

# COMENTARIO AL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA* DE MARX Y ENGELS

Lorenzo Peña

1998

---

## Sumario

1. La evolución de las ideas comunistas hasta Marx y Engels
2. Frente al comunismo moralista, el comunismo científico (un pronóstico basado en el estudio de la realidad)
3. ¿Se cumplieron las predicciones?
4. La crisis del marxismo
5. Retorno al comunismo ético
6. Las propuestas específicas del *Manifiesto Comunista*
7. Conclusión: ¿Cómo traer el comunismo?

---

### §1.— La evolución de las ideas comunistas hasta Marx y Engels

El comunismo no fue inventado por Marx y Engels. ‘Comunismo’ sólo significa una cosa: abolición de la propiedad privada, o sea establecer una organización de la sociedad en la que todo es, colectivamente, de todos. Esa doctrina tiene una larguísima historia. Ha sido atribuida a dos de los mayores filósofos de la Antigüedad: Platón y Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica.<sup>1</sup>

En el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media, varios de los principales Padres de la Iglesia Cristiana (como San Ambrosio, S. Jerónimo, S. Juan Crisóstomo) estigmatizaron a la propiedad privada y recomendaron una vida en la que todos los bienes serían poseídos en común.

En la religión musulmana también hubo pensadores que abogaron por el comunismo en la Edad Media; p.ej.,<sup>2</sup> Muhammad Ibn Masarra, nacido el año 883 en la Córdoba del Califato, según el cual la posesión de bienes es un estorbo para la perfección y sólo se debe poseer lo indispensable para el sustento. Su discípulo Ismáil quiso hacer obligatoria para todos los hombres esa prohibición de la propiedad, afirmando: «todas las cosas que se poseen en este mundo son ilícitas y, por consiguiente, en lo que se refiere a la licitud de la propiedad no hay diferencia alguna entre los bienes adquiridos por el trabajo, el comercio o la herencia, y los bienes obtenidos por medios violentos, salteando caminos, y esto porque lo único que a todo musulmán le es lícito poseer es el sustento cotidiano».

Sin embargo, hay que esperar al Renacimiento para que el comunismo se convierta en una doctrina fuerte y socialmente activa. Una cierta orientación comunista puede percibirse, más o menos, en varias de las luchas revolucionarias antifeudales de fines del siglo XIV y comienzos del XV (el ala radical de los *lollardos* en Inglaterra, la *Jacquerie* en Francia, la revolución husita en Bohemia, etc.) Directamente sólo se pedía la libertad de los

---

<sup>1</sup>. Aunque en el primer caso no está del todo claro si su propuesta incluía o no el mantenimiento de propiedad privada para una clase de la sociedad —ciertamente no para la clase dirigente, que no sería hereditaria y que no poseería nada—; y en el segundo caso, los fragmentos que quedan de su obra son demasiado pequeños para legitimar interpretaciones que vayan más allá de la mera conjetura; desde luego aboga por una República universal en la que no haya esclavitud ni dinero.

<sup>2</sup>. Los datos están tomados de un libro de Miguel Cruz Hernández —nuestro gran historiador de la filosofía árabe en general e hispano-islámica en particular—, a saber: *La filosofía árabe*, Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1963, pág<sup>a</sup> 152.

siervos y el fin de la opresión feudal, mas la radicalización de la lucha, al ser cruelmente reprimida, dio lugar a reivindicaciones que vagamente apuntaban a algo más, a la supresión de toda apropiación privada. En realidad, toda la tradición del pensamiento estaba de acuerdo en que tanta base había para que unos hombres nacieran libres y otros esclavos como para que unos hombres nacieran con derecho a poseer esto y los otros nacieran sin ese derecho. (Lo que pasa es que la mayor parte de los pensadores creían que ambas discriminaciones eran justas, al menos en la situación actual del género humano.)

Y así llegamos al siglo XVI. Los anhelos del siglo anterior, vagamente formulados, hallan ahora expresión decidida e inequívoca: de un lado, en la pluma de una de las grandes cabezas de la época, Tomás Moro (1480-1535) —hombre de una cultura enciclopédica y de inmenso talento, quien llegó a ser canciller del rey Enrique VIII—,<sup>3</sup> cuya *Utopía* es la primera defensa del comunismo clara y argumentada (aunque bajo forma novelesca);<sup>4</sup> de otro, en la predicación de Tomás Münzer (1490-1525), el único de los grandes reformadores cristianos que llamó a la lucha armada contra los ricos depravados y malvados, apóstol de un movimiento de protesta —los anabaptistas, si bien el propio Münzer no se adhirió a todas las doctrinas de los anabaptistas— que fue feroz y salvajemente reprimido por las clases dominantes, pero que llegó por primera vez a ejercer de hecho, aunque efímeramente, el poder en algunos pequeños territorios, entre ellos —diez años después de la ejecución de Münzer— la ciudad de Münster.<sup>5</sup>

Los monarcas aplastaron el comunismo anabaptista (residuos del cual aún perviven) quemando en la hoguera a sus seguidores, lisiéndolos, torturándolos hasta la muerte, matando a sus familias, incendiando sus chozas, aterrorizando a la población pobre. Mas cabe decir que desde ese momento hasta el presente ya no se ha podido desarraigar nunca la idea del comunismo, y que ésta ha seguido teniendo partidarios.

