalidad. El desequilibrio no está entre el texto de *La ideología alemana* y la práctica de Marx y Engels, sino entre el conjunto teórico formado por el texto y la práctica, siendo esta última la prolongación teórica de lo que, ya en el interior del texto, lo desequilibra.

Una proposición anti-filosófica de envergadura estructura *La ideología alemana*: no es el pensamiento del hombre lo que determina su modo de existencia, sino su existencia social. Esta afirmación es crucial para la actividad política: significa la autoemancipación de los trabajadores, el fin de la política de sectas, de los educadores y de los putschistas. A través de su propia evolución, Marx y Engels sólo pudieron llegar, de manera construida y fundada, a tal proposición, eminentemente práctica y política, mediante una polémica contra el idealismo alemán, porque sólo contra él y no contra los socialistas o comunistas franceses, podían Marx y Engels destruir simultáneamente el idealismo y conservar el lado activo del hombre desarrollado por el idealismo alemán desde Kant (al elaborar la filosofía de las revoluciones burguesas, la filosofía alemana había creado la teoría del sujeto como actividad del hombre que se forma o educa a sí mismo). La puesta en práctica política de tal proposición, aun cuando el texto aún no esté completo, constituye el principal resultado de *La ideología alemana* y es la «salida» que el texto todavía no hace sino indicar. Lo que se ha convertido en una «aclaración para sí mismos» había sido escrito y estaba destinado a ser publicado como una obra *militante*. La famosa frase sobre la «crítica roedora de los ratones» no da cuenta en absoluto del proyecto. Marx, que le había consagrado más de un año, se vio duramente afectado por la no publicación del manuscrito (volviendo a contactar al editor recalcitrante, buscando un nuevo editor después de cada fracaso, haciendo intervenir contactos...).

Superar los problemas de la oposición simple (la «pérdida» y la «recuperación»; el «trabajo» y la «manifestación de sí»; el «individuo medio» y el «individuo personal»; la clase de trabajo material impuesto y fragmentado y la clase universal, etc.) a través de la determinación histórica de los conceptos, condujo a menudo a cuestionar los propios conceptos en el elemento en el que habían sido situados: la práctica política militante del momento. El fin de la *Liga de los Justos* y los comienzos de la *Liga de los Comunistas* supusieron sencillamente, en la práctica, el fin de la concepción del proletariado como «clase extraña a la sociedad civil». El comunismo iniciaba así su larga marcha como ascenso del proletariado dentro del modo de producción capitalista. Marx se une a la *Liga de los Justos* en febrero o marzo de 1847, pero mientras Engels participa en el Congreso de junio de 1847, donde la *Liga* se convierte en la *Liga de los Comunistas*, Marx se mantiene al margen, a la espera del resultado del Congreso. Los estatutos que proclaman que «El objetivo de la *Liga* es el derrocamiento de la burguesía, la dominación del proletariado, la supresión de la vieja sociedad burguesa basada en los antagonismos de clase y el establecimiento de una nueva sociedad sin clases y sin propiedad privada» serán de su plena satisfacción. En julio de 1846, el *Comité de Correspondencia de Bruselas* felicitó al cartista Feargus O'Connor por su victoria electoral en Nottingham; el *Northern Star* (órgano de la izquierda del movimiento cartista) publicó la carta de los *German Democratic Communists* firmada por Marx, Engels y Gigot, y los *Fraternal Democrats* (reagrupamiento de izquierda dentro del movimiento cartista - son los *Fraternal Democrats* los que en el *Manifiesto* sirven como modelo para el capítulo «Proletarios y comunistas»: «los comunistas no forman un partido distinto... etc.») saludan esta carta como «una nueva prueba del progreso de la fraternidad, y un paso hacia la próxima unión de los demócratas de todos los países en la gran lucha por la igualdad política y social.»

Los años 1846-1847 no marcan el tránsito entre dos teorías del comunismo o de la revolución, a saber, una teoría «radical» que desde el momento mismo en que hace su

aparición en el escenario histórico, supuestamente había anunciado, gracias a la situación particular del proletariado, la quintaesencia del comunismo, y una teoría del proletariado como clase del modo capitalista de producción destinada a defender sus intereses en el seno de éste: una teoría de la defensa del salario. Señalan el paso de una *filosofía* del proletariado, de la revolución y del comunismo, a una *teoría* del proletariado, de la revolución y del comunismo. Esta última no es la nuestra, *pero la primera lo es menos aún*. (*La ideología alemana* es un texto inestable por excelencia). Los conceptos de este comunismo filosófico, aunque emplee las mismas palabras, son absolutamente distintos a los nuestros, y se inscriben en una problemática completamente diferente. Es ilusorio tratar de utilizar determinadas fórmulas como si fueran aplicables a la lucha de clases tal cual existe en la actualidad: la «clase que no es una clase» no es la clase de los productores de plusvalor; es la oposición al mundo del sujeto de Fichte.

El partido

A finales de 1845-principios de 1846, el comunismo de Marx y Engels implicaba la existencia de un partido real del comunismo: comunistas franceses, *National Reformers* estadounidenses, el partido alemán en proceso de formación a partir de la *Liga de los Justos*, el *Bureau de correspondence* de Bruselas y los *Fraternal Democrats* (la izquierda del cartismo). En su crítica del «verdadero socialismo», que en muchos sentidos es una autocrítica, Marx insiste en lo que para él se ha convertido en esencial para la definición del comunismo: «el partido comunista que realmente existe». El *partido* se ha convertido en la culminación teórica de la superación del comunismo filosófico. El concepto de partido, o más bien la práctica que formaliza dicho concepto, es la síntesis de las tres nociones fundamentales que, originadas en el comunismo filosófico, lo han hecho estallar y redefinirse a la vez que se sintetizaban: los comunistas no forman un partido distinto (contra las sectas y los fabricantes de sistemas, es el reconocimiento del comunismo como movimiento obrero realmente existente en sus luchas inmediatas); el comunismo es un movimiento revolucionario histórico (contra el humanismo y las profecías a lo Weitling, supone el reconocimiento de la división irreductible de la sociedad burguesa en clases antagónicas); el comunismo es el proceso de transformación histórica que se opera en la sociedad burguesa (contra la utopía, contra las tendencias conspirativas, contra el educacionismo, supone el reconocimiento de la *realidad* del capitalismo). El partido es la síntesis de todo ello en la medida en que se identifica con una cuarta noción, que representa la superación definitiva del comunismo filosófico: la revolución es la autoemancipación de los trabajadores. El partido *es* la autoemancipación revolucionaria de los trabajadores. Esta teoría, que es el fruto, el desenlace, el resultado *imprevisto*, de la serie de críticas de los años 1842-1846, es el precipitado de éstas, ya que Marx y Engels van llenando los huecos de su rompecabezas filosófico. Es el resultado a la vez inevitable (que se impone) e impredecible, no incluido en las premisas, de las problemáticas iniciales.

La mayor parte de las ideas ya están ahí, pero la síntesis que aparecerá tan claramente a posteriori es ante todo una práctica que se ha ido improvisando *a salto de mata* a lo largo de 1846 con el material teórico, humano y organizativo existente. Toda la correspondencia de Engels dirigida a Marx y al *Comité de correspondencia* pone de manifiesto una actividad incansable para eliminar a los «verdaderos socialistas» y a los

proudhonianos de la *Liga de los Justos*, para ir más allá del estado informe de una mera corriente de ideas. Se trata de deshacerse del socialismo utópico, «verdadero», conspirativo, artesanal o «sentimental». En mayo de 1846, en la *Circular contra Kriege*, tras haber mostrado la «ridiculez» de éste, que reducía el comunismo a unas cuantas palabras y a unas pocas antítesis («amor/odio; comunismo/egoísmo»), Marx define el comunismo como un «movimiento revolucionario histórico universal». La fórmula deja la puerta abierta a todo tipo de interpretaciones superadas, pero la forma en que Marx la aplica contra Kriege no. Marx reprochaba a éste su actitud hacia la *National Reform Association* de los Estados Unidos; Kriege había apoyado el programa de reparto de tierras de la Asociación.

La actitud de un «verdadero comunista» frente a este programa habría sido muy distinta: mostrar, a la vez que se reconocía el carácter provisionalmente no comunista de la Asociación, que ésta, por su naturaleza proletaria, tendría que evolucionar tarde o temprano hacia el comunismo. En *Herr Vogt* (1850-1851), Marx presenta el sentido de su actividad entre 1846 y 1848: «el estudio científico de la estructura económica de la sociedad burguesa... no se trataba de la imposición de un sistema utópico cualquiera, sino de la participación activa y consciente en el proceso revolucionario social a que asistíamos.» Durante este breve período, vemos desplegarse, y en primer lugar en la práctica cotidiana de Marx y Engels, la idea que después será formalizada en el *Manifiesto del Partido Comunista* (finales de 1847): «¿Qué relación guardan los comunistas con los proletarios en general? Los comunistas no forman un partido aparte de los demás partidos obreros. No tienen intereses propios que se distingan de los intereses generales del proletariado. *No profesan principios especiales con los que aspiren a modelar el movimiento proletario.*» (el subrayado es nuestro). (*Manifiesto*, Edicions internacionals Sedov —2019— p. 31). Y además «Los comunistas, aunque luchando siempre por alcanzar los objetivos inmediatos y defender los intereses cotidianos de la clase obrera, representan a la par, dentro del movimiento actual, su porvenir.» (*ibíd.*, p. 44). El modelo, como se ha dicho, son los *Fraternal Democrats* y el cartismo. En junio de 1846, fueron abolidas las *corn laws* y el conflicto entre la burguesía y la clase obrera volvió al primer plano.

En 1844, a través de su circular del 21 de agosto, la *Liga de los Justos* todavía rechazaba la revuelta silesiana como un «levantamiento parcial» en cuyo lugar proponía «la organización del trabajo» y un esfuerzo para salir de la miseria «no mediante la violencia, sino a través de nuestra propia instrucción y una buena educación de nuestros hijos». No obstante, la evolución fue rápida. Mientras que en el 1845-1846, la *Liga* seguía encerrada en el tradicional dilema entre transformar a los hombres o transformar las circunstancias (la violencia conspirativa como preludio de la dictadura por un lado, y la educación por otro), a finales de 1846 una circular condena todos los sistemas y la «manía de los sistemas»; en 1847, llega la crítica del «comunismo sentimental» (Kriege y el amor); en septiembre de 1847, en el número único de la *Revista comunista*, podía leerse: «si nosotros, los proletarios, no sabemos emanciparnos por nosotros mismos, no esperemos que nadie nos emancipe». En noviembre de 1847, la *Liga de los Justos* se convierte en la *Liga de los Comunistas*. El artículo 1 de los estatutos anuncia que: «El objetivo de la *Liga* es el derrocamiento de la burguesía, la dominación del proletariado [...] una nueva sociedad sin clases y sin propiedad privada». La crisis de 1847 aceleró la mutación acarreado una profunda descomposición de la industria artesanal. Los artesanos (carpinteros, sastres o zapateros), que constituían el grueso de la *Liga* en

París y Londres, tenían pocas esperanzas de progresar en la jerarquía de los oficios. Muchos talleres quebraron y los propios maestros se vieron obligados a convertirse en empleados. En cuanto a los intelectuales, que formaban la otra gran fracción de la *Liga*, el grupo se radicalizó a partir de la quiebra de la prensa neo-hegeliana en Alemania o por la timidez y la falta de perspectivas de hacer carrera en la prensa liberal en Francia (*cfr.* la correspondencia de Engels de 1846).

