

El Marx tardío: no Dios sino artesano

Teodor Shanin
Manchester University
Manchester, U K

Presentación

En su obra de 1950 *Caminos de Utopía (Pfade in Utopia)*, el filósofo y militante socialista, judío-alemán, Martín Buber, reprodujo un párrafo de la contestación que Pedro José Proudhon envió en 1846 a Carlos Marx, como respuesta a la invitación que Marx le hizo para cooperar en la creación de una red de correspondientes que sirvieran de enlace entre los socialistas de Inglaterra, Alemania y Francia. El párrafo en referencia, es altamente revelador de las reservas que Proudhon, primero, y Buber, cien años después, mantuvieron ante Marx:

“Busquemos conjuntamente, si usted lo desea, las leyes de la sociedad y el modo como se realizan, pero, por el amor de Dios, una vez que hayamos escombrado todos esos dogmatismos *a priori*, no pensemos en cargar al pueblo con doctrinas por nuestra parte. No incurramos en el error de su compatriota Martín Lutero que, después de haber derrocado la teología católica, sin perder tiempo se dedicó con gran derroche de ex-comuniones y anatemas a fundar una teología protestante... Por el hecho de que estemos al frente de un movimiento no nos convirtamos en jefes de una nueva intolerancia, no nos comportemos como apóstoles de una nueva religión, aunque esa religión sea la de la lógica, la de la razón.”¹

Hasta donde sabemos, no parece cierto que Marx se haya comportado como apóstol de una nueva religión o santón fundador de una nueva intolerancia. Pero es un hecho que sus escritos dan pie para lecturas de tipo religioso y pueden

servir como abono para la leña fundamentalista de ciertas hogueras inquisitoriales. Es indudable que ha habido y hay (y trabajamos para que no haya más) lecturas divinizantes de Marx, acrílicas, intemporales, descontextuadas. Contra el lema supremo de Marx —*De omnibus dubitandum*— muchos de sus descendientes han descendido a la idolatría de los “padres fundadores” y a la obediencia a la infalibilidad pontificia del partido.

El artículo del investigador Teodor Shanin, profesor de sociología de la Universidad de Manchester, cuya traducción ofrecemos en este número de *Encuentro*², es un paso adelante en el rescate de un Marx que pensó los problemas de las formaciones “periféricas” del capitalismo y repensó su propio esquema evolutivo de los modos de producción desde la perspectiva del “despotismo oriental” y los estudios sobre la comuna rural rusa “primitiva”³. Nuestra teoría latinoamericana de la dependencia o las tesis del “desarrollo desigual” pueden reclamar con plenos derechos a Marx como su precursor. De igual modo resulta consecuentemente marxista la praxis de la pluralidad de vías al socialismo y queda descalificada —de una vez por todas— como reduccionismo anti-marxista toda interpretación que pretenda que el marxismo sea el libreto del supuestamente inflexible itinerario obedecido por el supuestamente único tren que conduciría al supuestamente único mundo socialista del futuro.

El Marx tardío: no Dios sino artesano

*Das ist der Weisheit letzter Schluss:
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben
Der täglich sie erobern muss!.*

*(Esta es sabiduría final definitiva:
Sólo merecerá la libertad y la vida
quien deba conquistarlas de nuevo día a día.)*

GOETHE. Segundo Fausto.

Buscando un orden en el cambio

El tomo I de *El Capital* de Marx fue, a la vez, el culmen de la Economía Política Clásica y su más radical interpretación. Proporcionó un modelo fundamental de las economías y sociedades industrialmente más avanzadas de su tiempo, construido sobre la “teoría del valor” clásica. Desarrolló la teoría de la “plusvalía” y la situó en el centro del análisis como una teoría de la acumulación obtenida mediante la explotación y, en consecuencia, como teoría de la lucha de clases y las transformaciones sociales estructuralmente determinadas. Ese libro es, claramente, por tanto, “la autoconciencia de la sociedad capitalista... primordialmente una teoría de la sociedad burguesa y su estructura económica”⁴, pero, en aras del realismo, debemos situarlo en su tiempo y en su lugar, territorial y políticamente. Su fecha, es la del florecimiento del capitalismo industrial “privado” anterior a 1870. Su lugar, es la Europa Occidental, específicamente Gran Bretaña. El contexto político, es el desafío socialista al *status quo*, la exigencia de convertir los bienes materiales y el potencial que el capitalismo industrial había producido en una base para una sociedad justa, “para construir Jerusalén en las verdes y placenteras tierras de Inglaterra”⁵. Usando el lenguaje hegeliano favorito de Marx, diríamos que la estructura teórica de *El Capital*, por consiguiente, es negación dialéctica de la Economía Política y autoconciencia de

un capitalismo que — llegado a su más alto nivel de realización — se convierte en crítica de sus propias raíces y, por tanto, en desenmascaramiento, subversión y transformación de sí mismo.

Fechar y ubicar *El Capital* también significa darle entrada a un conjunto de preguntas referentes al desarrollo del pensamiento de Marx en los años subsiguientes. La década 1872-1882, a este respecto, fue de central importancia en la vida de Marx. En esos años asistimos a la creciente interconexión de los análisis de Marx con las realidades de Rusia y del movimiento revolucionario ruso que, por aquel entonces, sólo era un pálido precursor de lo que habría de ser en 1917. Las preguntas se refieren a la teoría de Marx sobre la transformación social, a esa búsqueda de un orden en el cambio social en general (no sólo dentro del capitalismo). Para llegar a responderlas, bien podemos comenzar con *El Capital* pero no podemos quedarnos detenidos allí.

La fuerza de *El Capital* radica en su modo (sistemático, comprehensivo, crítico, refinado históricamente y empíricamente substanciado) de presentar los cambios sociales producidos por el tipo de economía recientemente creado. De importancia primordial ha sido el uso más general de ese modelo de cambio para el análisis de otras sociedades en las cuales el capitalismo ha estado, desde entonces, en franco y veloz ascenso. Pero tanto los puntos fuertes como las limitaciones de *El Capital* son “hijas de su tiempo”, tiempo de impetuosa ruptura hacia la “Revolución

Industrial”, tiempo del surgimiento y creciente aplicación de la ciencia, tiempo de difusión de las filosofías políticas de la evolución y del progreso provenientes de la Revolución Francesa. Como telón de fondo central, como modelo arquitectónico mental de aquellos tiempos, nos encontramos con el evolucionismo, prominente tanto en las obras de Darwin como en la filosofía de Spencer, el positivismo de Comte y el socialismo de Fourier y Saint-Simon. Evolucionismo que fue, en esencia, una solución combinada a los problemas de la heterogeneidad y del cambio. La diversidad de las formas (físicas, biológicas y sociales) quedó ordenada y explicada, con él, mediante la suposición de la existencia de un desarrollo, estructuralmente necesario, a través de etapas que deben ser expuestas por el método científico. La diversidad de las etapas explica así la diversidad esencial de las formas. La fuerza de tal explicación radica en la aceptación del cambio como parte necesaria de la realidad. Y su principal debilidad radica en el determinismo optimista y unilineal implícito en ella: el progreso a través de etapas, significaría también el ascenso universal y necesario a un mundo más acorde con el ser humano o aún con el “espíritu absoluto” de Dios mismo. Observemos que ni la epistemología materialista de *El Capital*, ni la aceptación dialéctica de contradicciones estructurales o posibles retrogradaciones temporales dentro del capitalismo, ni la crítica al finalismo teológico logran deslastrar el núcleo del evolucionismo. “El país que está más desarrollado industrialmente” parecería así estar destinado “a mostrarle, al menos desarrollado, la imagen de su propio futuro”. Todo lo cual parecería ser, en verdad, una cuestión de “leyes naturales actuando por sí mismas con férrea necesidad”⁶.

Sin embargo, la mente de Marx estaba lejos de sentirse feliz con las simplicidades unilineales del esquema evolucionista. La riqueza de los datos empíricos que había estudiado, su propio entrenamiento dialéctico y sus opciones epistemológicas atentaban contra cualquier posible autocomplacencia. No había descubierto aún la

razón por la cual la esquina nor-occidental de Europa había sido quien generase la primera edición del modo capitalista de producción. Admitir la posibilidad de un simple accidente no se compadecía, ni de lejos, con los requisitos impuestos por Marx a toda ciencia de la sociedad. Pero ya hacia 1853 Marx había logrado elaborar y operativizar los conceptos de Despotismo Oriental y de Modo Asiático de Producción, su cercano sinónimo, como gran complemento y alternativa teórica a las explicaciones unilineales⁷.

El nuevo mapa de la sociedad que Marx elaboró por entonces asumía así la coexistencia mundial de formaciones sociales potencialmente progresivas con otras esencialmente estáticas, “ahistóricas”. La naturaleza de estas sociedades estáticas (es decir, del Despotismo Oriental) quedó definida mediante una combinación de características ambientales y sociales: extensas tierras áridas, agricultura hidráulica necesitada de grandes esquemas de irrigación, estado poderoso, monopolio estatal sobre tierras y trabajo, multiplicidad de comunidades rurales autosuficientes tributarias del estado. Siguiendo los giros fraseológicos hegelianos, Marx interpretó tales sociedades como “perpetuación de la existencia vegetativa natural”⁸, en cuanto muestran cambios cíclicos y cuantitativos y, al mismo tiempo, carecen de los mecanismos intrínsecos para la necesaria transformación social. El protocolo de casos aducidos por Marx incluía China, Egipto, Mesopotamia, Turquía, Persia, India, Java, algunas partes de Asia Central y América precolombina, la España mora, etc. y, además, aunque con menor definición, la Rusia caracterizada como *semi*-asiática.⁹ Este esquema heurísticamente más rico — combinación de etapas evolutivas de sociedades en progreso y de etapas ahistóricas de los Despotismos Orientales, con espacio entre ellas para ulteriores categorías como la de sociedad “semi-asiática”¹⁰ — podía ordenar y explicar más fácilmente la heterogeneidad de la sociedad mundial y las diferentes historias de sus partes componentes.

El capitalismo vendría a ser entonces una especie de unificador global que despeja el cami-

no del progreso, dragándolo de las ahistóricas sociedades del Despotismo Oriental que son arrojadas a las arenas de la historia. Una vez que la ruta queda despejada de tales obstáculos, las férreas leyes de la evolución por fin comienzan a marcar el compás de una marcha global y universal.

La actitud de Marx con respecto al colonialismo, por largo tiempo embarazosa para sus partidarios tercermundistas, era totalmente consistente con tales puntos de vista. Por una parte, Marx aborreció tanto la opresión colonial como la hipocresía de sus múltiples justificaciones, y lo dejó dicho categóricamente, sin ambigüedad. Por otra parte, aceptó que el colonialismo podía ser una etapa en el progreso hacia el capitalismo mundial y, eventualmente, hacia el socialismo mundial. Una etapa, aunque terrible, fundamentalmente positiva en el largo camino hacia la Nueva Jerusalén de los hombres liberados.

Pero, en el último período de su trabajo, Marx dió un paso más hacia adelante, hacia una conceptualización más compleja y realista de la heterogeneidad mundial de las formas, la dinámica y la interdependencia de las sociedades. El cambio de perspectiva de Marx, se configuró como un pensar posterior al tomo I de *El Capital* (que había sido publicado por primera vez en 1867), enriquecido por la nueva experiencia y evidencia de los años 1870-1880.

En este período el pensamiento de Marx quedó marcado por cuatro sucesos capitales en su trayectoria intelectual y política. En primer lugar, la Comuna de París de 1871 que le mostró al mundo la dramática lección de un tipo de poder revolucionario nunca visto hasta entonces. La sola aparición de la “aurora de la gran revolución social que liberará para siempre a la humanidad de la división de clases”¹¹ cambiaría los términos de referencia para el establecimiento de la sociedad socialista y establecería un nuevo itinerario actualizado hacia ella. Con la comuna, las actividades de Marx en la Primera Internacional terminaron *in crescendo*, en 1872, abriéndose enseguida un período de reflexión. En

segundo lugar, el descubrimiento de la prehistoria, gran ruptura dentro de las ciencias sociales ocurrida durante los años 1860 y 1870 que “condujo a prolongar la noción de tiempo histórico en algunas decenas de miles de años y a incorporar las sociedades primitivas al círculo del estudio histórico mediante el estudio de los restos arqueológicos combinado con los estudios etnográficos”¹². Fue considerable el cautivador impacto de tales desarrollos sobre la comprensión general de la sociedad humana, al centrarla, como lo hizo, sobre “las ideas e ideales humanos de comunidad”¹³, entonces como ahora verdadero núcleo de la filosofía social europea. En tercer lugar, y en conexión con los estudios sobre la prehistoria, la ampliación del conocimiento de las sociedades rurales no-capitalistas intersticiales a la red del mundo capitalista, especialmente los trabajos de Maine, Firs y otros sobre la India. Y finalmente, en cuarto lugar, Rusia y los rusos le brindaron a Marx una mezcla explosiva de todo lo anterior: rica evidencia empírica sobre comunas rurales (“arcaicas” evidentemente vivas, a pesar de todo, en un mundo de éxitos capitalistas) y sobre una experiencia revolucionaria directa, todo ello al compás marcado por la teoría y la práctica del populismo revolucionario ruso.