A comienzos del siglo XVII es el italiano Tomás Campanella (1568-1639) quien retoma esa antorcha con su nueva propuesta comunista, que expone en varios escritos, entre ellos su novela *La ciudad del sol*.<sup>6</sup>

En la segunda mitad del siglo XVII el revolucionario inglés Gerrard Winstaley, líder de los *true levellers* (*verdaderos niveladores*) defiende ya una propuesta comunista realistamente elaborada y que de hecho ejerció una significativa influencia en algunos acontecimientos de la revolución inglesa.<sup>7</sup>

En el siglo XVIII se intensifica el movimiento de ideas que propone el establecimiento de la propiedad común en lugar de la privada. En los decenios que preceden a la

---

<sup>3</sup>. Años después el rey mandaría decapitar a Tomás Moro por haberse negado éste a aprobar el repudio de la reina Catalina de Aragón.

<sup>4</sup>. Véase sobre Tomás Moro: Alistair Fox, *Thomas More. History & Providence*, Oxford: Blackwell, 1982.

<sup>5</sup>. Véase Walter Nigg, *The Heretics*, ed. y trad. Por Richard & Clara Winston, Nueva York: Dorset, 1962, pp. 309ss.

<sup>6</sup>. Véase el Estudio Introductorio al opúsculo de Fray Tomás Campanella «Alegato a Favor de la Comunidad de Bienes», electrónicamente publicado por **España Roja**.

<sup>7</sup>. Acerca del pensamiento comunista de Gerrard Winstanley véase el libro de Timothy Kenyon, *Utopian communism and political thought in Early Modern England*, Londres: Pinter publishers, 1989.

revolución francesa tenemos las propuestas de Mably<sup>8</sup> y Morelly; éste último escribe el *Code de la Nature ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu*<sup>9</sup> —que se atribuyó, inicial y equivocadamente, a Diderot. Morelly, nacido en Vitry-le-Français, había escrito en 1753 su novela alegórica *Naufrage des îles flottantes ou La Basiliade du célèbre Pilpaiï*, la cual continúa las utopías comunistas de Moro y Campanella.

Y así llegamos, con la revolución francesa, al fundador del comunismo moderno: François-Noël Babeuf, el cual tomó el nombre de pila de ‘Graco’ —en conmemoración de los hermanos Tiberio y Cayo Graco (quienes en la Roma antigua habían encabezado una lucha por la promulgación de leyes agrarias, que significaran alguna redistribución de bienes para paliar las desigualdades sociales). Había nacido en San Quintín (en Picardía, en el Norte de Francia) en 1760. Jugó, siendo muy joven, un papel de cierta importancia en diversos episodios de la Revolución francesa. Sentenciado a muerte en mayo 1797, bajo acusación de complot —habiendo formado una liga secreta (la «conspiración de los iguales») que abogaba por la abolición de la propiedad privada—, se apuñaló, pero su cadáver fue guillotinado por el orden del Directorio. Sus discípulos siguieron en contacto, transmitiendo sus enseñanzas y sus proyectos, y legándolos a las generaciones posteriores; el principal de ellos, Philippe Buonarroti, escribió la *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, libro publicado en 1828;<sup>10</sup> la obra de Buonarroti influyó decisivamente en las ligas comunistas de 1830 y en el comunismo posterior: Marx la lee en 1842. Babeuf es un gran revolucionario y un descollante pensador.<sup>11</sup>

Toda esa serie de precedentes producen una eclosión del movimiento comunista —a la vez como corriente de pensamiento y como tendencia socialmente activa e influyente— en 1830 y años sucesivos. Se ha descubierto lo que se llamó ‘la cuestión social’. En 1830 —véase más abajo— es derrocado el trono de Carlos X en Francia, y en la lucha popular de las barricadas parisinas ya están presentes los comunistas.

---

<sup>8</sup>. Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785) era hermano mayor del famoso filosofastro Condillac (cuyo «sensualismo» —una variedad vulgar del empirismo de Locke— fue influyentísimo en Francia, inspirando la escuela de los «ideólogos», la cual, tras reinar en la Universidad gala durante luengos decenios, ha pasado sin gloria a los anaqueles polvorientos de la historia de la filosofía). Mably, sacerdote católico, fue un tratadista de cuestiones jurídicas y políticas. Su pensamiento fue evolucionando desde el monarquismo absoluto hasta unos planteamientos acerca de los deberes y derechos del ciudadano que anticipan las ideas inspiradoras de la revolución francesa. Su principal obra, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés* (1768), propone —frente a las teorías en boga de los *fisiócratas*— un retorno a ciertos modelos de la Antigüedad, según los imaginaba él —en términos idílicamente novelados—, especialmente Esparta. Todo su pensamiento es de orientación espiritualista, antimaterialista, y por lo tanto antihedonista: frente a la exaltación dieciochesca del placer, preconiza la austeridad, incluso la pobreza. Su comunismo es, así, la prédica de una felicidad a través del altruismo y de la renuncia a las riquezas, colectivas o individuales. Se opone al desarrollo de la industria y del comercio y propone volver paulatinamente a un género de vida primitivo basado en la caza y en una agricultura rudimentaria. Habrá que cerrar museos, academias y teatros. Es difícil saber cuánto de todo eso lo dijo por mor de llevarles la contraria a los «ilustrados» del Siglo de las Luces. En cualquier caso, ninguna otra doctrina comunista ha sido tan poco atractiva como la suya. Si hubiéramos de imaginar una base ideológica para el movimiento de los «khmeres rouges» de Pol Pot, tal base podría ser el pensamiento de Mably.

<sup>9</sup>. Amsterdam: 1755; reeditado en Éditions Sociales: les classiques du peuple, Paris, 1954.

<sup>10</sup>. Reeditado en 1957 por las Éditions Sociales de París, en la colección «Les classiques du peuple».