El partido es la existencia práctica de esta nueva teoría comunista que parte de la *praxis* proletaria real (coincidencia del cambio de circunstancias y de la autotransformación) que halló su forma teórica en las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*. Esta nueva teoría es cualitativamente diferente de las doctrinas dogmáticas del socialismo «crítico-utópico». Su existencia es en sí misma la afirmación y la demostración de que no puede haber ninguna teoría comunista que no sea explícitamente la práctica real e históricamente especificada del proletariado.

En *Miseria de la filosofía* (1847), la carga se dirige contra los socialistas utópicos, los «verdaderos socialistas» y Proudhon, que condenan las asociaciones de trabajadores y las huelgas: estas personas «quieren que los obreros dejen en paz a la vieja sociedad para poder entrar mejor en la sociedad nueva que ellos les tienen preparada» (Siglo XXI, p. 119). A lo largo de todo el pasaje que comienza con la cita anterior y se prolonga durante tres páginas, Marx no refuta los argumentos de los economistas o socialistas contra las huelgas y coaliciones; en última instancia, incluso reconoce su pertinencia. Demuestra que esta lucha por el salario y el derecho a la coalición giran en realidad en torno a algo distinto: la constitución del proletariado en clase, la intensificación de los antagonismos al máximo, la lucha política, el paso a la clase para sí. En la lucha, mediante su propia práctica, en el curso de la lucha histórica contra la burguesía, el proletariado toma conciencia y se organiza, transformándose de masa vinculada por una situación común en clase para sí. La teoría de la autoemancipación se liga explícitamente a uno de los temas centrales de *La ideología alemana*: no seguir siendo lo que se es, sino autotransformarse. Autoemancipación y revolución son inseparables, cuando no sinónimos: en el momento en que Marx y Engels se ven llevados a romper con las sectas que contradicen la primera, rompen con las *trade-unions* que contradicen la segunda.

Es también por esta razón que, si en esa época, el partido es una noción fundamental para Marx, no es una forma ni un medio: se confunde con el movimiento mismo de la clase obrera. Lo primordial es este auto-movimiento. A partir de entonces, ninguna organización particular importa desde el momento en que, abandonada por este auto-movimiento, se convierte en una cáscara vacía. Ni siquiera importa, argumentará Marx más tarde, hablando de «partido histórico», que exista una organización formal cualquiera. Al regresar al mismo tema fundamental a propósito de la Comuna en *La guerra civil en Francia*, Marx escribiría muchos años después: «La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, *que transformarán las circunstancias y los hombres* (el subrayado es nuestro). Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno.» (*La guerra civil en Francia*, Fundación

Federico Engels, 2003, p. 70). Así se entiende todo el alcance de esta frase central acerca de la importancia de la Comuna: «La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia, su labor. Sus medidas concretas no podían menos de expresar la línea de conducta de un gobierno del pueblo por el pueblo.» (*ibíd.*, p. 74). Y, en el Primer Borrador: «¡El verdadero carácter “social” de esta República consiste sólo en el hecho de que son los trabajadores los que dirigen la Comuna de París!» (*La Guerre civile en France*, Ed. Soc., 1972, p. 224).

Pero este *partido*, idéntico a la autoemancipación revolucionaria del proletariado, es concebido al mismo tiempo como vanguardia (*Manifiesto*, pp. 36-37) y, en las luchas inmediatas, como defensor del «porvenir del movimiento». Marx y Engels no ven ninguna contradicción o siquiera dualidad en la definición del Partido que enuncian. El partido es la expresión de la autoemancipación *y* de la posesión «teórica» *sobre el resto del proletariado* —el subrayado es nuestro— de «la ventaja de una clara comprensión de las condiciones, la marcha y los fines generales del movimiento proletario»; es la «defensa de los intereses inmediatos» *y* la «representación del porvenir del movimiento». Ellos no podían prever las confrontaciones, contradicciones e incompatibilidades que esa actividad dual podía acarrear. Durante cuarenta años actuaron y lucharon en medio de estas confrontaciones, contradicciones e incompatibilidades, abrumados en cierto modo por el devenir del programatismo, del que fueron parteras teóricas. Si debemos «dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno», entonces debemos aceptar la socialdemocracia y formar parte de ella.

Marx, Engels, y todos los comunistas que terminaron por introducir el desarrollo del capital en la problemática de la revolución (a menudo de forma caricaturesca y provocadora frente a sus antiguas concepciones y frente a los amigos que, como Bakunin, seguían compartiéndolas), superando así el humanismo y su oposición polar definitoria, vivieron durante mucho tiempo en un sueño. El capital se constituyó en sociedad en función de sus propias leyes, que impuso a toda reproducción social, pero el proletariado seguía siendo el proletariado de antes de 1848 (la culminación de las revoluciones burguesas en Europa); seguía siendo la «disolución de las condiciones existentes», la «clase que no lo es». De hecho, se podría leer la teoría de la revolución de Marx a partir de 1848 como la disolución de este sueño, y su lucha dentro de la Internacional y su posterior alejamiento de la socialdemocracia alemana como una larga desilusión, primero combatida, pero a la que luego hubo que resignarse: «*dixi et salvavi animam meam*» (conclusión de la *Crítica del programa de Gotha* - 1875). De este sueño se libraron todos aquellos que se hundieron en el sindicalismo o la socialdemocracia. Cabe preguntarse si las constantes componendas (que al final siempre fracasaban) que caracterizaron la actividad política de Marx y Engels no tienen ahí un origen estructural, teórico. Marx y Engels tuvieron que recurrir constantemente a artimañas para darle un barniz revolucionario a lo que, según sus propias concepciones, no lo era. Se les dejó hacer, porque al final eso no cambiaba nada. Lassalle y Hyndman habían triunfado.

Nuestra «abolición del trabajo» no es la del comunismo filosófico

La «abolición del trabajo» de *La ideología alemana* no es la nuestra. A nosotros ya no nos hace falta ni esencia humana ni clase virtualmente universal, ni todo ese aparato

filosófico, para decir que la revolución comunista contiene la abolición del trabajo: *nos basta con el capital como contradicción en proceso (Grundrisse, vol. 1, p. xxxviii)*. No es la abolición del trabajo; la *contiene*, la implica. Ahora bien, paradójicamente, concebir la revolución como el «retorno del hombre a sí mismo» mediante la abolición de todo lo que lo separa de las manifestaciones alienadas de su esencia equivale a concebir el programatismo como algo insuperable, es decir, la lucha de clases en tanto tal como necesariamente programática y, por tanto, a verse obligado a concebir al proletariado como algo distinto a una clase o como algo distinto a su existencia de clase para no abandonar la Revolución que se sabe, *además*, que es la abolición de todas las clases. Ya no se trata de pensar el «por qué» del comunismo, sino las contradicciones del capitalismo. La idea del comunismo como comunidad, género, humanidad, siempre nos lleva a una concepción *religiosa*, mística, es decir, siempre nos lleva a una idea del comunismo como *sociedad*. El hundimiento feuerbachiano que surge de la mediación stirneriana lleva la concepción del comunismo más allá de la sociedad, que sigue sin ser sino una forma secularizada de la comunidad humana. El desarrollo de cada cual ya no tiene nada que ver con el Hombre. El comunismo es el libre desarrollo de cada individuo como tal y la abolición de todo lo que existe independientemente de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí, es decir, de todo lo que existe como algo que haya que reproducir.

Se trata de considerar la capacidad del proletariado para abolir el capital y producir el comunismo como movimiento interno de aquello que es abolido. Esta capacidad se convierte así en un proceso histórico. Cuando se define al proletariado como clase revolucionaria, es decir, la manera en que encuentra en sí mismo, frente al capital, la capacidad de producir el comunismo, se define el hecho de ser la disolución de las condiciones existentes como una situación, como una relación, como el contenido de una implicación recíproca, como la particularización de una totalidad frente a otra particularización de esa misma totalidad, y ya no como una naturaleza. A este nivel, dejamos atrás el rígido problema de la relación entre revolución y condiciones, entre naturaleza revolucionaria e historia. Se define el carácter revolucionario del proletariado como término de una contradicción y, por tanto, su existencia como lo que es históricamente. Decir que el proletariado encuentra en lo que es la capacidad de producir el comunismo contra el capital, pero que lo que funda esta capacidad es un movimiento interno de esas condiciones existentes que se trata de abolir, permite ir más allá de una concepción según la cual el proletariado afirma, frente al capital, unas determinaciones que le serían propias (lo que equivale a entender los términos de una contradicción como un enfrentamiento y no como una particularización).

También podemos considerar que la historia del capital carece de importancia porque en 1845 y 2006 es idéntico a sí mismo en su ser y que, por tanto, lo que se dijo sobre el comunismo en sus inicios está escrito en piedra y, por tanto, invalida en principio todas las proposiciones de este texto. Ahora bien, quienes creen que la historia del capital carece de importancia en el sentido de que es idéntica en su ser desde el principio a sí misma aún no han llegado ni a ser hegelianos; les basta con Parménides. Dejan el desarrollo al margen del ser, como si aquél no formara parte de éste, como si se tratara de algo accidental y anecdótico. La abolición del trabajo pertenece definitivamente a una época pasada, que resucitó brevemente a principios de la década de 1970, debido a una suerte de equívoco histórico.