La relación entre los nuevos desarrollos del pensamiento de Marx y sus conexiones rusas ha sido explorada meticulosamente, e incluso dramáticamente, en los trabajos de Haruki Wada quien, después de estudiar una variedad de piezas sueltas, revisiones y correcciones escritas por el Marx tardío, logró descubrir la coherencia oculta por la aparente ambivalencia de los textos¹⁴. De dichos estudios se desprende que Marx llegó a adquirir una lúcida conciencia de que, en paralelo a la Rusia oficial retrógrada — tan a menudo atacada por él como foco y gendarme de la reacción europea —, había crecido una Rusia diferente de conspiradores revolucionarios y eruditos radicales, hecho que estaba cada vez más correlacionado con su propio trabajo teórico. En efecto, la primera traducción de *El Capital* había sido la rusa, diez años antes de que aparecie-

ra la traducción inglesa. Y las noticias de acciones revolucionarias llegaban de Rusia, levantando los corazones contra el abatimiento de las esperanzas revolucionarias producido en Europa Occidental después de la Comuna de París.

En 1870-1 Marx, aprendió ruso en forma autodidacta, con el objetivo de acercarse directamente a los datos y a los debates publicados en ese idioma. En carta a Engels, la esposa de Marx, Jenny, se quejaba de la forma en que Marx se aplicó a la nueva tarea: “él ha comenzado a estudiar ruso como si fuera cosa de vida o muerte”¹⁵. Con similar vigor, Marx procedió al estudio de las fuentes rusas convirtiendo los libros de los eruditos radicales en textos de ruso, comenzando por Herzen y prestándole especial atención a Flerovskii y Chernyshevskii. Rápidamente se acumuló en sus estantes una gran colección de libros rusos, subrayados y vueltos a subrayar, cuyos resúmenes se incorporaban cada vez más a sus notas¹⁶.

Tan febril actividad, fue seguida de un período de silencio relativamente largo y este hecho, por sí mismo, exige una explicación. Aunque Marx no publicaría ya nada sustancial hasta su muerte, su correspondencia, sus notas y sus reediciones, indican la dirección en que se movían, su búsqueda y su reflexión en ese momento. En carta a Engels de 1870, Marx alababa la descripción de las “clases trabajadoras” rusas que hizo Flerovskii —ese excepcional análisis populista— como “el libro más sustancial desde tu libro *La condición de la clase obrera...*”¹⁷.

Deducimos, por tanto, que el nombre de Nikolai Chernyshevskii fue entonces añadido por Marx a la muy corta lista de teóricos respetados y aplaudidos por él en público, honor previamente adjudicado sólo a Engels. En una carta de 1877 Marx hará la autocrítica de su “teorización supra-histórica” sobre Rusia, es decir, de la interpretación evolucionista del caso ruso contenida en sus propios escritos. Y rechazó de nuevo esa interpretación, mucho más específicamente,

en 1881, al referirse a la comuna campesina rusa. El aforismo que pronunció Marx por aquellos días —“Yo no soy marxista”— resultó vengativamente verdadero con respecto a Rusia.

La conexión rusa.

Es necesario abrir aquí un paréntesis sobre el populismo revolucionario ruso para ubicar los nuevos intereses, la nueva perspectiva y los nuevos amigos de Marx de cara al público occidental. La etiqueta de “populista” es tan malamente imprecisa como la de: “marxista”: Bajo ambas toldas políticas la heterogeneidad era considerable. En la jerga rusa, populista (*narodnik*) podía significar cualquier cosa entre un terrorista revolucionario y un hacendado filantrópico. Y empeora las cosas el hecho de no haber hoy en día ningún heredero político que reclame y defienda la herencia del populismo ruso (los perdedores políticos tienen pocos parientes leales, mientras los ganadores monopolizan la prensa, el dinero y la imaginación). En la gran obra donde generaciones de socialistas aprenderían terminología rusa, Lenin usó “populismo” como un etiqueta para catalogar un par de escritores que surgieron en aquella época desde el ala de extrema derecha de los populistas. Algo equivalente a usar el término marxismo para designar los así llamados “marxistas legales” de Rusia¹⁸. Esto hizo más fácil el argumento anti-populista de Lenin en 1898 y, a la vez, obscureció más aún el credo populista para los lectores de hoy.

El populismo fue la principal tradición revolucionaria autóctona rusa. Su particular mezcla, de activismo político y análisis social, comenzó con A. Herzen y produjo una larga fila de nombres, bien conocidos y muy respetados en los círculos socialistas europeos, como el de P. Lavrov, amigo personal y aliado de Marx. El populismo alcanzó su máxima potencia revolucionaria en los escritos de N. Chernyshevskii y su expresión política más dramática —en la misma época de

Marx — con *Narodnaya Volya*, es decir, el partido **Voluntad Popular**¹⁹. Esta organización clandestina llegó a ejercer considerable impacto durante el período 1879-83 y fue aniquilada finalmente en 1887 por la acción policial, las ejecuciones y el exilio.

Los populistas rusos enfrentaron tanto la creencia eslavófila en la especificidad innata (por no decir supremacía intrínseca) de Rusia o sus campesinos como la propaganda que hacían los liberales del capitalismo oeste-europeo como brillante futuro para Rusia²⁰. En segundo lugar, los populistas rusos asumieron el deseo y la posibilidad de que Rusia “se saltara la etapa” capitalista oeste-europea en su ruta a una sociedad justa. Tal posibilidad provenía, según ellos, no de que Rusia fuera un caso único, como afirmaban exaltadamente los eslavó-filos, sino de la misma situación de Rusia en el contexto global de un mundo que ya había asistido al establecimiento del capitalismo en Europa occidental. El paradigma analítico “histórico-mundial” condujo a suponer la existencia de vías sustantivamente diferentes a ser recorridas por diferentes sociedades hacia el mismo objetivo de un mundo mejor. Al evaluar tales vías en el caso ruso, el populismo rechazó los “costos sociales” del progreso capitalista y propuso como único parámetro del verdadero avance el aumento en la igualdad social y el aumento del nivel de la calidad de vida de las mayorías. Como tercer elemento definitorio (plenamente expresado sólo por **Voluntad Popular**), el estado zarista fue considerado como el principal enemigo del pueblo ruso, estructura de opresión y, a la vez, excrecencia económica parasitaria. Ese estado zarista difería de los estados de Europa occidental en su mayor capacidad para mantener al pueblo en la esclavitud, además de ser apoderado plenipotenciario de las clases dominantes. Desde esta perspectiva, el estado mismo constituía la **principal fuerza capitalista**, a la vez creador de las clases explotadas y defensa contra ellas, en aquel momento.

Contra las fuerzas del orden, la opresión y la explotación, los populistas revolucionarios pu-

sieron su confianza en la lucha de clases de las clases trabajadoras rusas, constituídas, según Chernyshevskii, por “los campesinos, los trabajadores eventuales (*podenshchiki*) y los asalariados”. (En escritos populistas posteriores esta trinidad devino: campesinos, obreros y trabajadores intelectuales.) La idea de “desarrollo desigual” — expresada por P. Chadayev por vez primera — vino a proporcionar el núcleo teórico del análisis político. Se consideró al desarrollo desigual, como responsable de la proletarianización de Rusia, enfrentada con desventaja a las naciones burguesas de Occidente, a lo externo; y responsable de la polarización a lo interno del país. Pero, por otra parte, permitía y aun determinaba saltos revolucionarios en los cuales el atraso podría transformarse en ventaja revolucionaria. E inclusive, hacía posible en Rusia una revolución socialista inmediata. El derrocamiento del zarismo, por medios revolucionarios, daría paso al establecimiento de un nuevo régimen en el cual un gobierno interventor, al servicio de las necesidades del pueblo ruso, expresadas democráticamente, actuaría sinérgicamente con las organizaciones activas del poder popular local.

Ya desde los primeros debates, los populistas rusos conceptualizaron su revolución como de tipo primordialmente “social” — es decir, dirigida a la transformación de la naturaleza de las clases rusas — y no “simplemente política” — es decir, dirigida a captar clientela electoral. La mayoría campesina de la nación, al resurgir, tendría el papel principal mientras que otros subgrupos de la clase obrera y los revolucionarios de extracción no-obrera participarían complementariamente. Los populistas revolucionarios enfocaron su batería propagandística principalmente sobre los campesinos. Pero, teniendo en cuenta que los intentos de propagar un nuevo espíritu revolucionario entre los campesinos en la década 1870-80 habían sido frustrantes, el centro de gravedad debía desplazarse de la propaganda rural a la acción extra-rural. Para mientras, se buscaría matar dos pájaros de un tiro: atacar el estado (la principal institución capi-

talista e inductora de capitalismo) significaba hermanar las luchas sociales y las luchas políticas. Esto haría más difícil la confrontación pero también ofrecía la oportunidad, de cara a la victoria, de moverse con particular velocidad hacia una transformación política y social combinada. La mayoría de Tierra y Libertad (*Zemlya i Volya*), la principal organización populista, establecida en 1876, habría de adoptar, por consiguiente, una estrategia de insurrección (*pererovot*), es decir, de enfrentamiento inmediato, directo y armado contra el estado. En 1879 la organización se dividió en el mayoritario *Voluntad Popular* (*Narodnaya Volya*) y el partido Reparto Negro (*Chernyi Perediel*), conformado por una minoría de militantes opuestos a la nueva línea anti-estatal y al creciente énfasis en la lucha armada. *Voluntad Popular* se involucró cada vez más en la organización de los obreros urbanos y hasta llegó a publicar un periódico ilegal específicamente preparado para ellos, pero no porque creyese en el papel determinante del proletariado sino por la significación táctica de ese segmento de la clase trabajadora en general (“triple”) presente en los centros administrativos, allí donde debía ser peleada la batalla principal contra el zarismo. La organización operó vigorosamente en el ejército, incorporando a cierto número de oficiales, y comenzó a influir cada vez más entre los estudiantes e intelectuales jóvenes. Adoptó la estrategia de atentados contra la vida del zar y los oficiales de mayor graduación, como un arma táctica superior destinada a estremecer el zarismo y encender la mecha de la oposición e insurrección popular, en paralelo a las actividades de propaganda y preparativos de un levantamiento²¹.

La imagen del mundo (*Weltanschauung*) populista, contenía una tendencia fuertemente moralista y subjetivista que llegó a ser preeminente, incluso en los escritos de Chernyshevskii, filósofo materialista y admirador de Feuerbach. El impacto de tales ideas fue asumido y acentuado por los populistas, en particular lo referente a la determinación del desarrollo desigual de las sociedades y la posibilidad que algunas de ellas

tienen para “saltarse” la etapa capitalista del desarrollo. Se enfatizó la especial significación de las élites intelectuales como líderes y catalizadores de la acción política en toda sociedad análoga a la rusa. Con estos datos nos podemos explicar parcialmente la forma en que los populistas revolucionarios construyeron su organización y eligieron sus objetivos para la acción armada. Dentro del grupo, también se daba un énfasis especial al entrenamiento de la personalidad para inculcar modestia, integridad y devoción total a la causa: esto se hacía no solo como consecuencia de las razones anteriores sino también para proveer los cuadros necesarios para la propaganda clandestina y la acción armada. Y esto, hizo famosa a *Voluntad Popular* a través de Europa, tanto por la disciplina como por el ascetismo y la arrojada valentía de sus miembros²². La imagen y auto-imagen rusa de los “revolucionarios profesionales” y los “cuadros del partido” se originó principalmente allí. Muchos más habría que decir, por supuesto, sobre el impacto que el movimiento y los análisis vanguardizados por el populismo revolucionario ruso producirían sobre las revoluciones de 1905-7 y 1917-20, inclusive sobre lo que vendría a llamarse bolchevismo en la primera década del siglo veinte.

La actitud de los populistas revolucionarios con respecto a la comuna campesina rusa era parte integral de su imagen del mundo. Casi los tres quintas partes de la tierra arable de la Rusia europea estaban en manos de comunas campesinas y cosacas²³. Entre ellas, cada núcleo familiar poseía sin condiciones sólo una pequeña parcela de tierra, es decir, casa y jardín, ganado e implementos. La comuna asignaba el uso de la tierra arable a cada familia, a largo plazo; los prados se reasignaban anualmente y a menudo se trabajaban en forma colectiva; los pastos y bosques eran de uso común. Las diferencias en la distribución de la riqueza dentro de la comuna se manifestaban principalmente en la tenencia diferencial del ganado, de las propiedades no-agrícolas y de ciertas tierras privadas adquiridas de fuentes no-comunales. El trabajo asalado

riado dentro de la comuna era de uso limitado. La comuna prestaba colectivamente muchos servicios vitales: un párroco para la aldea, vigilantes o guardias locales, el bienestar de los huérfanos y, a menudo, una escuela, un molino, etc. Una asamblea de los cabezas de familia controlaba y representaba los intereses comunales, decidía sobre los servicios, elegía los propios funcionarios, cobraba impuestos y deudas informales. Con la excepción de algunas áreas occidentales (mayormente ex-polacas), la asamblea también reasignaba periódicamente las tierras arables, de acuerdo a algún principio igualitario, usualmente atendiendo al cambio de tamaño de las familias participantes. Un cierto número de comunas campesinas formaba un *volost*, cuyos administradores se elegían localmente pero eran ratificados y supervisados por las autoridades estatales. A pesar de la supervisión estatal, la comuna jugaba (también) el papel de una organización política campesina *de facto*, blindaje colectivo contra un mundo externo hostil de alguaciles, policías, recaudadores de impuestos, ladrones, intrusos, etc.²⁴

Para los populistas revolucionarios la comuna campesina era la prueba de la tradición colectivista de la mayoría del pueblo ruso, que se mantenía viva a pesar de haber sido suprimida por el estado. Ante la comuna campesina los populistas no se mantuvieron acríticos pero, en definitiva, la consideraron como una extraordinaria base de apoyo para sus planes²⁵, como una posible herramienta de la movilización de los campesinos para la lucha antizarista. Había de ser una forma básica de la futura organización del poder local que regiría a Rusia a la par de un gobierno nacional democráticamente electo. Para Chernyshevskii constituía también un marco de referencia efectivo para la producción agrícola colectiva de la Rusia post-revolucionaria, que debería funcionar en paralelo con una industria de propiedad pública y una minoría de empresas privadas (transitorias?). La imagen tiene un notable similitud con algunas de las realidades, imágenes y planes de la Rusia del período de la NEP (Nueva Política Económica), en 1921-7.