<sup>11</sup>. Véanse: R.B. Rose, *Gracchus Babeuf*, Stanford: Stanford University Press, 1978; Babeuf, *Textes choisis*, con introducción y notas de Claude Mazauric, París: Éditions Sociales, 1965 (colección «Les classiques du peuple»); Claude Mazauric, *Babeuf et la conspiration pour l'égalité*, París: Éditions Sociales, 1962.

La ebullición de ideas y tendencias comunistas en ese tiempo es frecuentemente desconocida hoy. Algunos de esos movimientos son de carácter religioso, encabezados por predicadores cristianos disidentes, sobre todo en Alemania e Inglaterra. En Francia la tendencia es más secularizada. Unos preconizan la formación de pequeñas comunidades sin propiedad privada; otros creen que es menester la participación en la lucha política para cambiar el poder y establecer así condiciones que hagan viable la abolición de esa propiedad privada.

En Francia hay numerosos adeptos del comunismo o abolición de la propiedad privada como único medio de solucionar la «cuestión social» en el período de los años 30, 40 y 50 del siglo XIX están Teodoro Dézamy (1808-50), Ricardo Lahautière (1813-82), Luis-Augusto Blanqui (1805-81) y la escritora Georges Sand, nacida en 1804.<sup>12</sup> Al estallar la última revolución francesa, la de febrero de 1848, Georges Sand pasa a jugar un papel política y propagandísticamente importante: con su colaboración el *Bulletin de la République*, que salía un día sí y otro no, publicó una serie de artículos de orientación claramente comunista —desarrollando temas muy similares a los que unos meses antes habían tratado Marx y Engels en el *Manifiesto*.<sup>13</sup> La lucha popular fue derrotada y se instauró el Segundo Imperio bonapartista.<sup>14</sup>

En Alemania había, antes de que Marx y Engels empezaran a sentir simpatía por las ideas comunistas, una pujante movimism comunista, uno de cuyos adalides era Guillermo Weitling (1808-71), un obrero autodidacta que participó en la ciudad de Leipzig en el movimiento revolucionario (fracasado) de 1830 contra la dinastía allí reinante (los Sajonia-Coburgo).<sup>15</sup> Concibe al comunismo como el auténtico cristianismo exento de falsificaciones. Jugó el papel preponderante en la fundación de la Liga de los Justos (luego llamada Liga de los Comunistas).<sup>16</sup>

Toda esa historia del comunismo hasta el mismo tiempo en el que Marx y Engels van a escribir su *Manifiesto Comunista* nos muestra cómo, lejos de que la idea de una sociedad comunista surja de la nada en los cerebros de los dos pensadores alemanes

---

<sup>12</sup>. Su verdadero nombre era 'Lucile-Amandine Dupin'; era baronesa Dudevant por matrimonio. En el libro de Jacqueline Russ *Le socialisme utopique français* (París: Bordas, 1987), hay (pág<sup>o</sup> 157) una mención de pasada a Georges Sand como una saint-simoniana. Verdad es que Georges Sand se entusiasmó en un momento por la obra de Saint-Simon, pero luego practicó una propaganda comunista y abogó por la acción política a favor del establecimiento de una organización comunista de la sociedad, yendo en todo muchísimo más lejos que Saint-Simon.

<sup>13</sup>. El decimosexto *Bulletin* hizo un llamado a la rebelión; en él, Georges Sand (en un artículo no firmado) auguraba una resistencia obrera a un gobierno que no quisiera implementar reformas sociales. Sin embargo, las clases acaudaladas agitaron a la gente atrasada e ignorante al grito de «¡Mueran los Comunistas!».

<sup>14</sup>. Georges Sand moriría en mayo de 1876, habiendo ya abandonado las ideas comunistas que inspiraron su obra literaria en torno a 1835-1850.

<sup>15</sup>. Ramas de esa dinastía son las actuales casas reinantes en Inglaterra y en Bélgica.

<sup>16</sup>. Más tarde, Marx y Engels, junto con otros comunistas, se pelearon con Weitling. Las ideas y actitudes de éste reflejaban el período del romanticismo, mientras que hacia 1850 empieza a cobrar hegemonía una nueva mentalidad poco o nada romántica, una mentalidad impregnada de positivismo y cientificismo, con dosis de pragmatismo, con un discurso carente de tonalidades religiosas o sentimentales. Frente al panteísmo de la generación anterior, se profesa ahora el ateísmo. Marx y Engels encuadraban bien en esa nueva actitud y contribuyeron a arrinconar a un Weitling que encarnaba demasiado el espíritu del comunismo romántico de la generación precedente.

decimonónicos, es una vieja concepción, que ha ido gestándose, lentamente al principio, y luego que ha ido floreciendo y atrayendo multitud de adeptos. Marx y Engels son dos de esos adeptos. Su doctrina, su versión particular del comunismo, es una de entre un amplísimo abanico de propuestas; no es, no tiene por qué ser, «la» doctrina oficial del comunismo, ni la última doctrina comunista. Ni —salvo que eso se demuestre con argumentos, caso por caso— hay por qué considerarla como forzosamente mejor en todo que cualquiera de las demás doctrinas de la misma familia.