Este «retorno a sí del hombre» en la teoría del comunismo de la primera mitad de la década de 1840 es el último avatar de la filosofía clásica. Habría que volver sobre la novedad absoluta que supuso la aparición del modo de producción capitalista para comprender el surgimiento de la gran filosofía clásica alemana y europea (Descartes, Spinoza...) en torno a la problemática del sujeto y del objeto (el yo y el mundo; la conciencia y la objetividad) y comprender así por qué se constituyó un comunismo filosófico como remate de esa filosofía. Nosotros no haremos más que evocarlo mediante una única cita: «En esta sociedad de libre competencia (la sociedad burguesa, N. del A.), cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito [...] Solamente al llegar el siglo XVIII, con la “sociedad civil”, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (generales según este punto de vista) han llegado al más alto grado desarrollo alcanzado hasta el presente. El hombre es, en el sentido más literal un ζῷον πολιτικόν [animal político], no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad.» (Marx, *Introducción general a la Crítica de la economía política* [1857], Siglo XXI, pp. 33-34). En los siglos XVI y XVII, con la fusión de los elementos protocapitalistas con el sistema capitalista, la sociedad se enfrentó a un trastorno que tuvo que comprender, superar y *absorber*. Un trastorno que de entrada fue percibido como una fractura, como una disolución. Hizo falta ese período en que las relaciones sociales alcanzaron su máximo desarrollo y en que este máximo desarrollo supuso el máximo aislamiento para que apareciera algo como la esencia del Hombre en tanto comunidad de hombres (la *polis* griega no se dirige a un individuo abstracto y contingente, sino a un ciudadano, a un individuo particular).

El comunismo filosófico pertenece a ese período en que el modo de producción capitalista termina de asentarse con el auge de la gran industria. Tan pronto como el capital se reproduce sobre sus propias bases, como se presupone a sí mismo, este comunismo se vuelve obsoleto. El comunismo se fundamenta entonces en los actores propios de este modo de producción, que no pueden referirse más que a éste como a su única comunidad. Ya no se trata de reabsorber una fractura sin precedentes en la historia de la humanidad, porque el propio capital se ha encargado de resolverla: él es la comunidad. Ya no se trata de abolir lo que nos separa de una comunidad humana que no es sino la abstracción ideal de situaciones anteriores, idealizadas simplemente debido a su destrucción, no como nostalgia, pero idealización al fin y al cabo, porque su disolución las sintetiza *a posteriori* como una abstracción, como comunidad presuntamente usurpada. La disolución por parte del capital de *todas* las comunidades anteriores (cualesquiera sean) en las que el individuo era un individuo particular, las hace aparecer, frente al capital, en su disolución común, como *comunidad*.

Se trata ahora de abolir el modo de producción capitalista precisamente como *nuestra* comunidad. A partir del momento en que el proletariado y el capital existen para sí mismos y no como la disolución de las formas anteriores de propiedad, intercambio o trabajo, la capacidad del proletariado para producir el comunismo no es más que un movimiento interno de aquello que va a abolir. Quien se escandalice ante esto, y piense que el capital va a hacer el trabajo en nuestro lugar (los proletarios revolucionarios) no ha entendido nada de lo que es una relación social: querría que

existieran a la vez la relación social, la contradicción y su inexistencia. Se llamará «libre», escribe Spinoza, «aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza», «libre» no se opone a «necesaria» sino a «forzado», es decir, «aquella que es determinada por otra a existir» (*Ética*, parte 1, definición 7). El proletariado que hace la revolución porque es una clase del capital y actuando en función de su relación con el capital es *libre*.

«Y aquí vemos, por lo demás, lo que los *verdaderos socialistas* entienden por “actividad libre”. Nuestro autor (Hermann Semmig, autor de un texto titulado *Comunismo, socialismo y humanismo*, publicado en los *Anales renanos*, n°1 —agosto de 1845— N. del A.) nos hace ver, imprudentemente, que es aquella actividad que “no se halla determinada por las cosas exteriores a nosotros”, es decir, el *actus purus*, la actividad pura, absoluta, que no es otra cosa que actividad y que se reduce, en última instancia, a la ilusión del “pensamiento puro”. [...] La “libre actividad” así expresada no es más que otra fórmula para aquella “libertad incondicional y absoluta” de que se hablaba más arriba. Por lo demás, hasta qué punto estas chácharas acerca de la “libre actividad”, que sólo sirven a los verdaderos socialistas para ocultar su ignorancia de la producción real, lo demuestra nuestro autor por el hecho de que el postulado del verdadero conocimiento sea, como es, su última palabra.» (*I.A.*, p. 559)

El gran límite (el límite absoluto) de cualquier «crítica del trabajo» reside en el hecho de que sitúa en la actividad, como esencia de ésta, lo que corresponde a las relaciones sociales. De las relaciones sociales se extrae una abstracción (el trabajo), y luego se explica que estas relaciones sociales están basadas en esta abstracción («el trabajo es lo que conecta al proletariado con la sociedad», dice Marx en *La ideología alemana*). El truco consiste en empezar deduciendo una abstracción de un hecho, y luego explicar que este hecho se basa en esta abstracción (forma muy fácil para quienes quieran darse aires de estar haciendo teoría).

Hecho: el capital absorbe el trabajo del trabajador.

Reflexión: capital-trabajo; obrero-trabajo; absorción del trabajo del obrero por el capital = absorción del trabajo por sí mismo.

Presentación filosófica del hecho: el hecho de que el trabajador sea explotado por el capitalista está basado en la absorción del trabajo por sí mismo.

La «crítica del trabajo» siempre se refiere a la producción feuerbachiana del «trabajo alienado» desarrollado en los *Manuscritos de 1844*. Siguiendo el modelo de la religión, la base del concepto de «trabajo alienado» es que el objeto producido por el trabajador aparece como la objetivación de la esencia del hombre, que se vuelve ajena a él. El concepto de «trabajo alienado» no existe a menos que se presuponga una esencia del hombre como ser genérico que se pierde y se reencuentra, que se pierde sólo para reencontrarse a sí misma. En los *Manuscritos de 1844*, Marx encuentra en la filosofía de Feuerbach la base positiva para llevar a cabo la crítica de la economía política, a la que busca un «fundamento en la razón». Ese fundamento es el hombre como ser genérico, por un lado, y por otro, la alienación, cuyo paradigma es la alienación religiosa. El concepto de trabajo alienado se construye sobre estos cimientos. «Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, en dos aspectos: 1) la relación del trabajador con el *producto del trabajo* como con un objeto ajeno y que lo domina. [...] 2) la relación del trabajo con el *acto de la producción*. [...] Aún hemos de extraer de las dos anteriores una tercera determinación del *trabajo enajenado*. (... sigue la definición de «ser genérico», N. del A.). En consecuencia, mediante el trabajo

enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres.» (*Manuscritos de 1844*, Alianza, pp. 110-115). Las categorías de la economía política, y la de propiedad privada en primer lugar, pueden, por tanto, deducirse del trabajo enajenado. Sin embargo, estas categorías que «expresan» el trabajo enajenado «en realidad» (*ibíd.*, Alianza, p. 114) no son en sí mismas, como formalización de las relaciones sociales, más que la manifestación de la autoalienación humana, que es el primer principio, fundamento «en la razón» de las categorías de la economía política. En los *Manuscritos de 1844*, el «trabajo enajenado» es el fundamento y principio de todas las relaciones entre los individuos tal como existen en la sociedad. El primer movimiento, fundacional, es el de la autoalienación del hombre respecto de sí mismo, del que se desprende todo lo demás: el obrero, el trabajo alienado (que permite «materializar» la autoalienación de Feuerbach), la propiedad privada, etc. El punto de partida es la autoalienación del hombre como ser genérico: el automovimiento de su esencia, definida como género, como una universalidad interna que vincula a los individuos de forma natural (lo que será criticado, aunque todavía de forma incompleta, en la sexta tesis sobre Feuerbach). De ahí se siguen dos consecuencias: la incapacidad de convertir la historia en realidad y, como corolario, la pregunta teleológica por excelencia, que recorre todo el texto y a la que Marx no aporta respuesta alguna: «¿Cómo llega el hombre a enajenar, a extrañar su trabajo? ¿Cómo se fundamenta este *extrañamiento* en la esencia de la evolución humana?» (el subrayado es nuestro) [...] Pues cuando se habla de *propiedad privada* se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla de trabajo nos las tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución.» (*ibíd.*, p. 118). Una solución que debe ser tan «obvia» que Marx nunca la formula explícitamente cuando plantea la pregunta.

La relación directa entre el obrero y la producción, que para él es pérdida de su producto, desrealización, se convierte en «trabajo alienado», es decir, «la relación esencial del trabajo»; la alienación se encuentra efectivamente en la esencia del trabajo, pero como relación del trabajo con la esencia del hombre, o mejor aún, como movimiento de la esencia del hombre en tanto trabajo: «el trabajo es el devenir del hombre en la alienación». La «necesidad de la alienación» es la de producir las condiciones de su supresión. Estamos en plena teleología, con la que Marx ajusta cuentas de una manera todavía ambigua en *La ideología alemana*. En los *Manuscritos de 1844*, la crítica del trabajo no es más que la exposición de la auto-alienación de la esencia humana. Toda crítica del trabajo funciona de esta manera, en la medida en que parte de la alienación de la actividad de un sujeto para deducir el «marco social» de esta alienación. Suprimid la esencia del hombre como género, como universalidad abstracta y natural inherente a cada individuo, y habréis suprimido la legitimidad de esta crítica del trabajo. No sólo la abolición del trabajo del comunismo filosófico no es la nuestra, sino que ya no podemos concebir la revolución como *abolición del trabajo*, aunque siga siéndolo.

No confundamos el «trabajo alienado» tal como funciona en los *Manuscritos de 1844* con la alienación del trabajo con la que uno se topa en los *Grundrisse* o en *El capital*. En el primer caso, el «trabajo alienado» es el automovimiento de la esencia humana como ser genérico; en el segundo, ya no se trata de la esencia humana, sino de

unas relaciones sociales históricamente determinadas en las que el trabajador está separado total o parcialmente de sus condiciones de trabajo, de su producto y de su propia actividad (la pequeña producción mercantil, en virtud del intercambio de los productos y, por tanto, de su producción como mercancías, también es una alienación del trabajo).

Si ya no se busca la causa de la alienación, y más precisamente la de la explotación, en la actividad misma en tanto trabajo —búsqueda que no puede ir más allá de la formulación de una antropología negativa destinada a invertirse en una antropología positiva— ello no significa que la crítica de las relaciones sociales no incluya la del trabajo y que se considere a éste como una actividad eterna.

A diferencia del Marx de los años 1843-1846, si en la actualidad podemos y debemos hablar de la revolución como abolición del trabajo (y de todo lo demás), lo hacemos a partir de las contradicciones internas del modo de producción capitalista, de la explotación, de la situación del proletariado, sin referencia alguna a la «persona» del proletario, a una «esencia humana», o al hombre como comunidad. La revolución produce una abolición del trabajo, pero la revolución no surge de la abolición del trabajo; la teoría del comunismo habla de la abolición del trabajo, pero no es una crítica del trabajo.