El desafío más significativo para el populismo revolucionario de los años 1880 (que produjo su sustitución en el mapa político de la Rusia de los años 1890) no provino ni de los eslavófilos y liberales que estaban a su "derecha" ni de los pocos bakuninistas, admiradores de la espontaneidad de las masas, que estaban a su "izquierda" sino de gente proveniente del ala "moderada" de su propia tolda conceptual. La razón principal de la decadencia del populismo revolucionario al final de los años 1880 fue la derrota de su revolución, en cuanto declinaron las esperanzas insurreccionales y muchos de los activistas de Voluntad Popular fueron silenciados por la horca, la muerte en acción y el exilio a Siberia, mientras se alzaban más y más las voces de sus detractores. El influyente grupo que se reunía en torno al periódico *Russkoe Bogatsvo* y especialmente V. Vorontsov (quien firmaba V.V.) produjeron un fuerte argumento contra el populismo revolucionario. Predicaban un populismo moderado y evolucionista para el cual la educación era el principal camino hacia adelante y la cooperación parcial con el gobierno no estaba prohibida; en suma, un "populismo legal". Lograron audiencia y prosélitos entre la intelectualidad de provincias (bienintencionada, parlanchina e ineficiente) formada casi siempre por empleados de los servicios de educación y salud, de los gobiernos locales y del movimiento cooperativo. Fueron ellos quienes tomaron el control del populismo en los años 1890 (y lo harían una vez más en 1907-17, después de la derrota de la Revolución en 1905-7), diluyeron su contenido, convirtieron su ala revolucionaria en una minoría "salvaje" y determinaron eventualmente la destrucción total del movimiento. Entre 1887 y el fin del siglo fueron principalmente ellos quienes pretendían "hablar en nombre del populismo".

Un segundo ataque contra el populismo revolucionario provino de los miembros del partido, *Reparto Negro* que había hecho causa común con *voluntad Popular* en 1879 en torno a sus proyectos insurreccionales. Los líderes de Reparto — Plejánov, Axelrod, Deutch y Zasulich — emi-

graron a Suiza y, después de fracasar en los intentos de obtener algún avance desde su propia interpretación populista, en 1883 reorganizaron el partido y se declararon a favor del marxismo, del socialismo científico y de la necesidad de una etapa capitalista y una revolución proletaria en la ruta hacia el socialismo. Desde esas posiciones intentaron explicar los errores de *Voluntad Popular*²⁶. El nuevo nombre adoptado por el grupo fue *Emancipación del Trabajo (Osvozhdenie Truda)*. Sus ojos estaban puestos ahora sobre Alemania, atentos tanto al desarrollo económico como al rápido incremento del Partido Socialdemócrata Alemán de los Trabajadores, esperando implícitamente que Rusia habría de seguir una ruta similar. Desde su “europeización” conceptual, cada vez más conversos al “occidentalismo” — es decir, a un tipo de evolucionismo estricto que hoy calificaríamos como teoría marxiana de la modernización — ya no vieron en la comuna rural rusa ni en el campesinado como un todo — en los años 1890 — un apoyo sino un signo de atraso y estancamiento, una masa reaccionaria que había de ser desplazada para despejarle el camino al proletariado y a su lucha revolucionaria, y cuanto antes mejor. Y, en consecuencia, se dedicaron a contemplar y a anticipar ansiosamente el desarrollo del capitalismo en Rusia que debía venir — rapítámoslo — cuanto antes mejor para el avance del socialismo. Fue a esta visión a la que Marx se había referido en 1881, burlonamente, como la de los “admiradores del capitalismo ruso”²⁷. Sus propios puntos de vista estaban moviéndose en dirección opuesta.

La comuna arcaica y una teoría precursora.

En 1881 Marx invirtió tres semanas preocupándose, podríamos decir que batallando, con la respuesta a una carta referente a la comuna campesina rusa. La carta se la había enviado Vera Zasulich, célebre por su temprano atentado contra la vida de un dignatario zarista particularmente corrupto, en complot con el grupo Partido Negro y con el futuro coeditor del

periódico marxista *Iskra*. Los cuatro borradores de la respuesta que Marx escribió atestiguan la inmensa cantidad de trabajo y reflexión subyacente. Como si el total de los diez años últimos de estudios con sus 30.000 páginas de notas pero sin ningún texto importante finalizado hubiera de replantearse de un solo golpe. Los borradores atestiguan perplejidad pero también una creciente toma de conciencia y la primera aproximación a un nuevo gran problema. Son una verdadera muestra de “la cocina” del pensamiento de Marx ante una frontera del conocimiento en la que, una vez más, se encontró a sí mismo como precursor de su propia generación y de sus amigos.

El descubrimiento de la comuna campesina por la intelectualidad rusa condujo a un agudo debate en torno a su naturaleza e historiografía. Para sus detractores, la comuna campesina era una creación del estado arista para mantener vigiladas e imponerles impuestos a las zonas rurales, un dispositivo conservador de las características arcaicas de la agricultura rusa y su economía política como un todo²⁸. Para los populistas y sus aliados académicos, era una sobrevivencia de la organización social del comunismo primitivo, es decir, de una sociedad pre-clasista, ciertamente una reminiscencia pero de signo positivo tanto en su funcionalidad presente como en cuanto a su futuro potencial. Pero por detrás del furioso debate en torno a la historiografía de la comuna, subyacían cuestiones políticas fundamentales sobre la estrategia y la composición de clases del movimiento revolucionario, sobre sus enemigos y hasta sobre la naturaleza del futuro régimen (post-revolucionario?). Para Marx la cuestión de la comuna campesina, tan significativa para Rusia, era también puerta de entrada a una variedad de temas de más amplia significación teórica y política. Cuestiones sobre el campesinado dentro de un mundo capitalista y el tipo de submundos y subeconomías que tal “irregularidad” necesariamente produce. Cuestiones sobre las revoluciones socialistas en todo el mundo, es decir, sobre los “coros campesinos” sin los cuales,

como él mismo dijera una vez, “la canción del proletariado en solitario de viene canción de cisne en todos los países campesinos”²⁹.

Ya en los *Grundrisse* (1857) Marx había realizado extensos estudios comparativos de la agricultura campesina y de la propiedad de la tierra comunal dentro de los principales modos pre-capitalistas de producción. La comuna campesina no era para él (ni para los populistas revolucionarios) un producto excepcional de Rusia. En Rusia, la comuna campesina era, simplemente, la mejor preservada de Europa y sobrevivía por entonces en un nuevo contexto internacional y local de progresivo capitalismo, según razones crudamente “materialistas”. En una carta a Engels de 1868 se mostraba todavía gustoso de que “todo ese desecho” (es decir, la estructura comunal campesina rusa) “estuviera ya llegando a su fin”³⁰. Durante los años 1870 los trabajos de Mourer y Morgan fortalecieron, sin embargo, las nuevas convicciones de Marx sobre las cualidades positivas de las comunidades etnocéntricas primo-tribales: concentración sobre las necesidades humanas, en vez de producir para obtener beneficios, y democracia intrínseca, en vez de la alienación capitalista y las jerarquías de privilegios. El hombre del capitalismo (obviamente el modo de producción más progresista) no es el hombre definitivo de la historia humana hasta el presente. El “cazador piel roja” iroqués es, en algunos aspectos, más esencialmente humano y liberado que un oficinista londinense y está más cercano, en ese sentido, al hombre del futuro socialista. Marx no tenía dudas sobre las limitaciones de la comuna “arcaica”: “pobreza” material, provincianismo y vulnerabilidad ante las fuerzas externas de la explotación. Su decadencia bajo el capitalismo, habría de ocurrir necesariamente. Sin embargo, estaba claro que esa no era la historia completa. La experiencia de la Comuna de París (para Marx el primer experimento directo de una nueva democracia popular y gobierno revolucionario) formaban ahora parte del escenario. Con evidencia empírica sobre lo que parecía ser el primer experimento post-capitalista, Marx se

hallaba mejor preparado que antes para considerar la verdadera naturaleza de la organización social y política del mundo por el cual él se esforzaba. Como los niños se asemejan más a sus abuelos que a sus padre (según consideran todos aquellos que hacen pie en la dialéctica de Hegel), Marx vio la comuna “primitiva” dialécticamente restaurada en un nivel nuevo y superior de riqueza material e interacción global. Esa imagen se incorporó a las imágenes que Marx se hizo de la futura sociedad comunista, esa sociedad en la cual — digámoslo una vez más — “los individuos se comportarán no como trabajadores sino como propietarios, como miembros de una comunidad que, además, también trabaja”³¹.

Volviendo del pasado/futuro al presente, tenemos que la consideración de la coexistencia y dependencia mutua de formaciones sociales capitalistas y no-capitalistas (pre-capitalistas?) hizo que Marx aceptara cada vez más el “desarrollo desigual” y lo considerara en toda su complejidad. Puso nuevo énfasis sobre los aspectos regresivos del capitalismo y sobre su correlación con el tema del estado en Rusia. Abandona enfáticamente la interpretación unilineal del “progreso”. Considera provisionalmente insuficiente todo modelo esencialmente evolucionista, aunque sea un modelo ampliado con la categoría de Despotismo Oriental. Específicamente, Marx llega a considerar la decadencia de la comuna campesina en la Europa occidental, y su crisis en Rusia, no como consecuencia de una ley social científica (como un proceso económico espontáneo) sino como resultado de un asalto a la mayoría del pueblo, asalto que podía y debía ser resistido. Al escribir los borradores de la “Carta a Zasulich”, la consideración de la comuna rusa sacó todo esto a la superficie. Será mejor presentar la esencia del mensaje en las propias palabras de Marx³².

Para comenzar, “*lo que amenaza la vida de la comuna rusa no es ni la inevitabilidad histórica ni algo teórico sino la opresión estatal y la explotación de capitalistas intrusos hechos poderosos por el estado a costillas de los campesinos*”. Tal tipo

de sociedad fue singularizado por sus contexto internacional, *“el entorno histórico moderno, contemporáneo de una cultura superior, ligado a un mercado mundial en que predomina la producción capitalista”*. El país, por su parte, *“no era, como las Indias Orientales, presa de un poder extranjero conquistador”*. La coalición de clases destructora de campesinos (el bloque de poder en las sociedades con predominio numérico campesino) estaba formado por *“el estado... el comercio... los propietarios de tierra... y, desde dentro (de la comuna campesina), los usureros”* (subrayados nuestros), es decir: estado, capitalistas comerciales, terratenientes y kulaks, en ese orden. El sistema social en conjunto quedaba así definido como *“un tipo específico de capitalismo criado por el estado a expensas de los campesinos”*.

Según Marx, el hecho de que la comuna rusa fuese de un tipo relativamente avanzado, al estar basada no sólo en el parentesco sino en la localidad y al tener una *“naturaleza dual”* (representada por el doble tipo de propiedad de las *“tierras individuales”* y las *“tierras comunales”*), ofrecía la posibilidad de dos vías diferentes al desarrollo. El estado y la variedad específica de capitalismo, generado por él, estaban asaltando, invadiendo y destruyendo la comuna, pero no había ninguna *“necesidad fatal”* para ello. El aspecto corporativo de la existencia de la comuna podía prevalecer, una vez que la revolución hubiera eliminado las presiones anti-comunales y que, ya bajo el control comunal de los productores, se hubiera introducido creativamente la tecnología avanzada desarrollada por el capitalismo. Para el futuro socialista de Rusia, esta solución parecía realmente la mejor. La principal limitación de la comuna rural, su aislamiento (que propició una versión rusa de *“despotismo centralizado”*), podía ser superado mediante la insurrección popular seguida por la incorporación a los volost regidos estatalmente de *“asambleas electas por las comunas como un cuerpo económico y administrativo al servicio de su propio interés”*. Resultaría así algo impactante: asociaciones campesinas manejando sus

propios asuntos dentro y como parte de una sociedad socialista. En verdad *“la familiaridad de los campesinos rusos con las relaciones corporativas (“artel”) podría suavizar en gran medida la transición de la pequeña escala a la granja colectiva”* pero existe una condición previa a todo ello: *“la sociedad rusa, al haber vivido por tanto tiempo a expensas de la comuna rural, le adeuda a ella los recursos iniciales que se requieren para tal cambio”*. Es decir, Marx llega a proponer que revertir la *“acumulación primitiva”* es justamente la condición necesaria para una colectivización exitosa de la agricultura campesina rusa. El cambio, además, habría de ser gradual: *“el primer paso sería, a partir de su base actual, poner la comuna bajo condiciones normales, es decir, en un contexto de no-explotación”*.