---

## §2.— Frente al comunismo moralista, el comunismo científico (un pronóstico basado en el estudio de la realidad)

Marx y Engels, en su *Manifiesto Comunista*, exponen claramente lo que juzgan —en parte con razón y en parte no— que constituye su aporte original: lejos de meramente proponer a la sociedad una forma de organización de la misma sin propiedad privada, para que luego se busquen los medios de implementar la propuesta, lejos de eso, analizar lo que realmente sucede, desentrañar la marcha objetiva e inevitable del proceso histórico real, la cual se ve que conduce inexorablemente al establecimiento de una sociedad comunista; no porque el plan o proyecto de tal sociedad sea bonito, cautivante o risueño, no porque una sociedad con propiedad privada sea odiosa y moralmente rechazable, sino porque la historia se mueve según leyes objetivas necesarias por encima de la voluntad de los individuos, y esas leyes determinan la lucha de clases, y en el estadio de la sociedad capitalista las leyes de la lucha de clases acarrearán ineluctablemente el triunfo de la clase más numerosa, el proletariado, y la derrota de la clase dominante, y menos numerosa, la burguesía.

Pero, en la doctrina de Marx y Engels —tal como viene expuesta en el *Manifiesto Comunista* y tal como será desarrollada en obras posteriores—, lo que hace inevitable la victoria del proletariado no es el número de sus miembros, sino el hecho de que el proletariado está interesado en establecer un sistema socio-económico, el comunismo, que es el único que, en el actual estadio de desarrollo de las fuerzas productivas, es compatible con el mantenimiento y la ulterior expansión de esas fuerzas productivas; por lo tanto sólo el comunismo puede seguir aumentando la satisfacción de las necesidades humanas, el bienestar material y cultural.

Así, se ha llegado en 1848 a una situación en la que, o se perpetúa el poder de la burguesía y la sociedad entra en declive económico, o bien se instaaura un poder del proletariado orientado hacia el comunismo, y se va adelante en el desarrollo ulterior de las fuerzas productivas y, por consiguiente, en la satisfacción de nuevas necesidades humanas de vivir mejor, tener más recursos tanto para la vida material en sentido estrecho cuanto para la vida cultural en sus diversas facetas.

Mas hay —según Marx y Engels— una ley necesaria e inevitable de la historia humana, y es que la humanidad no puede dejar de avanzar, no puede pararse ni retroceder. Por lo tanto, está asegurado —dadas esas premisas— que triunfará el comunismo.

No es menester ninguna prédica a favor del comunismo; no hace falta pintarlo con hermosos colores o recomendarlo. Eso no sirve de nada, ni sirvió de nada que algún pensador aislado del pasado se dedicara a ese afán. Lo único que hay que hacer es percatarse de que la marcha real, objetiva, de la historia es esa que acabamos de señalar, y mostrar a todo el mundo los resultados de tal descubrimiento —que es un hallazgo

científico.<sup>17</sup>

Nótese bien que lo que Marx y Engels creen haber descubierto no es que, antes o después, el proletariado acabará derrotando a la burguesía e instaurando una sociedad comunista. Eso sería una visión profética, y no creían estar dotados del don del vaticinio. No, ellos no pretenden tener una oracular bola de cristal, y lo que anuncian no es eso. Lo que creen haber encontrado es que ya en ese momento, ya en 1848, están estallando las costuras de la sociedad, que ya está en marcha el proceso de derrocamiento del orden burgués —y nótese que escriben poco antes (pero al fin y al cabo antes) de la revolución de febrero de 1848 que sacudirá al mundo. Está en marcha porque ya, en ese tiempo, el desarrollo enorme de las fuerzas productivas ha desbordado lo compatible con la preservación de las relaciones de producción capitalistas.

Claro que no excluyen un proceso más o menos largo de transición, una serie de revoluciones. No creen en una única revolución brusca y simultánea por doquier. Mas lo que no es compatible con la doctrina que exponen en esta su primera gran obra es que sigan decenios de estabilidad capitalista relativa, o largos períodos sin insurrecciones proletarias; ni menos un ulterior florecimiento de las fuerzas productivas conservándose el capitalismo. Si esto último tuviera lugar, dejaría de ser verdad que la única manera posible de desarrollarse ulteriormente la capacidad productiva de la comunidad humana sería la abolición de la propiedad privada, el comunismo. Y entonces ya no se derivaría la necesidad o inevitabilidad del comunismo de la ley objetiva y necesaria de que la historia no perdona a los modos de producción que han entrado en conflicto con el nivel ya alcanzado de las fuerzas productivas, o sea que impiden el mantenimiento y ulterior desarrollo de tales fuerzas productivas.

Ahora bien, lejos de que esa predicción sea accesorio o secundaria en el *Manifiesto Comunista*, es lo medular del mismo —con excepción de que es comunista, en lo cual coincide con toda esa tradición de pensamiento comunista anterior que hemos reseñado.

Años después, en su trabajo de 1880 «Socialismo utópico y socialismo científico», Engels desarrollará el análisis crítico del capítulo 3º del *Manifiesto Comunista* y dirá más clara, concisa y concretamente qué tienen que reprochar a cualquier otra doctrina comunista, a saber: que se limite a proponer un sistema social sin propiedad privada en lugar de demostrar su inevitable necesidad y posibilidad histórica; el ofrecer a la sociedad esas propuestas —a título de ideas geniales o generosas— sin derivar el surgimiento de las mismas de la propia marcha objetiva del proceso histórico, sin hacer ver que la propia formulación de la propuesta es un elemento más de ese proceso objetivo.

Asimismo en su artículo «Socialismo de juristas» (*Neue Zeit*, 1887, pp. 49-62),<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>. Ya en la *Ideología Alemana* (1845-46) dicen Marx y Engels: «Los comunistas no predicán en absoluto una moralidad» y también «El comunismo no es para nosotros un estado de cosas que haya que establecer, un ideal al que haya que ajustar la realidad; llamamos 'comunismo' al movimiento real de abolición del presente estado de cosas». En el Prefacio a la 1ª edición del *Capital* dice Marx que la divulgación de sus descubrimientos no puede barrer de un plumazo la situación social existente; que lo único que puede hacer es abreviar y hacer menos doloroso el parto de la nueva sociedad. Verdad es, sin embargo, que abundan también en la pluma de Marx calificativos que conllevan implícitos juicios de valor; y más todavía en sus escritos tardíos. En el *Capital* se relata la acumulación primitiva del capital con palabras duras: 'asesinato', 'robo', 'saqueo', etc.