Si se produce un concepto de trabajo diferente al del trabajo asalariado, por definición, éste ha de abarcar un ámbito distinto al del trabajo asalariado o incluso que la suma de las formas históricas de trabajo. Debe ser una abstracción a partir del trabajo asalariado que nos dé la necesidad del trabajo asalariado y de las demás formas históricas de trabajo y que nos diga por qué la abolición del trabajo asalariado constituye la abolición del trabajo. El concepto de trabajo es una abstracción útil sólo si se distingue del trabajo asalariado, y se distingue del trabajo asalariado no por enunciar una característica común a todas las formas de trabajo, sino sólo en la medida en que nos diga *que no puede haber una forma superior de trabajo más allá del trabajo asalariado*. Es decir, si en este concepto se afirma la necesidad de esas formas históricas y al mismo tiempo por qué el trabajo asalariado es el trabajo en contradicción con sí mismo. Al margen de eso, esa abstracción no pretendería distinguirse del trabajo asalariado más que por presentarnos una de sus características como su esencia. Se trata entonces de decir o bien que el trabajo es una actividad separada de todas las demás actividades que constituyen la actividad humana, o bien de decir que el trabajo es una «actividad forzada», que en él la ejecución está separada de la conciencia, o que es producción sin tener en cuenta las necesidades humanas, etc. Lo que cuenta en este tipo de definición del trabajo es contentarse con encontrar un aspecto común entre todas las formas históricas de trabajo y poder decir que, como este aspecto se encuentra en el trabajo asalariado, al abolirlo hemos abolido el trabajo. Pero este «trabajo» no se distingue del trabajo asalariado; es sólo una formulación abstracta de éste y una exposición de lo que el trabajo asalariado tiene en común con las demás formas históricas de lo que se ha generalizado bajo el nombre de trabajo. La razón de ser de producir una abstracción *inútil* reside en el propio trabajo asalariado; esta abstracción no es más que una distinción interna al propio trabajo asalariado. Se escoge más o menos arbitrariamente una característica del trabajo asalariado como definición del trabajo.

Este tipo de definición del trabajo y de la abolición que tiene por corolario encuentra su razón de ser en el propio trabajo asalariado; es el trabajo asalariado el que hace

posible su distinción del trabajo e insuficiente su crítica en tanto mero trabajo asalariado. Con las transformaciones del proceso de trabajo bajo la subsunción real — transformaciones inherentes al concepto mismo de capital— la apropiación del trabajo vivo se convierte en algo intrínseco al propio proceso de producción, y la oposición a la explotación, a la alienación, se convierte en rechazo de lo que constituye la actividad inmediata del trabajador dentro del proceso de producción. Es la actividad misma del trabajador la que se le opone directamente a él y ya no simplemente porque se concrete en un producto que es propiedad del capital. Parece, pues, totalmente insuficiente criticar el trabajo asalariado porque es ahora, en el segundo momento (cuando el trabajo se convierte en capital en el proceso inmediato de producción) del intercambio cuando el valor de uso de la fuerza de trabajo, el trabajo vivo, se opone al trabajador como actividad de un ser ajeno, el capitalista, y ya no sólo porque se haya convertido en su propietario, sino porque el proceso mismo de trabajo se ha convertido en proceso del capital. A la primera enajenación de la venta de la fuerza de trabajo se habría añadido *una segunda*, que no se debería sólo al hecho de que la fuerza de trabajo haya sido vendida, y por tanto utilizada de manera extraña y antagónica al trabajador del que a pesar de todo sigue formando parte, sino que sería *específica* a la realización de la propia actividad. Hemos separado en tal caso los dos momentos del intercambio entre trabajo y capital, cuya conexión constituye específicamente el trabajo asalariado: por un lado, la compraventa de la fuerza de trabajo, que fundamentaría el *trabajo asalariado*, y por otro, la dominación de la actividad vendida, que fundamentaría el *trabajo*. Diríase que la venta de la fuerza de trabajo es insuficiente para dar cuenta de lo que sucede en el proceso de producción; pero eso equivaldría a olvidar que el desarrollo del capital en forma de maquinaria es inherente al capital desde el momento en que se lo define como absorción del trabajo vivo por el trabajo muerto. Por tanto, si en esta relación existe la posibilidad de la crítica y el «rechazo» por parte del trabajador de lo que constituye su actividad, es porque ésta no es más que *trabajo asalariado*. *Es la especificación total del trabajo como trabajo asalariado por el capital lo que paradójicamente permite distinguirlo del trabajo asalariado*, pero ya no, como en la subsunción formal, como algo que podría ser liberado en tanto actividad del trabajador como sujeto, sino como algo que se opone directamente al trabajador (Bruno Astarian describe perfectamente esta diferencia entre las luchas contra la introducción de la OCT a principios del siglo xx y las luchas de «rechazo del trabajo» de finales de los años 60 y principios de los 70 en su folleto *Aux origines de l'antitravail*, publicado por *Échanges et Mouvement*, [diciembre de 2005]). Bajo la subsunción real, el trabajo asalariado implica esta distinción interior, entre la actividad del trabajador que se presenta como *trabajo* y las formas sociales de su desempeño, que aparecen como *trabajo asalariado*. Bajo la subsunción real, la distinción interna al trabajo asalariado entre la actividad del trabajador, que se presenta como «trabajo», y las formas sociales de su desempeño, que se presentan como su especificidad histórica de trabajo asalariado, aparece como una dualidad entre «trabajo» y «trabajo asalariado».

Sin embargo, en el seno mismo de esta «crítica del trabajo», que no ha ido más allá del trabajo asalariado, aparece un concepto de trabajo en general que se diferencia de la distinción interna del trabajo asalariado en la que precisamente se basa esa «crítica del trabajo». Cada vez que la «crítica del trabajo» se ve obligada a especificar su «superación del trabajo», deja entrever que este trabajo que se supera mediante la superación del trabajo asalariado no se confunde con éste, sino que es una abstracción

que lo excede. Este hiato en la «crítica del trabajo» es lo que nos permite abordarla positivamente, es decir, como si plantease, en el seno de las luchas de clase actuales, los lineamientos de una contradicción portadora del comunismo. La «crítica del trabajo» se autodenomina así sin ir más allá de la crítica del trabajo asalariado, pero cada vez que se trata de definir la superación del trabajo, vemos operando de manera subyacente una definición distinta del trabajo, posibilitada por la abolición del trabajo asalariado, pero que la «crítica del trabajo» no puede producir sin negarse a sí misma. En efecto, parte del trabajo para llegar a las relaciones sociales y busca la superación de las relaciones sociales capitalistas, no en función de sus propias características, sino como momento de dicha actividad: el trabajo. Nos encontramos, pues, en un círculo vicioso: el trabajo es una relación social, pero para justificar el proceso de su producción como abstracción, tiene que ser anterior a cualquier relación social. Llegados a este punto, la «crítica del trabajo» actual se distingue radicalmente de la «abolición del trabajo» del comunismo filosófico; no es la realización de la universalidad virtual de la clase sino su abolición.

Es esta distinción radical la que hace que lo que, dentro de esta crítica y de este ciclo de luchas, se percibe y propone como superación del trabajo asalariado y del trabajo, como aquello que definiría una nueva sociedad, se convierta en una distinción real entre trabajo asalariado y trabajo, una distinción que ya no es una distinción interna del trabajo asalariado. Percibida y vivida, dentro de la lucha de clases, como la superación de lo que se ha definido como «trabajo» *dentro* del trabajo asalariado y como *economía*, como objetividad de la relación social capitalista, la producción de un concepto de trabajo en general es simultáneamente la producción de las líneas definitorias del comunismo. Lo que surge, porque ahora la crítica del trabajo es una abolición del proletariado que no constituye la revelación/realización de lo que éste es virtualmente, es que la producción de las relaciones entre individuos ya no está sujeta a (mediada por) la actividad del hombre como ser objetivo, la cual, de mediación entre la actividad social e individual, cuya no coincidencia histórica no tiene que ser producida, pasa a convertirse en dueña de la relación. Esta actividad del hombre como ser objetivo, como mediación entre la actividad individual y la social, es la que puede ser definida como *trabajo* en tanto *abstracción* que se distingue de sus formas históricas particulares. El trabajo en general es un concepto, es decir, una abstracción del desarrollo histórico real, que permite construirlo como concreción pensada. No es aquello que habría producido la historia, que haya hecho que existieran la alienación y la historia. El gran peligro consiste en dar el «salto metafísico» que hace pasar del concepto como concreción pensada al concepto como dinámica de la historia, como lo que haría que ésta haya existido. La historia nunca tiene que ser producida; ahí reside la frontera del materialismo. El tema de la teoría del comunismo no es explicar por qué ha habido alienación, sino por qué ya no puede haberla. La explicación de lo primero no tiene que ir más allá de la comprensión, de la percepción teórica de la historia; lo segundo se confunde con la conceptualización del curso del modo de producción capitalista como contradicción entre proletariado y capital. Lo importante es este hiato que se crea en la «crítica del trabajo» entre lo que, dentro de ella, no va más allá del trabajo asalariado, y una perspectiva de superación de esta sociedad que incluye una concepción y una realidad del trabajo hasta hoy que sólo puede distinguirse de sus formas históricas particulares mediante su superación.

La revolución comunista no ofrece una respuesta diferente a los problemas económicos del capitalismo, en la medida en que la economía no es una realidad neutra

que subyace a todas las formas sociales, sino una realidad histórica determinada en el seno de un modo de producción particular. El comunismo procede a abolir la realidad misma de todas las categorías de la economía: trabajo, fuerzas productivas, distribución, intercambio, e incluso la posibilidad de definir una especificidad de la producción. No existe una reorganización superior del trabajo, de la producción, etc., ya que estas categorías existen y se desarrollan en el seno del capital. Han llegado allí, en su autonomización, hasta el punto en que, *dentro de la relación de explotación, entran en contradicción consigo mismas*, y en que el proletariado, frente a ellas, conduce a su superación. Dentro del capital, la objetivación y la autonomización, en la economía, de todas las categorías que definen la existencia del hombre como ser objetivo, significan que *la no coincidencia entre la actividad individual y la social, que definía el trabajo y la producción como el proceso mismo de constitución de las relaciones sociales en relaciones de producción*, como sustancia de toda organización social, entra en contradicción consigo misma (no coincidencia). Estas categorías, al autonomizarse como economía, se establecen realmente en el seno de la reproducción del capital como el presupuesto de unas relaciones sociales de las que no son, de hecho, a través de su autonomización, más que un momento. Entran en contradicción consigo mismas (trabajo abstracto/trabajo concreto; producción por la producción/ley del valor; valorización/proceso de trabajo; socialización de la producción y desarrollo de las fuerzas productivas/trabajo necesario; etc.) a través de la autonomización como economía de todas las categorías de la actividad de los seres humanos como seres objetivos, y como autonomización misma. El trabajo, la producción, el intercambio, etc., todas estas categorías ponen la coincidencia entre la actividad social y la actividad individual o particular, como «realizada», pero realizada en la existencia del proletariado, cuya relación con el capital presupone su movimiento en tanto coincidencia de la actividad social y de la actividad individual y, lo que es más importante, esta relación es una contradicción. Entran en contradicción consigo mismas dentro de la situación del proletariado en la relación contradictoria de explotación: son el trabajo en general, la producción de riqueza como tal, etc. Se trata, pues, de la superación del carácter limitado de la existencia objetiva de los hombres en tanto trabajo y producción, según el conjunto de categorías que definen la economía.