En conclusión, para Marx, una victoria revolucionaria oportuna convertiría la comuna rusa en un notable *“vehículo de regeneración social”*. Un *“punto de arranque directo de ese sistema al que la sociedad contemporánea se esfuerza por llegar y un campo de prueba para “el trabajo cooperativo a gran escala” y el uso de “maquinaria moderna”. más aún, tal cambio podría convertir a algunos países primordialmente campesinos en “sociedades superiores, en tal sentido, a las sociedades donde impera el capitalismo”*. Por tal motivo, en verdad, *“los precedentes occidentales nada prueban aquí”*. Aún más, *“no estamos ante un problema a ser resuelto sino simplemente ante un enemigo al que hay que derrotar... porque para salvar la comuna rusa se necesita la revolución rusa”*. Nótese la expresión *“revolución rusa”*, repetida dos veces dentro del texto.

En fin, para comprender todo esto, *“uno debe descender de la teoría pura a la realidad rusa”* y no dejarse asustar por la palabra *“arcaico”* ya que *“el nuevo sistema hacia el que tiende la sociedad moderna será el resurgimiento, en una forma superior, de un tipo social arcaico”*.

El tema de la comuna campesina fue usado también por Marx como vía excepcional de aproximación a un conjunto de problemas fundamentales, nuevos para su generación, que hoy

día se reconocen como propios de las “*sociedades en desarrollo*”, problemas de “*modernización*”, “*dependencia*”, expansión “*desigual y combinada*” del capitalismo global, problemas de las “*periferias*” de ese capitalismo global. Varios componentes del nuevo itinerario de Marx, ninguno elaborado a plenitud, ofrecen, a este respecto, tópicos de estudio y ciertas conclusiones preliminares. En el centro del análisis se sitúa la recién adquirida noción de “*desarrollo desigual*”, interpretada no cuantitativamente (como que “*algunas sociedades se mueven más rápido que otras*”) sino como la interdependencia mundial de las transformaciones sociales. Directamente relevantes resultan aquí las “*Notas Cronológicas*”, voluminosa sinopsis que Marx escribió entre 1880 y 1882. Como B. Porshnev observó correctamente (en una interesante contribución donde ubica las Notas en el último período, entre 9 y 12 años, de la vida de Marx), en ellas la atención de Marx se enfoca sobre “*el problema de la interdependencia histórica de los pueblos y los países en los diferentes períodos de la historia mundial, esto es, el problema de la unidad sincrónica de la historia*” (y, debiéramos añadir, el problema de la unidad diacrónica intersocietal)³³. Marx llega ahora a aceptar como válida también para el futuro la multiplicidad de vías de transformación social, dentro del marco de referencia mundial del impacto mutuo y diferencial. (Ya en los *Grundrisse* él había aceptado expresamente la validez de dicho marco para el pasado pre-capitalista.) Aquí tenemos, por tanto, la explicación de por qué Marx explícitamente rechazó en 1877 la aplicación generalizada de las conclusiones sobre la “*acumulación primitiva*” expuestas en el tomo I de *El Capital*. Ello significa, como Wada documenta y arguye, que Marx había comenzado a “*percibir la estructura única que conduce al capitalismo subdesarrollado*”³⁴ (mejor sería hablar de “*estructuras*”, en plural). Aunque todavía no está allí la idea de “*desarrollo dependiente*”, los fundamentos están puestos. Para resumirlo provocativamente, según Marx, la Inglaterra que él conoció, “*más desarrollada industrialmente*”, ni mostró ni podía

en forma alguna “*mostrarle a la Rusia menos desarrollada la imagen de su propio futuro*”. Por una de esas ironías de la historia, nosotros estamos todavía, un siglo después, intentando sacarnos de encima el planteamiento opuesto, proveniente del monopolio que la Rusia posterior a 1917 ha tenido sobre la imaginación revolucionaria, de que es Rusia quien ha de mostrar a todas las Inglaterras de nuestro tiempo la imagen de sus futuros socialistas.

Los Marxistas doctrinarios reconocieron y agradecieron inequívocamente el nuevo cambio de mentalidad de Marx. Veamos de qué manera. El grupo Emancipación del Trabajo no quiso publicar la “*Carta al consejo Editorial de Otiéchestviennie Zapiski (Anales de la Patria)*”, a pesar de las promesas hechas a Engels cuando éste la remitió para publicación. Tampoco publicaron la “*Carta a Zasulich*”, escrita por solicitud expresa para dar a conocer la perspectiva de Marx. (El primer documento fue publicado en 1887 por el Mensajero de la *Voluntad Popular*; el segundo sólo hasta 1924.) Tanto en Rusia como en Occidente se escribió mucha basura pseudo-psicológica sobre de qué forma y por qué Plejánov, Zasulich, Axelrod, etc. olvidaron tales escritos. Se escribió sobre “*la necesidad de psicólogos especialistas para encontrar la explicación*”³⁵. Todo fue probablemente más simple y crudo: ya en vida de Marx, hubo marxistas que sabían mejor que Marx lo que es marxismo y estaban preparados para censurarlo con astucia, por su propia seguridad.

El homenaje más lúcido a la originalidad de Marx y a sus nuevas opiniones fue dado, una generación después de Marx, por David Borísovich Riázanov, el más erudito de los marxistas rusos de su tiempo, director fundador del Instituto Marx-Engels de Moscú, quien publicó por primera vez en 1924 los cuatro borradores de la “*Carta a Zasulich*”, descubiertos por él en 1911. Para Riázanov, los cuatro borradores, escritos durante casi dos semanas de intensas consideraciones intelectuales y políticas, mostraban la decadencia de las capacidades de Marx³⁶. Y además sugería, citando a Eduard Bernstein,

una explicación de la desviación populista de Marx: “Marx y Engels han disimulado la expresión de su escepticismo para no decepcionar demasiado a los revolucionarios rusos”³⁷. El pobre viejo Marx habría estado senil a los 63 años, condescendiendo a pequeñas mentiras corteses y conformistas, tras haberse alejado del “riguroso y agudo” marxismo de sus epígonos. (Una chistosa analogía: Lenin fue acusado, durante y después de la revolución de 1905-7, por algunos de sus adversarios y aliados marxistas, de haberse inclinado hacia el populismo³⁸. Parece que Lenin y Marx han tenido esa “desviación” en común.)

Reaccionarismo radical y revolucionarismo conservador.

Debemos prestar atención individualizada a otros tres temas relacionados con los anteriores: la naturaleza de la experiencia rusa, la actitud de Marx hacia los movimientos revolucionarios y el lugar de Engels como el intérprete más destacado de Marx. **En primer lugar**, mientras las experiencias de India o China resultaban remotas, abstractas y usualmente distorsionadas, para la generación de Marx, en cambio Rusia estaba más cerca no sólo geográficamente sino en el sentido básico de contacto humano, posible comprensión del idioma y disponibilidad de datos y análisis producidos por los mismos rusos. Sin embargo, no sólo estaba en juego una mera diferencia de cantidad de información. La Rusia de aquellos tiempos se caracterizaba por su independencia política y su vulnerabilidad internacional, por estar situada en las periferias del desarrollo capitalista, por ser una sociedad aún masivamente campesina con una industria en rápida expansión (perteneciente principalmente a extranjeros y a la corona) y por tener un estado fuertemente intervencionista. Dicho con nuestros términos actuales, Rusia era (o tendía rápidamente a ser) una “sociedad en vías de desarrollo”, un nuevo tipo de fenómeno social. A cualquier principiante se le hubiera escapado entre las manos, pero la fina sensibilidad de los

dedos mentales de Marx no podía dejar pasar este primer esbozo de una nueva figura. No por accidente Marx aprendió de los rusos y de Rusia cosas nuevas sobre la “desigualdad” mundial, sobre los campesinos y la revolución, novedades que habrían de ser válidas en los cien años por venir. La sugerencia de Engels sobre la triple raíz del pensamiento analítico de Marx (filosofía alemana, socialismo francés y economía política inglesa) debe perfeccionarse añadiendo un cuarto elemento: el populismo revolucionario ruso. Esto es fácil de percibir para una mirada de fines del siglo XX pero suele derivar al “punto ciego” de la visión debido a la aún poderosa influencia del masivo lavado de cerebro iniciado en la Segunda Internacional.

Avancemos sobre esta línea argumentativa para comprobarla. El distanciamiento de Marx del punto de vista evolucionista que postulaba tanto la existencia de un curso inexorable de la historia hacia la centralización capitalista como el uso del parámetro “progreso económico mundial” en el análisis político se debió también a una experiencia directa de la lucha en las “periferias” más próximas al capitalismo *sensu strictu*. La Rebelión Feniana en Irlanda hizo que, en 1868, Marx le escribiera a Engels: “*Yo solía pensar que era imposible separar a Irlanda de Inglaterra. Ahora lo considero inevitable.*” (subrayados nuestros)³⁹. Como líder de la Internacional, Marx también había tomado partido en el asunto. En 1867, definió que las primeras necesidades de Irlanda eran la independencia de Inglaterra, el levantamiento de las tarifas proteccionistas y la revolución agraria. No sólo las conclusiones sino el modo de argumentar el caso fueron una etapa importante en la ruta que conduce desde la decimonónica idea de progreso hacia la comprensión de lo que nosotros llamaríamos hoy “desarrollo dependiente” y sus trampas. Marx, habló también ese mismo año de la forma en que el estado y la economía británica eliminaban la industria de Irlanda y retardaban su agricultura. Hacia 1870 Marx llegó tan lejos que se atrevió a decir: “*El golpe decisivo contra las clases dominantes en Inglaterra (y este*

golpe es decisivo para el movimiento obrero en todo el mundo) debe ser asestado no en Inglaterra sino sólo en Irlanda⁴⁰. Con total conciencia de lo que significaba sostener dicha posición en el propio centro del nacionalismo metropolitano, Marx llamó a los obreros británicos a luchar por la independencia de Irlanda. Volvía a escena, esta vez con armonías netamente “tercermundistas” la hermosa frase acuñada por Engels en los días de su juventud revolucionaria: “pueblos que oprimen a otros pueblos jamás se liberarán por sí mismo”⁴¹.

En segundo lugar, Marx siempre manifestó sus preferencias políticas alto y claro. Su simpatía estaba con los luchadores y los revolucionarios (de haber tenido un credo, esta sería su quinta esencia) y contra los marxistas doctrinarios especialmente cuando criticaban la lucha revolucionarias desde posiciones teoristas. Lo manifestó con claridad cuando escribió, en 1871, sobre los comuneros de París que “hicieron estremecer el cielo”. En su *Crítica al Programa de Gotha* (1875) no ocultó su desprecio por los socialistas que “se mantenían a sí mismos dentro de los límites de lo lógicamente presumible y de lo permisible por la policía”⁴². Los miembros de *Voluntad Popular* sometidos a juicio sumario, a su parecer no sólo estaban en lo cierto en cuanto a lo esencial de los principios políticos sino que eran “simplemente, objetivamente, heroicos”: su propuesta no era “tiranicidio como “teoría” y “panacea” sino una lección para Europa desde un modo de acción “específicamente” ruso e históricamente inevitable contra el cual cualquier moralización a prudente distancia resultaría ofensiva”⁴³. En contraste, él se había pronunciado incisivamente contra los críticos de *Voluntad Popular* que militaban en el grupo *Reparto Negro* de Plejánov en Ginebra⁴⁴.

Ha sido norma de muchos marxólogos sofisticados, burlarse de tales expresiones de Marx o interpretarlas de manera paternalista como “mayormente determinadas por... motivos emocionales”⁴⁵ (entendiendo “emocional”, sin duda, como contrapuesto a “analítico”, “científico” o “significativo”). Comprender la acción

política —especialmente la lucha por la transformación socialista de la humanidad— como un ejercicio de lógica o como un simple programa de construcción fabril, como bien sabía Marx, es un despropósito total. Además, él compartía con los revolucionarios rusos la creencia en el poder purificante de la acción revolucionaria, para transformar la propia naturaleza de los involucrados en ella: “la educación de los educadores”⁴⁶. Los populistas revolucionarios rusos, preocupados por cuestiones de moral, encontraron en él, pronta respuesta. Dejando de lado las emociones morales (pero allí estaban y se manifestaban sin vergüenza), para el análisis político de Marx las cuestiones de ética revolucionaria eran tan centrales como la historiografía. Grande fue siempre el disgusto de Marx con aquellos que pensaban que el plato fuerte del análisis marxista era adorar o ponerse a desentrañar las leyes irresistibles de la historia, usadas como excusa para no hacer nada.

En tercer lugar, la diferencia de acento entre Marx y Engels, particularmente después de la muerte de Marx, fue la anticipación de un dualismo que se fue haciendo cada vez más visible dentro del movimiento marxista post-engelsiano. Aquí conviene hacer memoria de la cautela de Hobsbawm contra “la moderna tendencia a contraponer a Marx y Engels, generalmente con desventaja para Engels” pero también debemos recordar su precisión: “los dos hombres no eran mellizos siameses”⁴⁷. Fueron compañeros, aliados y amigos y es famosa la devoción de Engels para con Marx y su legado. Era Engels quien llevaba la batuta en varios temas y, en verdad, a menudo enseñaba a Marx, especialmente en cuanto a cuestiones políticas y militares. Nada de eso se pone en tela de juicio. Sin embargo, Engels tuvo poca inclinación a moverse en las nuevas direcciones que Marx exploró en la última década de su vida. A pesar de sus propias advertencias de no convertir al marxismo en una especie de determinismo económico, Engels fue —más que Marx— “hijo de su tiempo”, una época de creencias evolucionistas, “naturalistas” y “positivistas”. Igual observación es válida tanto para

Kautsky, el posterior gran intérprete de Marx, como para la corriente principal de la interpretación rusa de Marx dominada por Plejánov.