<sup>18</sup>. Citamos según la edición: Marx y Engels, *Sobre la Religión*, La Habana: Editora política, trad. De Floreal Mazin [retocada], 1963, págª 233.

denuncia Engels el «dúo negativo» que produjo la burguesía contra sí misma pero todavía bajo el influjo de sus ideas:

(1) El enfoque jurídico:

Los primeros representantes del partido proletario, así como los representantes teóricos de éste, se mantuvieron totalmente en el terreno jurídico del derecho, siendo la única distinción la de que construyen para sí un terreno jurídico distinto de aquel con que contaba la burguesía.

(2) El enfoque apolítico (Saint-Simon, Fourier, Owen —véase más abajo). Y comenta:

Las dos opiniones resultaban insatisfactorias por igual. Las exigencias ... de igualdad se perdieron en contradicciones insolubles en cuanto fueron formuladas en forma jurídicamente desarrollada y dejaron más o menos intacto el meollo del problema: la transformación del modo de producción.<sup>19</sup>

Y añade:

Ambas concepciones [o sea la jurídica y la que rechaza la lucha política] ... hacían abstracción de los antecedentes históricos a los que debían su existencia; ambas apelaban al sentimiento, unas al sentimiento de justicia, otras al de humanidad. Ambas revestían sus exigencias con la forma de piadosos deseos, acerca de los cuales no se podía decir por qué habían de ser cumplidos en ese momento y no mil años antes o después.

Ahí Engels explicita y —en su estilo habitual— aclara el motivo de descontento que tienen Marx y Engels, ya en el *Manifiesto Comunista*, con respecto al comunismo utópico (en esas dos versiones): incapaz de explicar su propio surgimiento, no da argumento alguno para que nos creamos que está destinado a triunfar, que va a pasar de los piadosos deseos o de la ensoñación quimérica; sin lo cual puede que un puñado de entusiastas dediquen sus esfuerzos a propiciar su realización, pero las masas permanecerán indiferentes.

Desgraciadamente en el citado artículo Engels no nos dice quiénes son esos socialistas o comunistas jurídicos a los que se refiere. Tal vez esté hablando de Morelly y Babeuf, Buonarroti, Dézamy, Lahautière y Blanqui. Mas eso es mera conjetura. En cualquier caso, y sea de ello lo que fuere, lo esencial de la discusión estriba en esto: criticar desde un punto de vista jurídico la organización socio-económica y legislativa del capitalismo, del sistema de propiedad privada, es innecesario e insuficiente para combatir con éxito a la burguesía.

Por consiguiente, los demás pensadores comunistas —todos ellos utópicos— se han limitado a recomendar o aconsejar el comunismo, mas no han dado a la gente ninguna razón para creer que el momento de su realización había llegado. Ni se veía por qué se formulaban tales proyectos. Si no hay un proceso histórico necesario, lo mismo hubieran podido surgir tales propuestas cien o mil años antes, y la humanidad, de ser sabia y seguirlas, se habría

---

<sup>19</sup> No deja de ser curioso que haga ese reproche de incurrir en contradicción nada menos que el co-fundador del materialismo dialéctico, quien afirma la realidad de ciertas contradicciones en sentido literal (y se esfuerza —en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en su *Dialéctica de la naturaleza* y en el *Anti-Dühring*, así como en otros textos— de mostrar cómo una raíz de tal existencia de contradicciones verdaderas es la gradualidad de los bordes). El comunismo jurídico puede perfectamente acogerse a la visión dialéctica de las cosas, aduciendo que las contradicciones aquí censuradas estriban, justamente, en la ausencia de líneas de demarcación nítidas o tajantes. Hay franjas en las que se solapan un rasgo y su opuesto, y donde por lo tanto están justificados, hasta cierto punto, tanto el «sí» como el «no».

ahorrado muchos sufrimientos. Conque tales utopistas vienen así a presentarse como unos salvadores sin explicar la génesis de sus propias ideas, como personas a quienes por fin se les ha ocurrido algo bueno y razonable para organizar la vida social.

Ése es, pues, el reproche principal —que ya queda apuntado en el *Manifiesto*, pero que vendrá formulado con esa mayor claridad por Engels en los dos trabajos mencionados.

El segundo reproche es otro error (que a juicio de nuestros autores se deriva del primero, o sea de limitarse a preconizar el comunismo en lugar de mostrar su necesidad y posibilidad históricas en el período presente), a saber: que no se dirigen al proletariado, no conciben al proletariado como agente de su propia emancipación, sino como beneficiario de la transformación social. Son predicadores de un credo comunista, sí, mas esa prédica no es un llamamiento a la lucha contra la burguesía, contra el orden de cosas establecido; esperan algún milagro que pacíficamente venga a traer la sociedad comunista: ya sea la conversión a la causa de los propios privilegiados, o de una parte de ellos, ya sea la formación de pequeñas comunidades que, contra viento y marea, contra toda probabilidad, logren salir a flote en el mundo de la concurrencia mercantil, o lo que sea.