La actividad del hombre como ser objetivo, que como proceso de socialización ha llegado a autonomizarse y entrar en contradicción consigo misma, indica, dentro de lo que el proletariado es contra el capital, que *ésta ya no puede ser este principio de producción de sociedad*. La contradicción entre proletariado y capital, y la situación del proletariado dentro de esta contradicción (separación total entre la actividad subjetiva y sus condiciones, autonomización de esas condiciones como movimiento de la sociedad que constituye inmediatamente la sociedad en su separación) expresa de manera contradictoria y porta como su superación, como actividad revolucionaria del proletariado, que la sociedad *ya* está dada, aunque contradictoriamente, en la relación de los individuos entre sí, y que adquiere una forma autónoma con respecto a éstos.

Para no ser una simple cuestión de definición, hablar de la revolución como abolición del trabajo tiene que integrar la crítica de lo que cabe denominar «trabajo eterno». Si bien es muy fácil decir que el comunismo es la abolición del trabajo dándose una definición del trabajo a medida, topamos sin embargo con un obstáculo de envergadura al definir el trabajo como actividad «eterna» independiente de todas las formas sociales bajo las que se efectúa. Como esta definición de trabajo aparece muy

frecuentemente en la obra de Marx, elegiremos la que aparece en el Libro I de *El capital*: «El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.» (*op. cit.* Siglo XXI, vol. 1, pp. 215-216). Y en la página 223: «El *proceso de trabajo*, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y *abstractos*, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad.» Este trabajo eterno se define, pues, como transformación de la naturaleza y del propio hombre, y define el mundo concreto como «actividad humana» (*Tesis sobre Feuerbach*).

Bajo el modo de producción capitalista, el trabajo adquiere como contenido histórico particular un contenido abstracto y general (el trabajo abstracto como sustancia del valor). Es esta forma particular, histórica, la que se erige entonces, bajo ciertas condiciones particulares de la lucha de clases, en definición «eterna» del trabajo, a través de un deslizamiento en el registro teórico que la definición del trabajo en el modo de producción capitalista parece autorizar. La función de este deslizamiento es fundar la revolución como liberación del trabajo existente, ya que el trabajo es «eterno». El «trabajo eterno» permite producir la revolución como liberación del trabajo existente, pero aquí lo que se hace es asimilar, a través de una confusión semántica que remite a determinada práctica de clase, dos nociones y dos niveles absolutamente distintos.

Este trabajo, bajo esta forma más general, como abstracción, sólo cobra realidad a su vez en el modo de producción capitalista. Marx «se desliza» de esta abstracción que define el trabajo en general al trabajo como «actividad eterna», ontológica. *La generalidad del trabajo abstracto, impregnada de un contenido concreto, no sólo autoriza esta generalidad, sino que se convierte además en «trabajo eterno», ontológico. Estamos en pleno corazón del programatismo.*

En el modo de producción capitalista existe una relación específica entre el carácter natural y el carácter social del individuo y del trabajo. En la sociedad burguesa, en el siglo XVIII, lo que se forma con la sociedad de la libre competencia es la imagen del individuo aislado y del trabajo en general. Si este individuo aislado y este trabajo son presentados como naturales, no es sólo con el maquiavélico propósito de presentar el capital como naturaleza, con una intención ideológica: la mutación radica en el carácter mismo de la relación social instaurada por el capital. En el trabajo asalariado, en tanto uno de sus polos, existe necesariamente la fuerza de trabajo viva bajo una forma puramente subjetiva, es decir, en tanto individuo viviente, como existencia física del trabajador. Además, la medición del trabajo social se realiza siempre a través de la medición en el tiempo de una cantidad de gasto neurofisiológico, en términos de desgaste físico del trabajador. Lo que fundamenta la relación social capitalista son la

existencia de un trabajador como simple individuo físico y el trabajo como puro gasto físico a medir. El trabajo se presenta como realización de una potencialidad incluida en la persona del trabajador que se exterioriza. En el mismo proceso social que constituye la figura del individuo aislado, se constituye la noción de trabajo como tal. El individuo y el trabajo son, pues, dos nociones que se presentan como anteriores a las relaciones sociales, como presupuestos de toda relación social, cuando su propio surgimiento como tales se debe a la sociedad capitalista. *La crítica del trabajo supone aceptar el fundamento naturalizado del propio capital como base de su crítica.*

Basado en la indiferencia a la particularidad de los trabajos, en el trabajo abstracto como medida del valor, el modo de producción capitalista se presenta así con carácter de naturaleza. En tanto relación social, el capital produce el trabajo como trabajo en general porque es un trabajo que coincide con su naturaleza de valor. Pero este trabajo en general también es trabajo en el sentido antropológico de la palabra y, como tal, es válido para todo el período histórico, así como para el individuo tomado aisladamente en su simple relación con la naturaleza. La relación social se pervierte en relación natural o, más exactamente, ambas parecen coincidir, cosa que la crítica del trabajo confirma con sus referencias a la objetividad, la naturaleza y la producción material.

Así pues, la categoría más general, válida para todas las épocas, no es, de hecho, más que la realidad de una época particular. Al retrotraer la categoría general de trabajo a su condición de trabajo abstracto, damos un gran paso en la crítica del «trabajo eterno». Esta categoría más amplia se nos presenta como la formalización de una época histórica particular. El trabajo como categoría general, del que habla Marx, supone que la unidad e igualdad del trabajo equivalen a su unidad e igualdad cualitativa, es decir, su reducción a trabajo humano abstracto. No sólo el trabajo abstracto es en realidad este trabajo en general, por cuanto supone y no existe más que en relación con la diversidad de los trabajos concretos y por tanto remite a lo que constituye la definición del trabajo en general, sino que este trabajo en general en tanto trabajo abstracto no es siquiera la simple reducción cualitativa de los trabajos particulares, reducción que comportarían en tanto revelación de una cualidad oculta en ellos. El concepto de trabajo abstracto implica la lucha de clases: una intensidad del trabajo, una evolución de la productividad. El trabajo abstracto es siempre el tiempo de reproducción de la mercancía y un tiempo medio, y por tanto implica la necesidad de que cada capital se ajuste a él (es decir, que ajuste a él a sus trabajadores) e incluso que se sitúe por debajo de dicho tiempo. Es una forma histórica particular la que impone sus propios caracteres históricos específicos a la categoría general descrita como «trabajo eterno».

Lo que Marx escribe sobre el «trabajo eterno» no parece estar aquejado por contradicción alguna. El deslizamiento, que no es simplemente un cambio semántico, se produce en el uso del término «trabajo». Al reducir las formas históricas de trabajo a formas particulares de este «trabajo eterno», lo que se fundamenta es la posibilidad de producir la revolución como liberación del trabajo.

El «trabajo eterno» del que habla Marx incluye todas las actividades humanas, entre ellas, y este es el aspecto esencial de su definición (y por tanto de nuestra crítica de ésta), las que Marx, en determinados períodos históricos, llama «no trabajo», la actividad que, privilegio de unos pocos, es la condición para el desarrollo de las fuerzas generales del cerebro humano (*cfr. Grundrisse...*, Siglo XXI, vol. 2, p. 230). Por tanto, habría que admitir que el «trabajo eterno» (que Marx define expresamente como la transformación inseparable de la naturaleza y la autotransformación —autoproducción— del hombre) se

escinde en trabajo y no trabajo, lo que presagiaría bellísimas batallas conceptuales y vertiginosas inversiones dialécticas, y no la aproximación al desarrollo histórico concreto. ¿Es la diferencia del objeto de la actividad lo que puede diferenciar el trabajo del no trabajo, es decir, cabe hacer intervenir aquí la diferencia entre la acción sobre una naturaleza externa y la acción sobre una naturaleza interna? ¡No! La producción, en su forma presuntamente más «material», transforma las relaciones sociales del ser humano. Además, esa distinción remite a una noción de la producción material como algo evidente, algo que pertenece al orden de lo obvio. De hecho, la realidad misma de este algo denominado «producción material» es una producción social e histórica: «Como Storch no concibe *históricamente* la producción material —pues la concibe, en general, como producción de bienes materiales, y no como una forma específica y determinada de esta producción, históricamente desarrollada—, él mismo se mina bajo los pies el terreno sobre el que únicamente pueden comprenderse, de una parte, los elementos ideológicos de la clase dominante y, de otra, la libre producción espiritual de esta formación social dada.» (Marx, *Teorías sobre la plusvalía I*, FCE, p. 262).

El «trabajo eterno» y las formas de trabajo históricamente especificadas representan dos actividades distintas, que no pertenecen al mismo registro ni al mismo orden de conceptualización. El «error» de Marx, consustancial a su programatismo, es el de deslizarse entre los dos registros. No se puede deducir el «trabajo eterno» del trabajo asalariado o del trabajo esclavo, en la medida en que el «trabajo eterno» abarca las actividades del amo (y de su séquito) o de los «devoradores de plusvalor» en el marco del modo de producción capitalista. El «trabajo eterno» de Marx parece verdaderamente eterno, no hay contradicción en ello, pero el trabajo asalariado no es una forma histórica de ese «trabajo eterno», ya que este último no es «trabajo en general». Hay, por parte de Marx, un abuso de lenguaje en el uso del término trabajo. No es de extrañar que, en una problemática programática de afirmación de la clase obrera como clase dominante, Marx proceda a amalgamar este «trabajo eterno» con las formas históricas particulares de trabajo, que plantee este trabajo liberado como el hilo histórico continuo del «trabajo eterno», del mismo modo en que, en una carta a Kugelmann (11 de julio de 1868), establece la sustancia del valor —el trabajo abstracto— en tanto reducción cualitativa y medida cuantitativa, como base de la división del trabajo en cualquier sociedad, incluido el comunismo.