Cuando todavía trabajaban hombro a hombro, Marx y Engels habían sentido lo mismo con respecto al pasado: la comuna campesina medieval en su versión germánica era para ambos “el único núcleo de libertad y vida popular”⁴⁸ de ese período. Estaban de acuerdo sobre las corrosivas influencias del capitalismo sobre la comuna campesina y consideraban que, en Rusia, sólo la revolución podía salvarla. Ambos asumían que debía ser salvada, integrada y transformada para la nueva era socialista. Pero, según Engels, el futuro de la comuna rusa estaba inevitablemente sujeto a la revolución proletaria de occidente, etapa de la marcha irresistible del “progreso”. No se podía alterar el orden básico de las cosas. En cambio, Marx se alejó gradualmente de esos puntos de vista (aunque siempre será materia de debate cuánto se alejó). Mientras tanto, Engels le rendía homenaje al superior conocimiento de Marx sobre el “Este” y sus peculiaridades, pero la nueva heterogeneidad estructural y dinámica que aparecía en todo el globo, nunca le supuso el menor problema ni la menor molestia ni el menor estímulo para un nuevo análisis.

La mejor forma de comprobar las diferencias entre los dos hombres, es considerar los escritos de Engels después de la muerte de Marx. A mediados de 1884, en el curso de dos meses, Engels escribió su obra de inmensa influencia *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el estado*, “en cumplimiento de una deuda contraída con Marx” y usando la sinopsis que Marx hizo de varios estudios sobre Morgan. El libro resultó brillante en su discusión de las estructuras sociales “arcaicas” mientras que en otras partes ofrecía un virtual compendio de evolucionismo con un “final feliz” dialéctico como conclusión. En ellas se nos muestran etapas históricas que se siguen unas a otras con precisión, repetición e inevitabilidad de relojería, impulsadas por una “división del trabajo” cada vez más profunda, ya que “lo que es bueno para la naturaleza también

es bueno para la sociedad”⁴⁹. La historia se interpretaría así como un progreso unilineal desde “la infancia de la raza humana” hasta “la forma superior del estado, la república democrática, en la cual sólo resta por librarse la batalla decisiva entre el proletariado y la burguesía”. Tras ella sobrevendría el socialismo, “renacer, en forma superior, de la libertad y fraternidad de los antiguos caballeros”⁵⁰. Observamos, pues, que, desde mediados de 1884, el concepto de *Despotismo Oriental* deja de parecer esencial para la historiografía y hasta el mismo término desaparece de la obra publicada de Engels. Aunque en *Anti-Dühring*, escrito bajo la todavía poderosa presencia de Marx en 1877, el concepto de *Despotismo Oriental* fue extendido “desde India hasta Rusia”⁵¹, no se lo menciona en *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el estado*. En la correspondencia conocida de Engels el concepto aparece por última vez en Febrero de 1884. Desde entonces, y hasta la muerte de Engels, en 1895, no volverá a ser mencionado ni siquiera una sola vez en la masa total de casi 3,000 páginas de sus escritos y cartas⁵². Regresemos a la *Ideología Alemana* de 1846. Había sido en su tiempo una dramática irrupción muy iluminadora y fue la base conceptual para el *Manifiesto Comunista* de 1848, texto de inmenso y definitivo impacto. Ahora (1884) era una etapa retrógrada.

Engels escribía bien, su estilo se nutría de su habilidad para exponer con sencillez, vigor e impecable consistencia argumentativa los temas más complejos. Pero esa claridad tuvo un precio, y la discusión de Engels con Tkachev es un caso a considerar.

Peter Tkachev fue un jacobino ruso, un materialista histórico cuyo análisis de clases lo hizo sospechar de la idealización de las “masas” en que caían muchos de sus camaradas (él defendía el uso directo de la fuerza por una minoría revolucionaria decidida). En su carga verbal sobre el estado ruso, con seguridad Tkachev había sobrevalorado las dimensiones “autónomas”, supraclasistas, inerciales, del zarismo que era, para él, “un estado suspendido en el aire, por así decir-

lo, un estado que nada tiene en común con el orden social existente y que hunde sus raíces en el pasado”⁵³. Con todo, como a Engels le gustaba decir, “la prueba del podían” de la teorización política “está en comérselo”. Tkachev había llegado a concluir, en acuerdo con los puntos de vista de Chernyshevskii sobre predicción y estrategia política, que Rusia podía beneficiarse de las “ventajas relativas del atraso” y producir así la “revolución social” con más facilidad que la Europa occidental. Pero ese potencial podía perderse, según la misma interpretación, si no era aprovechado a tiempo. Tkachev sugería, de forma imprudente para 1874, que existía una oportunidad de que Rusia entrara en la ruta revolucionaria hacia el socialismo, incluso antes que los EE.UU. o Gran Bretaña. El “salto” por sobre una “etapa” permitiría vincular la toma del poder con el uso masivo del poder estatal centralizado. Tkachev postulaba también que los revolucionarios podían/debían proceder, durante un tiempo, a gobernar “desde arriba” como dictadura de partido revolucionario, para poder sacar delante las metas de la reconstrucción social, mientras enfrentaban tanto a los enemigos como a la mayoría de la población no confiable. En 1875, toda la izquierda europea respiró con alivio cuando Engels procedió a ejercitar su ingenio con Takchev. Para Engels todo lo anterior son “los puntos de vista de un inmaduro muchacho de escuela”; según ellos Rusia podía hacer más por el socialismo que sólo facilitar el comienzo de la revolución socialista allí donde realmente debía comenzar: en Occidente; desde ellos se deducía, en forma abusiva, la imagen de un régimen socialista en una Rusia llena de *mujiks* (incluso antes de que la Europa occidental industrializada soñara con verlo). Todo eso era “puro aire caliente” y sólo probaba que era Tkachev quien estaba “suspense en mitad del aire” y que todavía necesitaba “aprender el ABC del socialismo”⁵⁴. Todo muy gracioso, pero adquiere un giro inesperado cuando lo analizamos retrospectivamente, una generación después del Octubre Chino de 1949.

En referencia a la comuna rusa, Engels defendió hasta el fin, con toda lealtad, el punto de vista de que podía funcionar como célula de transformación socialista, paralelamente a la opinión de que el éxito de la revolución proletaria en occidente habría de mostrar “a los países atrasados... el ejemplo de lo que debe hacerse”⁵⁵ para establecer la sociedad post-capitalista. “Debería quedar remachada en la mente”, añadió en 1894, la idea de “que la disolución prevista de la propiedad comunal rusa ha avanzado considerablemente (desde 1875)”⁵⁶. En 1894 Plejánov era el principal informante de Engels sobre Rusia y, como líder de la organización marxista rusa, estaba envuelto en una violenta disputa con los populistas de la época (en su mayoría “legales”, es decir, reformistas) sobre el futuro del campesinado⁵⁷. De acuerdo con él, Engels se reforzaba cada vez más en la opinión de que la comuna rusa estaba agonizando bajo la aplastante presencia del capitalismo. La única concesión que podía hacerse a aquellos que la amaban era no más que “consolarnos a nosotros mismos con la idea de que todo esto, al final, servirá para la causa del progreso humano”⁵⁸. Pero, en ese 1894, Engels aún tenía más cosas punzantes que decir no sólo sobre la comuna rusa sino sobre el campesinado europeo en general, y al hacerlo dejaba al desnudo la actitud prevalente en la segunda Internacional: “dicho en dos palabras, nuestro pequeño campesino, como cualquier otra supervivencia de los pasados modos de producción, está condenado sin esperanza...; sólo podremos ganar para nuestra causa a los pequeños campesinos, teniendo en cuenta sus prejuicios — derivados de su posición económica general, su deseducación y su aislamiento — si les hacemos una promesa que nosotros mismos sabemos que no podemos honrar”⁵⁹ (y no había ningún problema, por supuesto, en hacerla).

Aunque Engels no dejaba de ser un revolucionario, como lo fueron muchos de los herederos intelectuales de él y de Marx, su doctrina teórica no estaba a la par de su apoyo a las estrategias revolucionarias. Mientras a nivel teórico se da-

ba la “engelsización” de Marx, e incluso la “Kautskización y “plejanovización” de Engels en moldes evolucionistas, se iban dando revoluciones en sociedades atrasadas “en desarrollo”: Rusia (1905 y 1917), Turquía (1906), Irán (1909), México (1910), China (1910 y 1927). Y en el centro de muchas de ellas hubo insurrecciones campesinas. Ninguna fue “revolución burguesa”, en el sentido europeo occidental, y algunas se demostraron eventualmente socialistas por su liderazgo y sus resultados. Al propio tiempo, ninguna revolución socialista ocurrió en occidente ni tampoco se materializó la “revolución mundial” socialista. Los movimientos socialistas del siglo XX tuvieron la necesidad urgente de revisar sus estrategias para no hundirse. Lenin, Mao y Ho eligieron la primera opción. Ello significó comenzar a utilizar un “doble lenguaje”: uno, el de la estrategia y la táctica; otro, el de la doctrina y las elaboraciones conceptuales. De ello no son sino ejemplos, particularmente drámaticos, las “revoluciones proletarias” de China y Vietnam realizadas por campesinos y “cuadros” sin la intervención de trabajadores industriales.

La alternativa era pureza teórica o desastre político. Para ejemplificar el punto, usando una vez más referencias biográficas, consideremos los últimos días de Plejánov, el “padre del marxismo ruso”, y de Kautsky, el marxista más erudito del mundo, como signo y testimonio trágico del dilema. Plejánov murió en 1918, en un “exilio interno” en medio de la revolución, como un amargado, extraviado y solitario enemigo del experimento que él mismo había procreado. Kautsky murió en 1938, en el exilio, contemplando atónito y aterrado cómo se extendía sobre Europa la doble sombra del nazismo (en una Alemania progresista en lo industrial y masivamente socialista en lo electoral) y del stalinismo (en una Rusia que había sido la primogénita del socialismo). La primera generación de teóricos marxistas sucumbió al terrible destino de descubrirse arrojados al “basurero de la historia”.

Leyendo a Marx: no dios sino artesano.

Regresemos a Marx. La discusión sobre la última etapa del desarrollo de su pensamiento es tanto más significativa cuanto que nos da una lección sobre la artesanía intelectual de Marx y sobre su propia condición de ser humano. El me-ro hecho de que el pensamiento de Marx tuvo transformaciones y no sólo desajustes lógicos, golpea a aquellos para quienes Marx es dios. ¿Era Marx dios o era humano?. Pruebas de su humanidad (análogas a las aducidas contra cualquier dios o semidios): estuvo ligado a su contexto, hubo variabilidad en sus puntos de vista y fue falible. La visión humana refleja su entorno físico, social e intelectual; cambia con el tiempo: aprendemos y descubrimos. Los humanos erramos al percibir, comprender y predecir. La visión divina es ilimitada, inmutable e infalible: sólo puede desplegar lo que ya está contenido en ella; es, además, amoral porque no hay manera de juzgar la ética divina: su palabra constituye el código moral. Y esta es una de las razones por las que la mente humana ha inventado dioses (como anti-modelos de la humanidad) y siempre anhela suplicante su existencia (como recurso final en un mundo, penosamente inestable, de heterogeneidad sin fin). La revolución científica de nuestros tiempos no ha hecho cambiar mucho el panorama.

Cuando nos topamos con los grandes maestros del pensamiento y la acción sentimos la gran tentación de investirlos con pías cualidades. Al menos ellos están por encima de la circunstancia, la historia, el error y el pecado, y ofrecen a sus adoradores y hermeneutas una fugaz visión de la eternidad y un vínculo al Absoluto.

Para comenzar el alegato a favor de la humanidad de Marx lo mejor será, probablemente, analizar las pías interpretaciones de su divinidad. La deificación de Marx y del tomo I de *El Capital* tiene sus raíces profundas en la segunda Internacional. La victoria política de 1917 hizo del bolchevismo la interpretación del marxismo más influyente en el mundo. Y ya en los años treinta el stalinismo lo había simplificado y

transformado brutalmente en una herramienta de control ideológico: como Stalin estaba en lo cierto, por tanto Lenin estaba en lo cierto y por tanto Marx estaba casi siempre en lo cierto (¿o no?).

El liderazgo político, definía la verdad definitiva y exigía el conformismo político y la indisputable ética de la obediencia. Una vez que las “clases sociales antagónicas” hubiesen sido “abolidas” y el Partido Comunista hubiera tomado la batuta, el mero progreso económico produciría inevitablemente el socialismo y, luego, el comunismo. Esto es, fundamentalmente, una legitimación del estado, una imposición ideológica de la unilinealidad como única categoría explicativa y un modelo del progreso inevitable definido por el itinerario del régimen más progresista de la tierra. Ni el Despotismo Oriental ni ningún modelo multilineal respondían a las necesidades del progreso. Sino que podían ser usados (y fueron usados) para acusar de retrógrado al mismo régimen soviético. En los años veinte se barajaron dos maneras de sacarse el clavo de esos problemas: a) definir el Despotismo Oriental como una etapa universalmente válida del desarrollo unilineal (después del “comunismo primitivo” y precediendo al esclavismo) o bien como una etapa de las sociedades arcaicas pre-clasistas; b) obviar del todo la categoría de *Despotismo Oriental*, demostrando con argumentos académicos su falta de sentido⁶⁰. Stalin resolvió cualquier tipo de dudas y cortó por lo seno: el concepto de *Despotismo Oriental* quedó abolido por decreto y fue declarado no-marxista (usarlo era delito penado con los consabidos castigos).