Lo característico del nuevo comunismo, del comunismo científico, aquello en lo que consiste su **antiutopismo**, es que: (1º) muestra su necesidad y posibilidad histórica como resultado de las leyes objetivas de la sociedad (y más concretamente de la ley que condena a la desaparición rápida a un sistema de relaciones de producción que sea ya incompatible con la ulterior expansión de las fuerzas productivas); y (2º) se dirige al proletariado, detecta la lucha real que éste está llevando a cabo y, al hacerlo, le facilita una mayor toma de conciencia de su papel en el proceso, poniendo a su disposición armas ideológicas para elevar el nivel de ese combate.

El comunismo científico no exhorta, no echa sermones, no arenga, no moraliza. Demuestra, expone. El proletariado, cada proletario, sabe cuáles son sus intereses (al menos *grosso modo* en sus líneas más generales), y tomando conciencia del proceso se percatará de cómo obrar para satisfacerlos; lo cual no será inventar nada que venga de fuera, sino meramente proseguir, pero a un nivel más alto, más consciente, organizada y reflexivamente, lo que estaba haciendo, que es la lucha de clases contra la burguesía.

Pero entonces ¿hace o no hace el *Manifiesto Comunista* un llamamiento a los obreros a luchar por derrocar a la burguesía?

Sí lo hace mas sólo en el sentido de que exhibe, despliega, manifiesta cuál es el proceso real de la historia, les enseña a los obreros el papel real que en él ya están jugando sin saberlo, prueba que sus intereses son incompatibles con los de la burguesía, demuestra la ineluctable necesidad de su victoria y, así, les da un arma para luchar más y mejor; y lo hace consciente y deliberadamente.

No lo hace en el sentido de que no predica nada, no trae a los proletarios ni a nadie un hermoso plan de vivir mejor en una sociedad más justa, ni apela al sentimiento ético. Verdad es que en el *Manifiesto Comunista* hay frases como la de que ‘este despotismo [de la burguesía] es tanto más mezquino, odioso y exasperante, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro’; o la de que ‘la burguesía ha destruido las relaciones ... idílicas ... las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”’. Parecen frases de sesgo moralista.



Ha habido en años recientes toda una polémica, que llena volúmenes enteros, acerca de si Marx fue o no un moralista;<sup>20</sup> muchas cosas que dice significan claramente, de tomarse literalmente, que, no sólo no es un moralista, sino que es un antimoralista. No ha de optarse por el comunismo en nombre de su superioridad ética, de la mayor justicia que establece; no ha de hacerse un llamamiento a los buenos sentimientos ni a los derechos o a la justicia.<sup>21</sup> No ha de hacerse primero porque es inútil: los hombres no se mueven por sentimientos sino por intereses; segundo porque es hipócrita, porque eso es lo que hacen precisamente las clases dominantes y decadentes para camuflar su dominación, para ocultar que las acciones sociales (incluyendo las suyas propias) están determinadas por intereses. Y, en tercer lugar, es superfluo acudir a argumentos así, porque quien vea la historia como es, quien se percate de la marcha real, objetiva, ineluctable del proceso histórico real, no podrá por menos de abrazar «el buen lado»; habría incongruencia entre reconocer que así son las cosas, que —por esas razones y en virtud del mecanismo que determina la marcha histórica— es inevitable la próxima llegada del comunismo y, no obstante, oponerse a esa llegada o luchar por retrasarla.

Mas es muy dudoso que haya esa incongruencia que imaginaron Marx y Engels. No por creer inevitable la muerte se afana uno en apresurarla; al revés, se esfuerza generalmente por retrasarla.<sup>22</sup>

A quien crea que el capitalismo, o el régimen de propiedad privada, es moralmente mejor que el comunismo —porque, supuestamente, permite un mayor o mejor florecimiento de la libertad, de la individualidad— el convencimiento de la derrota próxima e inevitable del sistema por él preferido no tiene por qué llevarlo a unirse al ejército de sus sepultureros; al revés lo llevará normalmente a resistir con más furia, a morir matando. O, si no, lo llevará al desánimo —y ¿empuja forzosamente el desánimo de los sitiados a unirse a los sitiadores?

---

<sup>20</sup>. Véanse, p.ej: R.G. Peffer, *Marxism, morality, and social justice*, Princeton U.P., 1990; y Kai Nielsen & Steven C. Patten (eds.), *Marx and Morality*, Canadian Journal of Philosophy Suppl. volume VII, 1981.

<sup>21</sup>. Véase, p.ej., lo que dice en 1875 en su crítica al programa de Gotha.

<sup>22</sup>. En el ya citado libro de R.G. Peffer *Marxism, morality, and social justice* (Princeton U.P., 1990, p. 175) se brinda un argumento a favor de su interpretación según la cual el marxismo sí contiene una doctrina ética —a pesar de muchas frases que se hallan en la pluma de Marx—: supongamos un ricachón convencido por los argumentos marxistas, que se persuade del inexorable triunfo del proletariado, el derrocamiento del orden burgués y el advenimiento inevitable del comunismo; pero que dedica gran parte de su fortuna y su actividad a luchar contra los comunistas para que el cataclismo no se produzca durante su vida ni la de sus hijos. Ese autor alega que a tal ricachón no lo llamaríamos 'marxista'. Luego ser marxista es algo más que estar de acuerdo en que las cosas son y serán así o asá; encierra una valoración, una actitud, una preferencia, una opción moral. No sé cuán convincente sea ese argumento. Me parece que es cuestión de palabras. En cualquier caso, esa hipótesis le hubiera planteado a Marx un espinoso apuro. Es obvio que tal posibilidad no se le ha pasado por las mientes, y que implícitamente la descarta. Mas, para demostrar que no se da tal posibilidad será menester probar que no es compatible con los mecanismos psíquicos mediante los cuales el individuo adopta una posición u otra. Ahora bien, Marx y Engels no ofrecen jamás ninguna indicación de cuáles puedan ser tales mecanismos: sus predicciones se refieren sólo a las clases, aun a sabiendas de que las acciones de las clases estriban en ciertas acciones de sus miembros.