A partir de ahí, podemos hablar de la abolición del trabajo en la revolución comunista en la medida en que, si el «trabajo eterno» es trabajo, el trabajo asalariado no lo es, y si el trabajo asalariado es trabajo (así lo creemos), el «trabajo eterno» no lo es (trabajo). El trabajo asalariado no puede entenderse como una forma particular de este «trabajo eterno», ni este último como la abstracción de todas las formas históricas del trabajo. ¿Qué es entonces la abolición del trabajo? Es la abolición de la posibilidad de reducir una multitud de actividades singulares a un denominador común. Es la imposibilidad de concebir semejante abstracción, en la medida en que la sociedad —pero, ¿cabe hablar aún de sociedad en relación con el comunismo?— es la relación entre individuos singulares en tanto individuos singulares.

¿De qué hablamos cuando hablamos de la abolición del trabajo? La respuesta la da la propia definición del trabajo, a partir del momento en que dejamos de intentar definirlo en sí mismo. En el comunismo ya no hay relaciones sociales, sino relaciones establecidas entre individuos singulares y, por tanto, ya no hay trabajo. Es la separación entre los individuos y la comunidad (es decir, lo que ha hecho que «haya habido

historia», la cual continúa en el comunismo sobre otros principios) lo que define como trabajo las relaciones recíprocas entre individuos y hace que éstos constituyan clases. El trabajo es la actividad de la autoproducción humana en la medida en que esta autoproducción está dividida y su unidad reside fuera de ella como trabajo. Si ya no hay relaciones sociales ya no hay trabajo: se pasa a una actividad inmediatamente universal constituida por relaciones entre individuos singulares.

La abolición de la independencia de la comunidad es la abolición del trabajo, que no puede distinguirse de la abolición de la división del trabajo, de la propiedad y de las clases. Estas aboliciones no son una consecuencia de la abolición del trabajo, sino el único contenido de dicha abolición. Este es el antiguo modo de actividad que la revolución comunista suprime y supera produciendo la inmediatez social del individuo y la coincidencia de la vida material y la afirmación personal. *Si la revolución comunista es la abolición del «trabajo en general», esto último no lo producimos a partir de una definición del trabajo que nos habríamos dado nosotros mismos, sino simplemente a partir de lo que es el «trabajo en general»: una abstracción que corresponde a la realidad de un modo de producción. ¿Qué pasa entonces con el «trabajo eterno»?*

Hemos visto que en este caso el término «trabajo» era un abuso de lenguaje, aunque la «eternidad» de lo que se designa con esta noción no parezca sufrir impugnación alguna. Ahora bien, conviene guardarse de ver en la revolución comunista el triunfo, el libre desenvolvimiento, por fin logrado, de este «trabajo eterno». Lo que se suprime con la abolición del trabajo es la posibilidad de la producción de un «trabajo en general» y su distinción en relación con las formas históricas concretas de trabajo y los trabajos particulares. La abolición del trabajo es la abolición de este «algo común».

Esto no carece de consecuencias para lo que llamamos «trabajo eterno». Lo que se suprime en el mismo movimiento que la abolición del «trabajo en general» es la posibilidad misma de reducir todas las actividades singulares a un denominador común cualquiera, aunque fuese la suma de la actividad viva y física de los individuos como producción y existencia del mundo sensible. Antes del comunismo, esta «suma», en tanto «trabajo eterno», no puede ser concebida como una generalidad sino porque el trabajo es la descomposición de los elementos de esta generalidad: por un lado, los suyos propios (del trabajo) y, por otro lado, en oposición, los de las actividades de *no-trabajo*. Esta generalidad sólo tiene sentido porque sus componentes se oponen en tanto trabajo y no-trabajo.

En toda sociedad de clases, el corolario del trabajo excedente es una categoría social de ociosos y devoradores de plusvalor. A la creación de trabajo excedente por un lado corresponde la creación de no-trabajo por el otro. En una sociedad de clases, no puede ser el individuo mismo el que cree excedentes porque ha satisfecho sus necesidades básicas, y en una sociedad que ha abolido las clases, esta distinción (necesidades básicas/superfluas) desaparece. «De ningún modo corresponde al curso del desarrollo social que, porque un individuo haya satisfecho su necesidad, cree ahora su excedente; sino que se obliga a un individuo o clase de individuos a trabajar más allá de lo preciso para la satisfacción de su necesidad, porque se pone el plustrabajo de un lado, se ponen el no-trabajo y la plusriqueza del otro lado. (el subrayado es nuestro).» (Marx, *Grundrisse*, 1, p. 352).

Aquí abordamos al problema fundamental de la creación de tiempo libre en el modo de producción capitalista. La extorsión «ilimitada» de trabajo excedente de la clase obrera es la condición para la creación de tiempo libre para la ciencia, las artes y la

cultura, actividades vinculadas por eso mismo, en tanto anverso del trabajo excedente, a la sociedad de clases; su contenido ideológico sólo puede ser el de la clase dominante porque este contenido de clase constituye su propia existencia. La necesidad de disponer de esta noción general de «trabajo eterno» surge de la necesidad de reunir actividades heterogéneas: trabajo y no-trabajo.

Este «trabajo eterno», ontológico, es él mismo consustancial, en su generalidad, a la separación de sus elementos. No puede reaparecer en las actividades individuales, o mejor aún, reencontrar en cada actividad individual esa esencia general de la actividad, lo que equivaldría a reproducir una comunidad (una esencia del hombre) que ya no se separase de los individuos singulares porque se habría convertido en una naturaleza inherente a cada cual. Habríamos regresado a la concepción del género según Feuerbach: la universalidad natural. Con el comunismo desaparece el «trabajo eterno».

A partir del momento en que el comunismo parte de las relaciones entre individuos en tanto individuos, no se puede presuponer que exista nada común inherente a cada cual, ni siquiera la capacidad de producir el mundo sensible como suma de la actividad viva y física de los individuos que lo componen. No es que esto sea falso en sí mismo, pero sólo es el *resultado*, constantemente renovado, de todas las relaciones interindividuales, y no el *contenido* de sus relaciones «recuperado» (inherente) por cada cual. Por el contrario, en el capitalismo, la fragmentación y la oposición de las actividades particulares es lo que, paradójicamente, determina realmente la actividad humana en su conjunto en tanto proceso general que subsume las actividades particulares. Si ya no se puede presuponer nada en común es porque el comunismo hace imposible ese estado de cosas en el que se puede abstraer de las actividades una sustancia común inherente a cada una de ellas como proceso de sus relaciones recíprocas y de su autoproducción común. La división es la realidad y la razón de ser de la abstracción del «trabajo eterno» (ontológico), y ésta culmina en la brecha entre trabajo y no-trabajo. Esta división *esencial* es absorbida por el trabajo ontológico, que es la realidad del funcionamiento de la autorreproducción humana en una sociedad de clases.

El deslizamiento consistente en denominar «trabajo» a la definición más general de la actividad humana, que en la época de Marx fundó el programatismo teórico, se ha convertido hoy en día en una afirmación que pretende explicarnos esa cosa tan extraordinario para un ideólogo, a saber, que los trabajadores son seres humanos (como si «ser humano» agregara algo al hecho de ser proletario). El «trabajo eterno», en su definición ontológica, sería un algo irreductible que contuviese el trabajo obrero. De esto podemos deducir una glorificación del trabajo amenazado por su existencia capitalista. Ahora bien, para otros este mismo «trabajo eterno» es la actividad humana. Estos últimos quieren, por tanto, «abolir el trabajo» y descubren en esa distinción entre actividad humana y trabajo obrero (los términos pueden incluso englobarse en su totalidad o en parte, como se quiera, lo esencial es que haya dos términos) el motor de esta abolición. Ya sea para «glorificar» el trabajo o para «abolirlo», la problemática es la misma.

Como toda crítica, la crítica de la «crítica del trabajo» no puede contentarse con criticar el objeto de esta crítica: el trabajo. Es preciso mostrar las condiciones de producción de esta crítica. La «crítica del trabajo» se convierte en una expresión ideológica y en una práctica específica del nuevo ciclo de luchas porque representa la resolución de las contradicciones del viejo ciclo sin superarlo, al mismo tiempo (y por la

misma razón) que descubre en el nuevo ciclo un motivo para renovarse. Lo que no era más que el punto extremo del viejo ciclo se convierte, una vez superada la contradicción entre las clases de este ciclo mediante la reestructuración del capital, en la forma ideológica y la práctica inmediatamente dadas de la superación del capitalismo. Expresión simultánea del final del viejo ciclo y de su imposibilidad, la «crítica del trabajo» parece haber tenido razón en relación con todas las formas de afirmación del proletariado incluidas en el viejo ciclo y como la forma inmediata de su superación dentro del capital reestructurado. Inmediata, porque así se ahorra el tener que reconocer la reestructuración en sí misma, de manera positiva, como una nueva configuración de la contradicción entre las clases. Se conforma con considerarla como la crisis de la antigua fase de la subsunción real y como el fracaso del antiguo ciclo de luchas. La «crítica del trabajo» se considera en sintonía con el período histórico y este último le da inmediatamente la razón, la legítima y la confirma mediante la desaparición, en el curso inmediato de las luchas, de toda identidad obrera confirmada en la reproducción del capital. No se trata de hacer una arqueología del concepto, cosa que nunca conduce a nada, sino de mostrar cómo, en su nueva legitimación, esta ideología recicla problemáticas surgidas del viejo ciclo. En la medida en que la «crítica del trabajo», da la impresión de resolver y superar el fracaso del viejo ciclo de luchas, parece hallarse en sintonía con la nueva situación.

Nosotros ya no concebimos la revolución como el «retorno a sí del hombre» mediante la abolición de todo lo que lo separa de las manifestaciones alienadas de su esencia. Ya no tenemos necesidad de la esencia humana, de una clase virtualmente universal, de todo este aparato filosófico, para decir que la revolución comunista contiene la abolición del trabajo: el capital como contradicción en proceso nos basta.