Para los marxistas que no vivían en la URSS, los años sesenta fueron un período de cambios y reajustes dramáticos que comenzó con el Vigésimo Congreso del PCUS y el alzamiento húngaro y culminó con las experiencias de 1968: Saigón, París, Washington, Praga y Pekín. El gran hallazgo de aquellos días fueron los escritos juveniles de Marx⁶¹. Estos textos diferían notablemente de *El Capital* en contenido, factura y lenguaje expositivo. Pero mucho más impor-

tante era que legitimaban la posición de muchos marxistas de la era post-staliniana que se enfrentaban individualmente a los sistemas socialistas y no-socialistas de control y represión social. La discusión sobre las determinaciones materiales y sociales de la alienación proveyó una gran herramienta analítica todavía potente para desenrañar algunos problemas importantes de la emancipación humana. Y así un texto inconcluso escrito en un oscuro alemán devino fuente de inspiración para la generación radical de 1968 tanto en Europa occidental como en Europa oriental.

Encarar el descubrimiento de que hubo un joven Marx, significa ni más ni menos que aceptar que sus puntos de vista se desarrollaron y transformaron. En forma sorprendente, la evidencia misma de la irrefutable heterogeneidad de sus escritos le torció más el cuello a la edificación de Marx. En París se decretó una “ruptura epistemológica” que distinguía entre el Marx de 1844 (joven y semi-hegeliano) y el Marx del marxismo, es decir, el Marx maduro y puro del verdadero pensamiento marxista: una nueva Ciencia del Hombre totalmente rigurosa⁶². Marx seguía siendo infalible, después de todo, sólo que su infalibilidad comenzaba simplemente en una etapa posterior. Tal “ruptura epistemológica” (es decir, el salto de Marx hacia la madurez, la cientificidad y la santidad simultánea) también fue usada para desconectar sus análisis de sus objetivos y creencias. Se declaró que “humanismo” es un concepto burgués extraño al Marx maduro (es decir, al Marx científico) que constituye, cuando mucho, una sobrevivencia de pensamiento pre-científico marginal a la ciencia⁶³. El “Marx maduro” era la verdad absoluta y era, además, amoral.

Los creadores de esa Ciencia del Hombre se pusieron como tarea exponer las leyes objetivas y eternas que estaban patentes en los escritos “maduros” de Marx y sacar las consecuencias necesarias de ellas. Para triunfar en la empresa simplemente debían mantenerse puros e incontaminados del impacto infeccioso de la “ciencia burguesa” (es decir, cualquier otra que no fuera

la suya). Y de aquí, más allá de los debates filosóficos sobre las relaciones entre el pensamiento de Marx y el pensamiento de Hegel, comenzó a emerger un rostro feo y viejo. Sólo cabían allí dos explicaciones verosímiles del fracaso de las predicciones basadas sobre la divina sabiduría: (a) error en la lectura de lo ya dado en las Escrituras, causado por claudicación ante el veneno de la erudición burguesa; (b) traición premeditada al servicio de los enemigos del pueblo. Sabemos cuáles han sido las formas de rectificación del primer “error” y la segunda “traición”. Deberíamos saber también, hoy en día, cuán inmenso y autodestructivo es el costo de tales rectificaciones en términos de pensamiento socialista frustrado, represión y sangre.

Otra forma más refinada de “mantener a Marx bajo control” fue salvar la unilinealidad abandonando temporalmente la infalibilidad de su pensamiento. Justamente eso hizo el interesante y muy erudito libro de Nikoforov⁶⁴. El autor se ha debatido extrajudicialmente en forma satisfactoria contra los intentos de sus colegas soviéticos por quitarle énfasis a la significación del *Despotismo Oriental* en la obra de Marx. Después ha procedido a demoler el concepto: Marx y Engels se equivocaron al respecto, simplemente. Ya en 1879, al estudiar la prehistoria y las comunas campesinas rusas e indias, Marx se había dado cuenta de algunas dificultades con el concepto sin llegar a “superarlo”. La siguiente dramática conclusión lo deja a uno mudo: Bajo el impacto de Morgan, al final de su vida, Marx por fin “superó” el concepto de *Despotismo Oriental*, rechazándolo (junto con las erróneas teorías del estado conexas a él) para retornar al unilinealismo, a la creencia en la “Vía Real de la Historia” (*Magistralnaya Doroga*) que todas las sociedades deben recorrer. 1881 sería la fecha de la divina encarnación del dios-Marx, cuando logró poner definitivamente las cosas en su sitio⁶⁵. La prueba que presenta Nikoforov de este aserto se funda, una vez más, no en Marx sino en una relectura de los escritos tardíos de Engels, especialmente de *Los orígenes...* Como

prueba secundaria presenta el hecho de que el término “*Despotismo Oriental*” no aparece ni en los borradores de Marx de la “Carta a Zasulich” ni en su sinopsis del libro de Morgan. Reproduce un comentario, referente a la India, que Marx escribió en el mismo cuaderno que contiene las notas sobre Morgan pero lo subestima como no-concluyente: “este estúpido Phear llama feudal a la organización de la comuna rural”. Ni siquiera tiene en cuenta el hecho de que Marx, en los borradores de 1881, hable realmente de “despotismo central” (“centralizado”, en otros textos)⁶⁶. No se aporta sino una débil evidencia para una tesis tan gruesa. El final feliz del retorno de Marx al redil unilineal recuerda una de las leyendas mejor conocidas del siglo XVIII: Voltaire, en su lecho de muerte, regresando al seno de la Iglesia Católica, con el cura al lado de su cama para dar testimonio confiable del hecho. Los puntos de vista de Engels, por supuesto, son muy diferentes.

Es hora de una breve recapitulación. La última década de la vida de Marx fue un período sumamente decisivo de sus afanes analíticos. Esto es un hecho reconocido, aunque por diferentes motivos, por un cada vez mayor número de eruditos. Su conexión con la sociedad rusa fue de central importancia en esa época, a la vez como fuente de datos fundamentales y como vehículo de análisis y exposición de los problemas de ese tipo específico de sociedad que difiere estructuralmente del “caso clásico del capitalismo” (sobre el que se basa el tomo I de *El Capital*). Ya en los *Grundrisse* (1857-8) Marx había asumido la existencia de una multiplicidad de vías de desarrollo social en las sociedades pre-capitalistas. Aquí es importante consignar la interpretación no-consecutiva de Hobsbawm referente a “tres o cuatro vías alternativas posibles para los sistemas de comuna primitiva” (iniciándose cada alternativa a partir de un área diferente). Vías alternativas que serían como “etapas analíticas, aunque no cronológicas..., en la evolución”⁶⁷. Si tal interpretación fuese aceptada, resultaría mucho más refinada y realista de lo que puede ser

cualquier modelo evolucionista simple. Desde 1877, Marx avanzó sus puntos de vista con más claridad y conciencia que en 1873-4, durante el período de extensos contactos con eruditos, revolucionarios y escritores rusos. Marx llegó entonces a aceptar la existencia de multiplicidad de vías, incluso dentro de formaciones sociales donde el capitalismo era el modo de producción dominante. Esto significaba: (a) que las historias sociales por venir habrían de ser necesariamente dispares, interdependientes y multilineales, en sentido “estructural”; (b) que el modelo “progresista” unilineal, por ende, era inadecuado tanto para el análisis histórico como para el discernimiento político dirigido a encontrar la mejor forma de promover la causa socialista; (c) un primer paso hacia el estudio de la especificidad de aquellas sociedades que hoy día nosotros llamamos “sociedades en vías de desarrollo”; y, dentro de este contexto, (d) una reevaluación del papel del campesinado y de su organización social en el proceso revolucionario por venir; (e) un paso previo para revisar el tema de la coalición de clases dominantes y el rol del estado en las “sociedades en vías de desarrollo”; y (f) que la descentralización del poder sociopolítico adquiere nueva relevancia dentro de una sociedad post-revolucionaria en la cual podrían desempeñar un importante papel las comunas “arcaicas” rejuvenecidas.

Resulta muy notable, que un hombre que murió en 1883 haya comenzado a darse cuenta de cuáles son realmente la naturaleza, los problemas y las discusiones propias de las “sociedades en vías de desarrollo” y de las sociedades post-revolucionarias de nuestro siglo XX, tal como lo hizo el Marx de aquellos días. Está mal acuñada la expresión “neo-marxista”, que se usa a menudo para clasificar a aquellos que se fundamentan en el tomo I de *El Capital* para interpretar las “sociedades en vías de desarrollo”. Porque mucho del así llamado “neo-marxismo”, muchas veces tildado de innovación escandalosa, es marxismo de Marx. Para comprender el alcance de este concluyente resultado, habría que revi-

sar tanto la historia de la ceguera conceptual de tres generaciones de adversarios de Marx, ubicados dentro de las varias escuelas “modernistas”, como la historia de las interpretaciones oficiales de los “descendientes” de Marx. Por ahora el campo está embasurado de profecías auto-realizantes disfrazadas de necesidad histórica, vestidas como leyes de las ciencias sociales, especialmente en lo relativo al problema rural. Después de todo, resulta que fue (Marx quien puso los cimientos para el análisis de lo “desigual” del “desarrollo”, para el tratamiento socialista del campesinado como algo más que objeto pasivo o forraje de la historia, para concebir un socialismo más que proletario, y así sucesivamente. A fin de cuentas, el acercamiento, la conexión de Marx con el campesinado ruso, a quien nunca vió, resultó ser, en verdad, más realista que el de los marxistas rusos de 1920 (Prueba testifical: la NEP, Nueva Política Económica). Sin idealizar al “*mujik*”, Marx demostró más sabiduría hasta en lo relativo a los parámetros óptimos de colectivización (piénsese en la Hungría contemporánea). Y podríamos seguir enumerando ejemplos.

¿Cómo encaja esta última etapa del pensamiento de Marx en la secuencia general de su obra?. Reconocer la existencia de esta etapa significa aceptar que el desarrollo conceptual de Marx abarcó tres grandes etapas: el joven Marx de los años 1840, el Marx intermedio de los años 1850 y 1860 (la expresión “maduro” dejaría pasar de contrabando la metáfora de un “culmen” seguido necesariamente de una decadencia) y el Marx tardío de los años 1870 y 1880. Durante la última etapa (rica en contenido pero inconclusa por la muerte de Marx en 1883) se pusieron los cimientos para una nueva perspectiva del capitalismo global, de las formaciones no tan capitalistas del escenario mundial y de las posibles transiciones al socialismo: temas y dudas que nuestra generación tiene como suyos. Aceptar esto es corregir el “expediente” del pensamiento de Marx. Y significa demoler cualquier posibilidad de salvar la celestial alteza de Marx o de

convertirlo, total o parcialmente, en un ícono. Ni siquiera cabe hablar de división en etapas rígidas: a menudo Marx regresa sobre una pieza de estudio anterior para reelaborarla y/o para incorporarla en una nueva perspectiva. Por ejemplo: algunos elementos del análisis de la conciencia expuesto La Ideología Alemana (1845-6) resurgen en la discusión del fetichismo de la mercancía en el tomo I de El Capital (1867); otro ejemplo: la nítida relación entre la discusión sobre los campesinos y la comuna rural, expuesta en los Grundrisse (1857-8), y los borradores de la “Carta a Zasulich” (1881). Ha llegado, pues, la hora de deshacerse de la siempre recurrente estupidez de fabricar un supuesto “punto de vista de Marx” menospreciando los veinte años de intenso trabajo y reflexión que pueden mediar entre dos citas decretadas (con alegría o desesperanza) como “contradictorias”. Marx pudo haberse equivocado pero, gracias al cielo, nunca pudo ser antimarxista. Descubrir la especificidad del Marx tardío es (también) haber descubierto la continua creatividad del mismo Marx.

Finalmente, esta interpretación del Marx tardío sugiere que el desarrollo de su pensamiento no fue ni ecléctico ni estuvo sometido al tipo de zig-zag que propone Nikoforov: (primero) unilinealismo / (después) algo más, no se sabe ciertamente qué / (después) regreso al unilinealismo. El movimiento real parece haber sido más consistente: (1) Interpretación sofisticada del unilinealismo, con presupuestos “materialistas” y dialécticos incorporados; / (2) multilinealidad (¿bilinealidad?) pre-capitalista, junto a la hipótesis de que el capitalismo arrasaría totalmente la pluralidad de formaciones; y / (3) aceptación de la multidireccionalidad, inclusive dentro de un mundo cuya formación dominante es el capitalismo (aunque quizás esté impregnado de socialismo), un mundo de dependencia mutua caracterizado por la heterogeneidad que resulta, sin duda, de esa misma interdependencia.

Todo lo cual nos conduce a una única y última pregunta: ¿Era Marx un ser humano?. ¿Cómo puede un simple ser humano realizar una obra teórica “tan multidimensional que todos — menos los mentecatos y los prejuiciados — lo respetan y admiran como pensador aunque no todos estén de acuerdo con él”⁶⁸?. Hay cosas en él que parecen ajenas a toda lógica humana. La total coherencia e integridad de sus afanes personales, sus principios éticos y sus análisis intelectuales. Una mente a la vez tenaz (indoblegable, terca, firme) y excepcionalmente flexible. ¿Cuándo y cómo pudo ser tal ser humano?.