### §3.— ¿Se cumplieron las predicciones?

Tal es a grandes rasgos la doctrina del *Manifiesto Comunista*. En el medio siglo que separa la redacción del *Manifiesto Comunista* del año 1900, los demás sistemas teóricos comunistas habían sido barridos por el marxismo. Cae fuera de los límites de este estudio introductorio el averiguar por qué. Las razones pueden ser muchas: el vigor de sus planteamientos; la perseverancia de sus autores —en los decenios siguientes— en completar, desarrollar y apuntalar mejor la doctrina esbozada en 1848; la sintonía entre la doctrina de Marx y Engels y el espíritu de la época —especialmente la época del último cuarto del siglo XIX—, principalmente entre los ambientes susceptibles de inclinarse en lo social a ese tipo de actitudes o planteamientos: un espíritu básicamente positivista, muy receloso hacia los grandes fundamentos metafísicos, que serían aquellos que podrían dar base al comunismo jurídico o al humanitario-utópico.<sup>23</sup>

Mas, sean cuales fueren las causas de ese triunfo teórico del marxismo, el hecho es que en el siglo XX prácticamente se han considerado sinónimos ‘marxismo’ y ‘comunismo’.

La sinonimia, sin embargo, es muy problemática. Por dos razones.

La primera razón es que, según ya lo hemos visto, ha habido en la historia una serie de doctrinas comunistas; eran muy diferentes del marxismo, con el cual sólo tienen un denominador común, que es el de preconizar el comunismo; el que todas ellas hayan sido arrinconadas o relegadas no prueba ni que tal postergación vaya a ser definitiva o irremediable ni que no puedan surgir nuevas doctrinas también comunistas mas diversas del marxismo. Es más, por inducción sabemos que la fertilidad de la mente humana y la complejidad de las sociedades modernas hacen que surjan y vuelvan a surgir doctrinas para todos los gustos; también muestran que no hay nunca una tradición importante del pensamiento humano que se pierda del todo. Podrá una tradición, cual un Guadiana, correr soterradamente un tiempo, mas reaparece antes o después. Sería entonces atrevido y contrario a la experiencia real del pensamiento humano creer que esa tradición del comunismo que Engels llama jurídico no vaya a dar nuevos frutos; especialmente cuando

---

<sup>23</sup>. En realidad eso que resumimos aquí con el rótulo —un poco vago— de ‘positivismo’ tiene varios componentes: (1º) un elemento de positivismo propiamente dicho, entendido como desconfianza frente a construcciones teóricas de carácter metafísico, o sea que trasciendan lo empíricamente comprobable (aunque la propia doctrina de Marx y Engels —y muchas otras doctrinas positivistas— serían en realidad metafísicas, y por lo tanto rechazables según ene mismo criterio positivista); (2º) como resultado de ese positivismo, un recelo respecto a nociones, entidades, cualidades que no parezca fácil decir que se constatan empíricamente (por consiguiente, una tendencia a rechazar la existencia de conjuntos o cúmulos, pues lo que aparentemente vemos o percibimos son miembros del cúmulo, no el cúmulo mismo como tal; e igualmente a rechazar cualidades objetivas de bondad o maldad, licitud o ilicitud de las acciones, pues al parecer lo que se percibe nunca sería si una acción es buena o mala, sino si es rápida o no, si es efectuada con la mano derecha o con la izquierda y otras muchas cualidades de esa índole); (3º) una marcada tendencia a las dicotomías, las dualidades marcadas, especialmente a la dicotomía entre lo humano y lo natural. En esos tres puntos la doctrina de Marx y Engels se acopla y adapta bastante al espíritu predominante en su época —si bien la faceta dialéctica de su filosofía, heredada de Hegel, introduce una serie de atenuaciones, al menos en lo que respecta a las dicotomías. Sin embargo, tal atenuación o matización no obsta a que la pauta de esa dicotomía de lo humano y lo natural determine los conceptos históricos básicos de Marx y Engels: las fuerzas productivas son la-naturaleza-para-el-hombre más el-hombre-como-agente-sobre-la-naturaleza, al paso que las relaciones de producción ya involucran sólo facetas del ser humano, pero todavía en tanto en cuanto son relaciones entre los hombres en el proceso de producción, siendo la producción una relación con la naturaleza; por el contrario, a diferencia de la base —que está constituida por ese dúo de fuerzas productivas y relaciones de producción—, la superestructura sólo involucra relaciones entre hombres en esferas o facetas de actividad que ya no encierran una relación con la naturaleza —o sólo indirectamente.

en el clima intelectual de hoy, mucho más variopinto que el de hace un siglo, ya no reina el positivismo.