Final

¿Por qué nos interesa el comunismo filosófico? Abolición del Estado, de las clases, del dinero y del trabajo (sin olvidar la religión, cuya abolición es la matriz de todas las demás); en lugar de dejarse seducir por estas palabras que ahora ya no son más que espejos que reflejan la incapacidad de superar los impasses del programatismo, un berenjenal donde cada cual se deleita con el plato que él mismo aporta, hay que preguntarse por la esencia de este período teórico y entender por qué esa esencia nos concierne todavía. Lo esencial es la autoemancipación revolucionaria del proletariado forjándose en el interior de comunismo filosófico y contra él, formalizándose como el precipitado de su inestabilidad, integrado en su época y expresando el nacimiento de la teoría comunista. Las palabras-espejo que fascinan e hipnotizan a los ideólogos actuales no son más que etapas franqueadas y superadas de la fabricación de esta esencia. Cuando las reiteran, no nos hablan más que de su propia impotencia teórica actual frente a la finalización del período iniciado entonces.

Anexo 1

Marx: las etapas de la constitución de una teoría del comunismo (según Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI, 1973).

Primera etapa

La adhesión al comunismo filosófico de Moses Hess fue la época de *Sobre la cuestión judía*. Este comunismo fue «aniquilado» bajo el nombre de «verdadero socialismo» en *La ideología alemana*, en la que el mismo Hess escribe un corto capítulo («*El doctor Georges Kuhlmann de Holstein*» o *la profecía del verdadero socialismo*). Hess había escrito otro capítulo que mandó retirar y que publicó en otra parte en vista de la publicación cada vez más improbable de la obra.

Segunda etapa

El descubrimiento del proletariado como «clase emancipadora». Aun siendo un descubrimiento todavía «filosófico», el proletariado es una categoría feuerbachiana (*Introducción de 1843*).

Tercera etapa

El *Vorwärts* y las *Glosas marginales* contra Ruge. Este es el «descubrimiento concreto» (Löwy) del proletariado revolucionario, que se hizo inevitable después del descubrimiento filosófico. Sin embargo, este «descubrimiento concreto» está todavía muy contaminado por aquello que supera: el descubrimiento filosófico. Este «descubrimiento concreto» se sigue haciendo a través de una óptica alemana: la separación con respecto a la «comunidad humana». Marx establece una relación cuando menos arbitraria entre los tejedores de Silesia y la filosofía alemana.

Cuarta etapa

Tesis sobre Feuerbach y La ideología alemana. El «descubrimiento concreto» del proletariado, efectuado no sólo en la teoría (a través de su dinámica y los conceptos que ésta exige), pero «descubrimiento» muy material en todo caso, bajo la forma de las asociaciones obreras y del encuentro con los dirigentes de la *Liga de los Justos* y la izquierda del movimiento cartista, convierte la división de la sociedad en clases antagónicas en una realidad no sólo ineludible, sino *fundamental*. Esta división ya no podrá ser aprehendida bajo la forma de la esencia humana y su alienación.

Anexo 2

Althusser

A pesar de que la problemática y la interpretación son diferentes, las páginas siguientes están ampliamente inspiradas en *La leçon d'Althusser* (Ed. Idées/Gallimard, 1974), de Jacques Rancière e incluso muchos pasajes han sido directamente extraídos de esta obra.

A diferencia de todos aquellos que durante la década de 1960 volvieron al «joven Marx» para responder al fracaso del programatismo, Althusser, ante los efectos de esta crisis del programatismo, que se hizo obvia a partir del XX Congreso, de la evolución del PCI, de la crisis de la UEC y de la resurrección de todos los idealismos en las revueltas obreras o estudiantiles que unían anticapitalismo y antiautoritarismo, la caracterizó como «humanismo», «subjetivismo» y «economicismo». Sin embargo, si su remedio,

«la autonomía de la teoría», rechazaba todos los simulacros, en la práctica mató al paciente.

Althusser no supera el programatismo; lo sublima, lo pone bajo la campana en la Teoría-Ciencia autonomizada (hay una pequeña faceta bordiguista en Althusser, si dejamos de lado el aspecto místico de la adhesión al programa — observación ésta destinada a complacer a todos nuestros amigos ex de la CCI y otros GCI), sin relación con la política, sin un sujeto siempre falible en razón de su inmersión ideológica. Pero al hacer esto, destruye el programatismo porque, en su crítica del «todo se zanja en la lucha de clases» de Zhdánov, niega lo que hay de esencial en el programatismo: su alma de afirmación del proletariado, su vínculo con el movimiento práctico más inmediato de la clase en lucha.

A principios de la década de 1960, cuando terminó la guerra de Argelia, en el «sosiego» de la Francia gaullista, el Partido Comunista Francés ya no tenía que ofrecer más que convocatorias electorales, y a los intelectuales la lucha por el Plan Langevin-Wallon. Los primeros textos de la empresa althusseriana, calificados más tarde de «teoricistas» (del mismo modo que se dice «economicista»), respondían a la situación política e ideológica resultante del XX Congreso del PCUS. En 1961, «Sobre el joven Marx» indicaba que no había salida posible en el seno del Partido en aquel *aggiornamento* liberal (un rechazo subjetivista de la dialéctica marxista) que apelaba al ejemplo del PCI y representaba la esperanza de los intelectuales opositores; era preciso asegurar que la liquidación del estalinismo no diera paso al eclecticismo en la teoría y al «revisiónismo» en la práctica. Había que devolverles su desnudez a los textos, en el sentido de que dichos textos contenían su propia autoridad.

Es necesario volver sobre los efectos del XX Congreso. El repudio del estalinismo sin verdadera crítica abría necesariamente el camino a un conjunto de reivindicaciones de tipo liberal (pluralismo, derecho a formar tendencias, derecho a la libre investigación) o modernista: una invitación a sacudirse los viejos dogmas, a tener en cuenta nuevas realidades, transformaciones de la clase obrera (*cf.* Serge Mallet: *La nueva clase obrera*, Tecnos, Madrid 1969), la necesidad de un nuevo estilo ideológico. Las nuevas tesis planteadas sobre la «coexistencia pacífica» y el «paso pacífico al socialismo» comprometían a teorizaciones arriesgadas a quienes querían fundamentarlas. La dirección del Partido aceptó el nuevo rumbo, pero era consciente de que su teorización y la aplicación de la teoría sólo podía conducir a la pérdida de su identidad, de que se exponía a un riesgo constante de desbordamiento y disolución. Disolución por la derecha por parte de quienes querían teorizar la «transición pacífica al socialismo» y sacar las consecuencias políticas. Ese fue precisamente el caso de la dirección «italiana» de la UEC: afirmó que era necesario hacer un análisis profundo del «paso pacífico» y que había que extraer de él todas las consecuencias prácticas: había que encontrar los medios para convencer a la mayoría de la población, para unirla a los comunistas presentándole la imagen de la *alienación* común de la que todos eran víctimas. Era necesario repudiar todo dogmatismo, ir a buscar a la gente allí donde estuviera, y poner de relieve los temas marxistas del *humanismo* y de la desalienación.

Este desbordamiento por la derecha (el «italianismo» de Kahn y Forner, y más tarde el humanismo de Garaudy) no sólo era irritante en sí mismo. Al tratar de desarrollar las consecuencias de las tesis de Jrushchov, se suscitó necesariamente un contragolpe de izquierda que se denominó «crítica del revisionismo» y que podía apoyarse en la crítica china, en lo sucesivo explícita, al revisionismo soviético. Y contra esto el Partido apenas

tenía armas teóricas. La antigua ortodoxia zhdanoviana era más utilizable. Había que reinventar la ortodoxia.

Esta situación ofreció un espacio al althusserianismo: el de una nueva ortodoxia que recurriera a los guardafuegos en lugar de a las «metralletas zhdanovianas» (Rancière); que no se opusiera dogmáticamente a las aspiraciones «italianas», sino que criticase su filosofía implícita; una ortodoxia basada ya no en la palabra de Stalin sino en el texto de Marx. El «rodeo althusseriano» (la autonomía de lo teórico, la heterogeneidad de lo social, la independencia de las autoridades) impedía fundamentar la política del Partido sobre la teoría, pero precisamente se trataba ante todo de no fundamentarla de ninguna manera: había quienes se empeñaban demasiado en ello. Se trataba de evitar que fuera impugnada. Y ahí es donde la tentativa althusseriana podía servir al Partido. Mostraba el peligro de las teorizaciones precipitadas, la necesidad de aprender a plantear los problemas antes de sacar las conclusiones y el riesgo de restaurar las tendencias del humanismo burgués al querer «modernizar» el marxismo.

En el fondo, el PC no tenía motivos para ser favorable a la empresa de Althusser. La idea de que era preciso «volver a Marx» definía un enfoque profundamente sospechoso que no podía ser justificado por la preocupación exclusiva de recuperar a Marx de manos de sus exegetas burgueses. La idea aceptada en el Partido era que el pensamiento de Marx se había convertido en parte de la experiencia política y de la cultura del movimiento obrero. La autoridad teórica del marxismo estaba investida en la autoridad política del «Partido de la clase obrera». No había necesidad de dar un estatus autónomo a los textos de Marx. El retorno a Marx sólo podía significar el recurso a una autoridad diferente de la autoridad política del Partido. La teoría kautskista de la «importación» de la conciencia en la clase obrera era aceptada, pero como cosa del pasado. La crítica de la espontaneidad definía la necesidad de la organización, pero no la de una ciencia elaborada por los intelectuales.

En 1963, en el seno de la UEC, el asunto de la dirección «italiana» y la acción del Cercle d'Ulm (la École Normale Supérieure, donde Althusser era profesor) convencieron a una parte de la dirección de la utilidad de la empresa althusseriana. La línea de la dirección «italiana» de la UEC cuestionaba la finalidad del saber universitario, destinado a formar a los futuros auxiliares de la burguesía, así como las formas de transmisión del saber (la «relación pedagógica») vinculadas a esta finalidad: clases que acostumbraban a los estudiantes a la docilidad, al individualismo del trabajo y a la arbitrariedad de los exámenes. La situación de conjunto de los estudiantes en la Universidad se percibía a través de las categorías de la alienación estudiantil (dependencia financiera de la familia agravada por la dependencia pedagógica). La reivindicación que respondía a la denuncia de esta situación de tutela era la del *salario estudiantil*, que entraba en conflicto con las becas de estudios para los estudiantes *más desfavorecidos* reivindicadas por el PC (la ideología del contraplan y la «alternativa», recientemente importada de Italia y retomada en particular por el PSU, ejercía en aquel entonces un cierto prestigio). En el contexto de este asunto (del que surgirá la JCR), el Círculo de Ulm se encuentra en una situación político-ideológica muy particular: pertenece a una organización comunista abiertamente «revisionista» abiertamente opuesta a la dirección del Partido. Esta situación permite a la ortodoxia teórica de este Círculo ser contestataria y a su lucha contra el «revisionismo» ser una lucha junto al aparato del Partido. «Nuestra ciencia» había proporcionado a los procesos expeditivos del aparato el suplemento de alma teórica que tanto necesitaba.» (Rancière, *op. cit.*). En

el Partido, la fracción de Guy Besse, con *La Nouvelle Critique*, está convencida del interés de la empresa de Althusser.