Desde 1847 (tenía 29 años) — a través de los ensayos y fracasos políticos, las luchas entre facciones, las esperanzas desechadas y las extremas privaciones personales— hasta su muerte en 1883 (tenía 65 años), Marx no se desvió un ápice de su objetivo de servir a la revolución socialista en la forma que logró descubrir en su juventud (en 1838, a los 20 años, cuando se dedicó a la Filosofía). Por ejemplo, en el invierno de 1863 (tenía 45 años), Marx se encontraba subalimentado, su esposa Jenny estaba enferma, sus hijas no podían ir a la escuela porque los zapatos de invierno estaban empeñados... y Marx proseguía sus investigaciones y su acción política. Hubo muchos inviernos semejantes, pero Marx se mantuvo firme rechazando una variedad de ofertas y “opciones suaves” como, por ejemplo, la de trabajar en un periodismo semigubernamental y bien remunerado. Tales detalles biográficos son inexplicables en términos de “pura lógica” humana pero tienen un lógica intrínseca sin la cual la vida de Marx no tiene mucho sentido.

A un nivel más teórico, vemos que los escritos juveniles de Marx no contienen solamente las claves para interpretar sus sueños personales y su insurrección contra la pobreza y opresión humanas sino también contienen su antropología filosófica, es decir, sus ideas sobre la esencia del ser humano. Esos escritos proporcionan todavía la única base “objetiva” disponible para la construcción de una ética socialista, alternativa tanto a la simple condescendencia política (por

ejemplo, a la línea partidaria definida por un líder cualquiera) como a la teología. Este tema, tan subestimado por el pensamiento socialista, es de carácter urgente. Porque no es sólo una cuestión de delicadeza espiritual o de discursos sin compromiso sino de acción política real y mucha significación para los socialismos realmente existentes (recuérdese Polonia).

Aunque nunca tuvo paciencia con el sentimentalismo banal, Marx fue un humanista y un heredero cultural de la Ilustración, sobre la que estaba enraizado. Su erudición fue la herramienta elegida para servir al gran proyecto ético de liberación de la esencia humana de la alienación causada tanto por las ataduras de la naturaleza como por las opresiones producidas por el hombre al crear sociedades divididas en clases. La mejor evidencia de este aspecto de Marx es que continuamos recurriendo a él hasta el día de hoy, sin que esto se asemeje a una adoración infantil de la tabla de multiplicar. Purificar al Marx “maduro” de la lética filosófica del Marx joven, clasificar en cajas separadas los aspectos de su pensamiento, avergonzarse “en su nombre” de la exigencia de darle un contenido moral al socialismo, son actitudes que le hacen a Marx “demasiado honor” (según el código de conducta de cada quien) y “demasiada afrenta” (según el propio código de Marx)⁶⁹.

Los dioses se mantienen inmutables durante el proceso de creación y, según se ha dicho, sólo pueden pensar en sí mismos. Si a usar metáforas vamos, Marx no fue dios sino un maestro artesano. Los artesanos transforman la materia transformándose a sí mismos durante el proceso de creación. Además, si un diletante es en verdad “un hombre que piensa más en sí mismo que en su obra”, Marx no fue un diletante sino un profesional de sus destrezas analíticas y, por ende, un autocrítico a ultranza. A menudo fue acre en sus comentarios críticos y en sus polémicas pero — a pesar de ser un hombre sumamente admirado en su propio círculo — se mantuvo notablemente libre de autodeificación.

Esta es, con toda probabilidad, la raíz del largo silencio público de Marx durante la última década de su vida. Estaba aquejado por las enfermedades, pero nunca había sido hombre muy saludable. Estaba cansado y, a veces, deprimido por el bajo perfil revolucionario de Europa, pero fatiga y abatimiento no eran nuevos para él. Estaba trabajando en los tomos posteriores de *El Capital*, pero hizo francamente poco por ello. Los biógrafos han repetido crédulamente la nota de Mehring sobre la “muerte lenta” de Marx en su última década, sin darse cuenta que el mismo Mehring reconoció que era una “grosera exageración”⁷⁰ afirmar como válida tal frase referida a fechas anteriores a 1882 (Marx murió en 1883). Contra las piadosas observaciones sobre las declinantes capacidades de Marx milita tanto el hallazgo de 30.000 páginas de notas escritas como la calidad del trabajo hecho a lo largo de esos diez años. En el período inmediatamente posterior a la publicación del tomo I de *El Capital*, Marx encaró muchos comentarios críticos y recibió el influjo creciente de muchos “datos tercos” que no ajustaban bien con la teoría y debían ser digeridos. Una vez más comenzó a repensar intensamente sus elaboraciones teóricas y a moverse hacia nuevos campos. Falta de brillantez y una “pluma pesada” son casi siempre el precio de abismarse en un esfuerzo por abrir brecha. ¿Debemos interpretar que un erudito está enfermo o senil por no “correr a la imprenta” mientras aún está pensando, intentando atravesar nuevos umbrales teóricos?

Para concluir, afirmamos que no hubo ningún tipo de “ruptura epistemológica” ni decadencia ni capitulación en el pensamiento de Marx. Sí hubo una transformación constante (y reconocemos lo excepcional de un proceso mental de este tipo). Su última década fue un salto conceptual cortado en ciernes por su muerte. Marx fue, al mismo tiempo, hombre de intelecto y hombre de pasión por la justicia social, un revolucionario que prefería los revolucionarios a los seguidores doctrinales. Los intentos de destilar a un Marx puramente científico, aséptico y

amoral — aislándolo del Marx erudito, luchador, profundamente humano — son tan necios como falsos. Por eso no deberíamos “leer *El Capital*” sino leer a Marx (*El Capital* incluido) y también a Goethe, Heine y Esquilo, a quienes Marx admiró y a quienes convirtió en parte de su vida, como hizo con el mito de Prometeo. Para darle al más grande erudito revolucionario el mérito que se merece deberíamos aprender a verlo tal como fue, desechando las caricaturas y los íconos inventados por sus enemigos o por sus adoradores. Conocerlo es verlo cambiar y ver en qué no cambia. “Estar de su lado” es empeñarse en heredar de él lo mejor de él: ese aprehender nuevos mundos en devenir, su capacidad crítica y autocrítica, su tenacidad y su pasión moral, la despiadada honestidad de su artesanía intelectual.

Agradecimientos.

Agradecemos a aquellos que contribuyeron a este artículo mediante comentarios o ayudando a compilar la evidencia: Perry Anderson (Londres), Michael Barratt-Brown (Baslow), Zygmunt Bauman (Leeds), Isaiah Berlin (Oxford), Philip Corrigan (London), Arghiri Emmanuel (Paris), Leo Haimson (New York), Harry Magdoff (New York), M. Mchedalov (Moscú), Sidney Mintz (Baltimore), Derek Sayer (Glasgow), Paul Sweezy (New York), Eric Wolf (New York) y el colectivo editorial de *History Workshop* (Taller de Historia).

NOTAS

1 M. BUBER, *Caminos de Utopía*, (traducción de J. Rovira Armengol) Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 104), México, 1978 (2a. ed.), p.24

2 El artículo fue traducido del libro editado por TEODOR SHANIN, *Late Marx and “The Peripheries of Capitalism”*, Monthly Review Press, New York, 1983, pp.3-39.

3 Para profundizar en el tema pueden consultarse las recopilaciones editadas por José Aricó en la colección “Cuadernos de pasado y presente”, en particular K. MARX/F. ENGELS, *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*, Ed. Siglo XXI, México, 1980.

4 De esta manera definió Lukács al “materialismo histórico, en su forma clásica”, en su máxima generalidad e inclusividad. Ver G. Lukács, *History and class Consciousness*, Cambridge, Mass., 1971, p.229. Comenta Harry Magdoff: “Esto no es un error, pero yo preferiría — al describir el contenido del tomo I de *El Capital* — enfatizar las leyes de movimientos del capitalismo, su evolución y las semillas de su transformación...”

5 (Para aquellos que no estén familiarizados con la cultura política inglesa). Esas son palabras del “Milton”, de William Blake, que todavía se cantan como un himno en las convenciones del Partido Laborista. La “Nueva Jerusalén” fue la anti-imagenalzada por Blake contra los “oscuros molinos satánicos” del capitalismo decimonónico: sus fábricas y sus iglesias.

6 K. Marx, *Capital*, V. I, Harmondsworth, 1979, p.91. La misma lógica se expresa en un razonamiento que Marx usaba como recurso heurístico específicamente modelado a partir de las ciencias naturales: “La anatomía humana contiene una clave para entender la anatomía del mono... (el cual) puede ser comprendido sólo después de que se haya conocido al animal de un orden superior”: K. Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth, 1973, p.105 (traducción ligeramente corregida).

7 Véase “El dominio británico en la India”, escrito en 1853: K. Marx/ F. Engels, *Selected Works* V. I, Moscú, 1973. E. Hobsbawm calificó al concepto como “la principal innovación en la tabla de los períodos históricos” introducida por Marx en 1857-8 mientras escribía los *Grundrisse*. Para esto véase K. Marx, *Pre-capitalist Economic Formations*, Londres, 1964, p.32 (Introducción). Véase también el prefacio de Godelier a *Sur les Sociétés Pre-Capitalistas*, París, 1970; L. Krader, *The Asiatic Mode of Production*, Assen, 1975; y M. Sawyer. “The concept of the Asiatic Mode of Production and contemporary Marxism”, en S. Avineri, *Varieties of Marxism*, La Haya, 1977, y la nota (10), infra. Para un buen resumen del debate soviético sobre el tema, presentado por un científico soviético contemporáneo, ver V. Nikoforov, *Vostok i Vsemirnaya Istoriya*, Moscú, 1975, y E. Gelner, “Soviets against Witfogel” (sin publicar).

8 G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, Londres, 1878, p.168. La metáfora orgánica es particularmente oportuna, ya que no se asume que ninguna sociedad pueda ser “estacionaria” en sentido mecánico. “Estancamiento” significa la poderosa ciclicidad de los procesos que ocurren en esa sociedad “estacionaria”.

9 Por supuesto, Rusia carecía de determinantes “hidráulicos”. Se supone que fue el amplio impacto de la militarización y la conquista lo que moldeó el estado y la sociedad rusos al estilo “oriental”.

10 El concepto de Despotismo Oriental sigue llamando la atención, en tanto complementa el modelo dinámico de *El Capital*. Dentro del análisis marxista pueden encontrarse casos bien argumentados, a favor y en contra del uso actual del concepto (aunque este tema no nos concierne aquí directamente), en U. Melotti, *Marx and the Third World*, Londres, 1977 y en P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, 1970, apéndice B. El libro reciente de R. Bahro, *The Alternative in Eastern Europe*, Londres, 1977, ha debilitado el eje conceptual del término, al considerarlo como una categoría residual “atrapa-todo” lo contemporáneo (aunque no sea

ni socialista ni capitalista). La explicación más importante de la actitud de Marx con respecto a la heterogeneidad de los desarrollos sociales, alternativa a la sugerida, es la de Hobsbawm en su Introducción al libro de Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, o.c., pp.36-8. Hobsbawm supone que, exceptuando la transformación del feudalismo al capitalismo, las “etapas” del desarrollo social descritas por Marx deben interpretarse como categorías analíticas y no cronológicas.

11 K. Marx/F. Engels, *Sochineniya*, V. 18, Moscú, 1961, p.51 (escrito por Marx en 1872).

12 R. Samuel, “Sources of Marxist History”, en *New Left Review*, n.120, 1980, p.36. Véase también Nikoforov, o.c., pp.81-103.

13 E. Nisbet, *The Social Philosophers*, St. Albans, 1973, p. 11. Nisbet considera el tema de la comunidad como eje maestro de toda la historia de la filosofía social en occidente.

14 H. Wada, “Marx and Revolutionary Russia”, en T. Shanin (ed), *Late Marx and the Russian Road: Marx and “The Peripheries of Capitalism”*, Monthly Review Press, New York, 1983, p. 40. El resultado de Wada cobra particular realce cuando lo comparamos con los trabajos realizados por analistas que “todo lo sabían”, tenían los datos y no les sacaban provecho. Ver, p. ej., el comentario editorial a K. Marx/F.Engels, *The Russian Menace to Europe*, Glencoe, Illinois, 1952, y muchos textos soviéticos análogos, especialmente de los años treinta.

15 M. Rubel y M. Manale, *Marx without Myth*, Oxford, 1975, p. 252.

16 *Marks Istorik*, Moscú, 1968, p.373. El libro ofrece un importante aporte al tema considerado. El estudio previo más relevante es el de “Marx’s Russian Library”, escrito por B. Nikolaevskii y publicado en *Arkiv K. Marks i F. Engel’s*, v.4, Moscú, 1929.

17 Marks/Engels, o.c. t. 32, p. 358. Marx ha utilizado sin duda el superlativo “más” con respecto a cierto tipo de libro: las descripciones analíticas de la clases oprimidas en ese entonces. Dos décadas más tarde, Plejánov trabajó duramente para invalidar el comentario admirativo

de Marx sobre este libro obviamente populista, aduciendo que Marx tenía mala información.

18 El libro en referencia es *The Development of Capitalism in Russia*, y los populistas seleccionados para ser crucificados por Lenin allí son Danielson (Nikolaison) y Vorontsov (V.V.) Lenin tenía por Chernyshevskii una profunda admiración, aunque atemperada por los imperativos tácticos de la lucha contra el Partido Socialista Revolucionario (que se pretendía heredero de Chernyshevskii). Lenin resolvió el problema etiquetando a Chernyshevskii como “demócrata revolucionario”, término sin conexión semántica con “populista”. Las publicaciones oficiales soviéticas adoptaron, a menudo, esta misma posición. Para una discusión más amplia, ver A. Walicki, *The Controversy over Capitalism*, Oxford, 1969, pp.16-22.