Para Althusser se trataba de hacer coincidir los intereses a largo plazo de la teoría (y por tanto de la política racional) con los intereses inmediatos del Partido, con los efectos de disolución que producía la política del Partido. En este punto, la gran finalidad estratégica podría coincidir con el cálculo táctico. Ejemplo: *la crítica del humanismo*. Estratégicamente, para Althusser, *el humanismo* era una de esas figuras del subjetivismo político contra el que quería restablecer la *independencia de la teoría* (el estalinismo zhdanoviano era un «izquierdismo» que había sometido la teoría a las necesidades de la política). Tácticamente, esta crítica adoptaba la forma aceptable de una crítica al humanismo «de derechas» de ciertos intelectuales comunistas y fue un arma contra el desbordamiento del Partido por su derecha.

La lucha contra el humanismo revisionista no fue, en gran medida, más que una cortina de humo. Tras la lucha del filósofo Althusser contra el existencialismo en declive, tras la lucha del comunista Althusser contra sus camaradas corrompidos por el humanismo burgués, estaba en juego algo más importante: la lucha de un filósofo comunista contra lo que amenazaba al mismo tiempo la autoridad de su partido y la de su filosofía: las huelgas y revueltas obreras, la revolución cultural china tal como fue teorizada y vendida en Francia, el voluntarismo de la revolución cubana, los disturbios de los negros en los Estados Unidos, los balbuceos del movimiento feminista, la impugnación estudiantil de la autoridad del saber, las prácticas multiformes de subversión que combinaban las luchas anticapitalistas y las antiautoritarias. Movimientos que, dentro del marxismo, reivindicaban teorías que resucitaban todas las variantes del idealismo, del subjetivismo y del humanismo: Lefebvre, Gramsci, Lukács, Marcuse y la Escuela de Frankfurt, Sartre, la IS y el Castoriadis teórico del «capitalismo moderno» y de la relación dominantes/dominados, el incipiente *operaismo* italiano — en el seno mismo del PCI y de la CGIL— y su subjetividad obrera.

El discurso de Althusser acude a devolver a la conciencia marxista turbada la solidez de sus certezas, asegura una vez más que se puede hablar del proletariado, del marxismo-leninismo o del movimiento obrero como un todo uniforme: el discurso de lo universal sostenido en nombre de las masas. Discurso sustitutivo que autoriza a hablar en nombre de los demás y, sobre todo, que asegura la existencia de aquello de lo que se habla sin tener que justificarlo al margen de la Teoría. Este discurso habla en nombre de un universal rebotante de positividad proletaria y sin el cual no puede haber una naturaleza revolucionaria de esta clase a afirmar y liberar. A esta empresa de restauración, Althusser le aporta su principio filosófico: «la crítica del humanismo», «la crítica del sujeto», la teorización del «proceso sin sujeto», «la teoría de las instancias», «la autonomía de la Teoría-Ciencia»; es la vuelta de tuerca que permite volver a hablar (y contra Stalin/Zhdánov) en nombre del *universal proletario*, sin tener que plantearse la cuestión de la legitimidad de este universal, de su positividad y de su *representación*. Pero también es la vuelta de tuerca que mata aquello que pretende salvar.

La tesis de Althusser es la siguiente: la absorción de la filosofía de Marx por el materialismo histórico es también la subordinación de la teoría a los caprichos de la política. Frente a los caprichos del subjetivismo (los sujetos, «los hombres hacen la historia»), es necesario restablecer el predominio de la estructura, de las relaciones de producción, de las que capitalistas y trabajadores no son más que los soportes. Además,

no basta con definir un cierto «repliegue» de la teoría; hace falta que este repliegue se intensifique mediante la distinción entre la ciencia y la filosofía.

La perversión del marxismo que se denuncia (el concepto de «desviación» es esencial en la economía de la teoría althusseriana) es la que quiere someter toda verdad al criterio de la historia y la política. Frente a esto, no hay otra salvación que afirmar la autonomía de la filosofía marxista. Autonomía cuya primera tarea será fundamentarse a sí misma elaborando un nuevo concepto de la política y de la historia: el de la *sobredeterminación*, que articula la heterogeneidad del tiempo histórico, garantía de la distinción e independencia de las instancias del conjunto social. El subjetivismo —del que el humanismo constituye sólo una de las formas— es la pérdida de identidad de la filosofía, que ya no es más que una ideología que incumbe al materialismo histórico. Los avatares de esta desviación son numerosos: Bogdanov: la verdad es una forma ideológica; Lukács: el marxismo es la conciencia de sí del proletariado; Zhdánov: todo se zanja en la lucha de clases.

Para Althusser es fundamental que todas estas posiciones políticas puedan reducirse a un solo modelo: el del subjetivismo (voluntarismo, historicismo, izquierdismo, humanismo); es fundamental que este «izquierdismo» aparezca como la otra cara del «economicismo de derechas», como un fruto del mismo suelo: el de la historia continua y homogénea. Por eso, en *Para leer «El capital»*, los izquierdistas, Gramsci y Lukács, son el principal objetivo teórico. La lucha contra el «revisionismo», que constituye un signo de la disolución del programatismo, pasa por la lucha filosófica contra el izquierdismo. Se trata de poner la teoría a buen recaudo; más que el contenido de la teoría en sí, lo que preserva/sublima el programatismo es esta puesta a buen recaudo. Si la teoría se elabora en los imprevisibles vericuetos de la política cotidiana (donde encontramos el parentesco de Althusser con el Bordiga crítico del «oportunismo» y de la «innovación»), si la historia es un medio homogéneo y si todo lo que en ella se dice y escribe compete a la autoridad exclusiva del materialismo histórico, no hay racionalidad posible de la política marxista. Las normas de la verdad teórica no son ni las de la disciplina de partido ni las del «éxito» histórico. Todo el andamiaje teórico de Althusser, todo el sistema de diferencias que pone en funcionamiento, arraiga ahí: en la distinción de instancias, la construcción del tiempo propio de cada una de ellas y la ruptura entre ciencia e ideología, ruptura epistemológica que hace recaer en la prehistoria *personal* de Marx todos los temas del subjetivismo.

A través de este *sistema de la heterogeneidad*, Althusser escapa al simple liberalismo que representaba la única salida para muchos intelectuales que habían sobrevivido a tiempos difíciles, pero también escapa a la falsa solución de la bancarrota del programatismo, que momentáneamente parecía imponerse con el retorno al humanismo del «joven Marx» que había venido a fecundar al proletariado como clase de la posibilidad de superarse. Al hacer de la filosofía marxista una teoría de la producción del conocimiento científico, Althusser lo elevaba al estatus de una ciencia, portadora en sí misma de las normas de su verificación y, por tanto, separada de la práctica política y de los peligros de la lucha de clases históricamente presente. El universal proletario, la capacidad de seguir manteniendo un discurso revolucionario basado en la positividad de este universal, es decir, el meollo del programatismo, eran conservados al precio de matarlos en lo que tenían de más esencial: su vínculo con el movimiento práctico más inmediato de la clase en lucha. Semejante conservación contiene un retorno de la especulación.

La teoría que enuncia esta verdad del «movimiento obrero», o que más bien es en sí misma esta verdad, *porque se retira*, se convierte en especulación y trata la historia real por medio del concepto de desviación. Necesita un sujeto tan invariable como él: *la clase obrera, el movimiento obrero*. Pero entonces todos los fenómenos históricos que se desvían de la ortodoxia pierden todo el espesor y la realidad y quedan reducidos a la inconsistencia de abstracciones como el economismo o el humanismo. La realidad de las luchas de clase y los enfrentamientos políticos es sustituida por la oposición de las tendencias intemporales del *Movimiento Obrero*. Cada acontecimiento es una manifestación de este «movimiento obrero» en su unidad con sus predicados: humanismo, economismo, izquierdismo, reformismo, etc., como otras tantas desviaciones siempre posibles y encarnadas en calidad de predicados del sujeto. Este *Movimiento Obrero* es el lugar neutral desde el que se puede expresar la Teoría, pues ha interiorizado todos los predicados. Es necesario confiar en los especialistas de la teoría.

Por un lado, *Para leer «El capital»* presentaba tesis que implicaban una crítica del Partido: la ruptura con la concepción evolucionista de la historia, la afirmación de la discontinuidad de los modos de producción, la afirmación de que las leyes de disolución de una estructura no son las de su funcionamiento, la originalidad radical del problema de la transición; todo ello tendía *lógicamente* hacia una denuncia de la concepción del «paso pacífico al socialismo» y de la «verdadera democracia». La clara ruptura entre los modos de producción afirmaba la necesidad de la revolución violenta. En la práctica, sin embargo, esta subversión no condujo a nada en lo inmediato. La subversión pasaba por lo demás, y curiosamente, por la afirmación de la *autonomía de lo teórico*. Esta última se encontraba en *Para leer «El capital»*, basada en la tesis de que los agentes de la producción, es decir, tanto los proletarios como los capitalistas, ambos simples soportes de las relaciones de producción capitalistas, están mistificados por las ilusiones producidas por su propia práctica. Esta es la gran tesis de *Para leer «El capital»*: la manipulación de los sujetos ciegos de la práctica social. La ciencia sólo puede fundamentarse en un punto de vista exterior a las ilusiones de la práctica. La exacerbación de la tesis kautskista liberaba de toda subordinación política la relación de cada cual con la teoría de Marx. Durante el Comité Central de Argenteuil que examinó los casos de Althusser y Garaudy, el problema no eran las consecuencias que se podían extraer de *Para leer «El capital»* en relación con el «paso pacífico al socialismo». La lucha contra el humanismo teórico era ya más molesta, porque iba en contra de toda la tradición del Partido, la reactivación del patrimonio cultural y científico de la burguesía. Pero la cosa podía reabsorberse con la distinción entre los dos humanismos, y además servía de contrapeso a las empresas ecuménicas de Garaudy, que empezaban a resultar bochornosas. El principal problema era la autonomía de lo teórico, la relación en la que situaba a los «sabios», y más aún a sus émulos, frente a la autoridad del Partido. La misma pregunta reaparecía como un leitmotiv en todas las intervenciones: ¿qué pasa con la práctica, es decir, ¿qué pasa con el Partido dentro de ella? Althusser confiscó la teoría en bloque en beneficio de los filósofos y de la ciencia.

El programatismo había muerto, pero en estado de buena salud.

(Trad. F. Corriente)