19 En la Rusia del siglo XIX, la palabra “Volya” significaba, a la vez, *voluntad y libertad*.

20 Para detalles biográficos, ver T. Shanin (ed), *o.c.* pp.127-8. Para una selección de los escritos relevantes, ver la Parte III de ese libro. Para estudios sobre la tradición populista rusa, accesibles en inglés, ver sobre todo F. Venturi, *Roots of Revolution*, Londres, 1960; I. Berlin, *Russian Thinkers*, Harmondsworth, 1979; A. Walicki, *o.c.*; también T. Dan, *The Origins of Bolshevism*, cc. 3,6,7, Londres, 1964 y L. Haimson, *The Russian Marxist and the Origins of Bolshevism*, Boston, 1966. Existe abundante literatura rusa sobre el tema. La más reciente es el excelente estudio de V. Kharos, *Ideinye tehnia narodnicheskovo tipa*, Moscú, 1980. Al contrario de lo que generalmente se piensa, los populistas rusos no rechazaban la industrialización sino que la deseaban poner bajo control social, ajustada a las necesidades regionales. Tales ideas se conectan directamente con algunas posturas socialistas y “ecologistas” contemporáneas. Ver Walicki, *o.c.* pp. 114-16 y Khoros, *o.c.* pp.36-40 y 220-5.

21 Ver Shanin (ed), *o.c.* pp.,212-28 (análisis de Kibalich) y toda la parte III.

22 Véanse las resoluciones últimas de los miembros de Voluntad Popular, *ibid.*, pp. 239-40.

23 *Statistika zemlevladienia 1905 g.*, San Petersburgo, 1907. Las cifras se refieren a los cincuenta “guberya’s” de la Rusia Europea, excluyendo a la Polonia Rusa y al Cáucaso.

24 Para una discusión más amplia sobre la comuna rusa, ver G.T. Robinson, *Rural Russia under the Old Regime*, New York, 1979; T. Shanin, *The Awkward Class*, Oxford, 1972, y, en ruso, V. Aleksandrov, *Sel'skaya obshchina V. Rossii*, Moscú, 1976. También la discusión general de L. y V. Danilov en *Obshchina v. afrike: problemy tipologii*, Moscú 1978.

25 Ya Herzen, por ejemplo, habló de la necesidad de superar a la vez tanto el “canibalismo británico” (es decir, el total sometimiento a las reglas de la competencia capitalista) como la actitud de total inmersión del campesino ruso en su comuna, conservando la independencia personal del capitalista y el “elán” colectivista del comunero.

26 Ver Venturi, *o.c.* cc.20 y 21; también Dan, *o.c.*, cc. 6,7,8. Para una buena descripción del grupo Reparto Negro, ver L. Deutch en V. Nevskii, *Istoriko-revolutsionny sbornik*, v. 2, Leningrado, 1924, pp. 280-350. Para detalles biográficos, ver Shanin (ed), *o.c.* pp. 177-8.

27 Ver *ibid.*, Parte II. Los trabajos de los “marxistas legales” rusos reflejan con gran fuerza esta línea de análisis: por ejemplo, M. Tugan Baranovskii, *Russkaya fabrika*, V. I, c.4, San Petersburgo, 1901.

28 Fundamentales para ese tipo de argumentos fueron los trabajos y puntos de vista de B. Chicherin, adoptados por A. Wagner, en tiempos de Marx, y más tarde por P. Miliukov, K. Kocharovskii, etc, así como por G. Plejánov e I. Chernyshev en el campo marxista. Esta interpretación (a menudo calificada de “escolástica estatal”) fue adversada por un conjunto igualmente impresionante de eruditos y teóricos políticos, entre los cuales descollaron N. Chernyshevskii e I. Belyaev, ya en tiempos de Marx. El mismo Marx se manifestó decidida-

mente en contra de Chicherin (Marks i Engels, *o.c.*, v. 33, p.482). Para una buena historiografía del debate, ver Aleksandrov, *o.c.*, pp. 3-46.

29 Marx escribió esas palabras en "El 18 Brumario de Luis Bonaparte" (1852), refiriéndose a Francia, pero las omitió en la edición de 1869. Las fechas son importantes, por las razones aducidas en nuestro texto.

30 Marx/Engels, *Sochinenia*, *o.c.*, v. 32, p.158. Marx había atacado la posición de Herzen en 1867 y había hablado en frases lapidarias sobre el conservatismo del campesinado francés (por ejemplo, en las notas de 1871 sobre la Comuna de París: ver *ibid.*, v.17, pp.554-7).

31 Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, *o.c.* p. 68.

32 Ver el texto completo en Shanin (ed), *o.c.*, pp. 97-126.

33 *Marks Istorik*, *o.c.*, p. 431.

34 Ver Shanin (ed), *o.c.*, p.63

35 *Ibid.*, p. 129 Todo esto todavía produce "dolores de cabeza" Ver p. Konyushaya, *Karl Marx i revoliutsionnaya rossiya*, Moscú 1975, donde, después de una serie de invectivas en contra de la multitud de "falsificadores de Marx" (es decir, todo el que opinaba sobre Marx fuera de Rusia), nos dice que Plejánov "basó su argumento en la posición de Marx formulada en la carta a *Otechestvennye Zapiski* (Anales de la Patria)" (p. 357). A Konyushaya se le olvida decirnos cuándo, cómo y dónde está, en la carta, esa formulación.

36 David Ryazanov: ver Sahnin (ed), *o.c.*, pp. 127-133. Para equivalentes contemporáneos de ese punto de vista en Occidente, ver Marx/Engels, *The Russian Menace to Europe*, *o.c.* p. 266. Desde la izquierda, J. Elster, en K. Marx, *Verker i Uilag*, Oslo, 1970, p.46

37 Ver Shanin (ed), *o.c.*, p. 130.

38 El discurso de Plejánov ante el Cuarto Congreso del Partido Social demócrata Ruso de los Trabajadores en 1906 lo estableció claramente. Por otro lado, durante 1905 también se habían dado los pronunciamientos de los bolcheviques de Saratov y el pronunciamiento de Nikodin (A. Shestakov, jefe del sector agrario

del comité bolchevique de Moscú) contra el nuevo programa agrario de Lenin, al que ellos consideraban como "capitulación" ante la pequeña burguesía populista.

39 Cartas del 2 y 30 de noviembre de 1986: Rubel y Monale, *o.c.*, pp. 229-31.

40 *Ibid.*, p. 254. Para una discusión más amplia, ver el artículo de K. Mohri en *Monthly Review*, v. 30, n.11, 1979.

41 Del discurso de 1847 sobre la independencia de Polonia: Marx/ Engels, *Sochinenia*, *o.c.*, v.4, p.273.

42 *Ibid.*, v. 9, p.28

43 La cita está tomada de la carta de Marx a su hija del 21 de marzo de 1881; ver *ibid.*, v.35, pp. 145-8.

44 Para el punto de vista crítico de Marx sobre las "aburridas doctrinas" del Reparto Negro, véase su carta del 5 de Oct. de 1880 a Sorge: *ibid.*, v.34, p.380. La forma en que primero Marx y luego Engels (en los años 1880) les narraron a sus otros contactos su actitud hacia Voluntad Popular es muy interesante. La misma carta de Marx que expresaba admiración por las cualidades humanas de los miembros de Voluntad Popular (11 de abril de 1861) describía a Kautsky como "mediocre, no muy capaz, arrogante, del tipo "sábelo-todo"... aunque trabaja duro, gasta mucho tiempo en estadísticas sin llegar muy lejos con ellas, pertenece por naturaleza a la tribu de los "filisteos", aunque por otra parte, sin duda, es un tipo decente". El 23 de abril de 1885, Engels respondió a la solicitud de Vera Zasulich de pronunciarse sobre el libro de Plejánov declarando su credo marxista contra los populistas rusos (*nashi raznoglasiya*) que se negaban a entrar en cintura: "Mis amigos de Voluntad Popular no me dijeron de esos asuntos". Luego procedió a defender la creencia de Voluntad Popular en las oportunidades que tenía la revolución rusa de estallar a lo inmediato.

45 W. Weitraub, "Marx and Russian Revolutionaries", en *Cambridge Journal*, v.3, 1949, p. 501.

46 Ver la 3a. tesis sobre Feuerbach: Marx/Engels, *Selected Works*, v.I, p.13.

47 Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, o.c., p. 53 (Introd.) Para una interesante discusión sobre las diferencias filosóficas entre Marx y sus intérpretes inmediatos (Engels, Kautsky, Plejánov y Bernstein, etc.), ver L. Colletti, "Introduction to K. Marx", en *Early Writings*, Harmondsworth, 1975, pp. 7-14. Ver también L. Kolakowsky, *Main Currents of Marxism*, v. I, Oxford, 1981.

48 Marks i Engels, o.c. p. 272 (cita tomada de Maurer). Para los puntos de vista de Engels, véase su documento "Marka", escrito en 1882, en Marx/Engels, *Sochinenia*, o.c., v.19, pp.335-7.

49 Ver Shanin (ed), o.c., p.108.

50 Marx/Engels, *Sochinenia*, v. 19, p. 334 (cita tomada de Morgan).

51 F. Engels, *Anti-Dühring*, Londres, 1943, p. 203.

52 Marx/Engels, *Sochinenia*, o.c., vv. 21-2 (publicaciones) y 36-9 (correspondencia). Agradecemos al prof. M. Mchedlov del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú por haber indagado sobre ese punto. El ha señalado que, por otra parte, Engels no eliminó ese término en las nuevas ediciones del *Anti-Dühring* (1886 y 1894), lo cual constituye un punto importante que, no obstante, sigue abierto a una variedad de interpretaciones.

La explicación ofrecida por Hobsbawm (Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, o.c., p.51), y por algunos estudiosos soviéticos, de que el "Modo Asiático" quedó simplemente sustituido en esa etapa por el concepto más amplio de "Formación Arcaica", no hace al caso, es decir, no explica la correlación entre la desaparición del concepto "Despotismo Oriental" de las obras de Engels y la fecha de la muerte de Marx.

53 Citado según Marx/Engels, *Selected Works*, o.c., v.2, p. 388, Para detalles biográficos, ver Shanin (ed), o.c., p. 177.

54 *Selected Works*, pp. 387.390.395 (vol.2)

55 *Ibidem*, pp. 403-4.

56 *Ibid.*, pp. 395-412.

57 En los años 1890, Plejánov adoptó un punto de vista netamente "anti-campesino" como

parte de su creciente polémica contra los populistas. Utilizó una presión empedernida, mezclada con adulaciones y zalamerías, para poner de su parte la autoridad de Engels en las querellas de la izquierda rusa. Al respecto, ver *Perepiska, Marks i Engel's* Moscú, 1951, pp. 324-46. Engels había rechazado de manera tajante esas presiones, y durante mucho tiempo se mostró receloso de Plejánov (Walicki, o.c., pp. 181-3), pero finalmente se dejó influir, sobre todo cuando su ruso se "enmoheció" (a fines de los años 1880) y cuando, según confesión propia, dejó de leer cualquier tipo de información en esa lengua.

58 Carta de Engels a Danielson de 1892: ver *Perepiska*, o.c., p.126

59 Marx/Engels, *Selected Works*, o.c., v.3, pp. 460 y 469.

60 Para la discusión, ver Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, o.c., pp.60-2 (Introd.)

61 K. Marx, *Early Writings*, Londres, 1963.

62 L. Althusser y E. Balibar, *Reading Capital*, Londres, 1975. Una versión inglesa de lo mismo puede encontrarse en B. Hindess y P. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres, 1975. El siguiente paso sucedió cuando Althusser descubrió huellas hegelianas en *El Capital* y, en consecuencia, retrotrajo la fecha de la "madurez" plena de Marx hasta "La crítica del Programa de Gotha", es decir, hasta 1875, cuando Marx tenía ya 57 años. Ver L. Althusser. *Lenin and Philosophy*, New York, 1971, pp. 93-4.

63 "El humanismo es el rasgo característico de la problemática ideológica (que sobrevive paralelamente, al margen, de la ciencia). Ciencia... tal como está expuesta en la mejor obra de Marx, implica anti-humanismo teórico": Althusser y Balibar, *Reading Capital*, o.c., p. 312 (el glosario de traducción está autorizado por el autor).

64 Nikoforov, o.c., pp. 113-35.

65 *Ibid.*, pp. 145.149. Ver también, para discusión, Gellner, o.c., de donde muy agradecidamente hemos tomado prestada la expresión "fecha de encarnación".

66 Ver Shanin (ed), o.c., p.103. Parece ser que la única interpretación razonable de los datos es,

de hecho, la de Hobsbawm: “No existe — al menos de parte de Marx — ninguna inclinación a abandonar el concepto de “Modo Asiático”... pero, con bastante certeza, existe un rechazo deliberado a re-clasificarlo como feudal”. Ver Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, o.c., p.58 (Introd.)

67 Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, o.c., pp. 32 y 36-37 (Introd.).

68 Ibid., p. 16 (Introd.)

69 La cita está tomada de las propias palabras de Marx en su auto defensa contra una interpre-

tación unilineal de su texto “*Carta a Otechstvennyye Zapiski (Anales de la Patria)*” (1877-8). Ver Shanin (ed), o.c., pp.134-7.

70 F. Mehring, *Karl Marx: The Story of his life*, Londres, 1936 (primera edición en 1918), pp. 501 y 526. Como ejemplo de una repetición reciente de ese punto de vista ver el cap. 8 de D. McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought*, Londres, 1977, libro con el cual la nueva generación de estudiantes anglosajones está aprendiendo sobre Marx.