La segunda razón es que, por un lado —y contrariamente a las expectativas de Marx y Engels—, puede uno, sin transgredir la lógica, estar de acuerdo con las tesis históricas del marxismo y sin embargo no preconizar el comunismo. Ya hemos visto que no hay incongruencia —o ni Marx ni Engels ni nadie ha demostrado que haya incongruencia— entre preferir el capitalismo y admitir incluso a pie juntillas todo ese relato de la sucesión de las sociedades esclavista, feudal y capitalista y, en virtud de determinados supuestos sobre las leyes históricas, deducir de ahí el inevitable paso futuro del capitalismo al comunismo.<sup>24</sup>

Pero es que, además y sobre todo, creer o no en la verdad de una teoría como el marxismo —que propone una descripción (interpretativa) de cuál ha sido y será la dinámica de la historia y una explicación del resorte que la determina— dependerá de que los datos empíricos acumulados parezcan confirmarla o desmentirla. También dependerá, desde luego, de variaciones de moda, o de paradigma, de vicisitudes que siguen un poco la ley del péndulo.<sup>25</sup>

Ahora bien, los datos no parecen confirmar esa teoría. Las previsiones de Marx y Engels no eran —ya lo hemos dicho— vaticinios o profecías a largo plazo, sino constataciones de lo que estaba (supuestamente) sucediendo ya entonces: el volumen y el nivel de las fuerzas productivas acumuladas bajo el capitalismo estaban —así lo veían ellos— haciendo estallar el capitalismo. Las crisis eran sólo los momentos álgidos de ese estallido, las brechas por donde irrumpiría la desesperada revuelta de los proletarios.<sup>26</sup>

Eso no sucedió. Las fuerzas productivas se multiplicaron. Persistió el capitalismo y, a trancas y a barrancas, con altibajos, con crisis, pero a pesar de todas esas crisis, multiplicó por varias unidades cada poco tiempo las fuerzas productivas preexistentes. Ya unos decenios después Marx y Engels no podían sostener que el nivel de las fuerzas productivas de 1848 era incompatible con la persistencia del capitalismo. Entonces de hecho se modificó la teoría (un poco a la chita callando): lo que se preveía ya era sólo que antes

---

<sup>24</sup>. Véase lo dicho en el penúltimo párrafo de §2, y la nota sobre una consideración de R.G. Peffer.

<sup>25</sup>. Sea, en sentido estricto, científica o no, la teoría marxista está sujeta a las mismas pautas de aceptación y rechazo que marcan la recepción de las teorías científicas y que han sido estudiadas en la moderna filosofía de la ciencia por autores como Feyerabend, Lakatos y Kuhn (con todas las exageraciones de esos autores, cuyas propias teorías metacientíficas sufrirán idénticas vicisitudes, a su vez). Más allá del detalle de esos diversos enfoques, cada uno con sus lados buenos y malos, lo que acertadamente han revelado es que las teorías nacen, crecen, se reproducen y mueren; mueren, no por efecto de un experimento crucial que irrefragablemente las desmienta —como lo pensó Karl Popper (citado un par de notas más abajo)—, no porque un elemento empírico aislado resulte incompatible con la teoría en boga, sino por acumulación de dificultades, por la necesidad de acudir, para salvar la teoría, a cada vez más ajustes o maniobras; en suma, porque la teoría vigente acaba mostrándose explicativamente menos fecunda que alguna alternativa —o, por lo menos, porque su fecundidad se ve como escasa, y se buscan alternativas. Y eso le ha pasado al marxismo, como le ha pasado a todas las demás teorías en la historia del pensamiento humano. Hubiera sido incluso contrario a las tesis filosóficas básicas del propio marxismo abrigar la esperanza de que se mantendría como una teoría vigente para siempre.

<sup>26</sup>. En su libro *Las luchas de clase en Francia: 1848-1850*, escrita en 1850 (y por lo tanto a corta distancia de la redacción del **Manifiesto comunista**), Marx formula ya claramente su tesis de que la revolución no se puede traer con prédicas, sino que brota espontáneamente como revuelta del proletariado que inexorablemente acaecerá en cuanto surja la próxima crisis económica, la cual será resultado del conflicto al que se ha llegado 'entre las modernas fuerzas productivas y la forma burguesa de producción'.

o después acabaría produciéndose tal incompatibilidad; o alternatively que la incompatibilidad ya se estaba dando desde decenios antes, pero no era de tan alto grado que impidiera totalmente la coexistencia del capitalismo y del ulterior desarrollo de las fuerzas productivas; o —como tercera interpretación— que lo único que se quería significar con esa tesis de la incompatibilidad es que un sistema económico no-capitalista permitiría un mayor desarrollo de las fuerzas productivas.

Lo malo de tales revisiones implícitas es que edulcoraban la doctrina y la hacían más difícil de comprobar empíricamente. La tesis inicial de 1848 claramente quedó refutada por los hechos cuando 10, 20, 50 ó 60 años después seguía sin acaecer lo que se había previsto. Las nuevas versiones de la tesis no se sabía bien qué condiciones podían tener de confirmación o desconfirmación empírica, ni siquiera aproximada, ni siquiera qué tendría que pasar para que disminuyera o aumentara la probabilidad de que fueran verdaderas.<sup>27</sup>

En realidad, al revisar la teoría, el marxismo hizo igual que el cristianismo de los primeros siglos con su pronóstico de un segundo advenimiento de Cristo: éste estaba anunciado para muy pronto, y lo verían los coetáneos; luego no llegó y el pronóstico o vaticinio se entendió laxamente —¡vamos!, se dieron largas; pasados varios siglos, había ya que dar un significado meramente simbólico a la profecía o reinterpretarla por completo.

Volviendo al marxismo, el pronóstico pareció un momento confirmarse con la Comuna de París en 1871; mas fue tan poca cosa (tuvo un poder efímero, localizado y aun ese poder estuvo lejos de tener un carácter comunista, como lo señalaron los propios Marx y Engels) que no podía estribar en ese dato la expectativa de la inevitabilidad. Por varias razones (como las apuntadas) no se tomó demasiado en cuenta al marxismo ese fallo de sus previsiones.

El sector reformista del movimiento socialista marxista encontró pronto un motivo de esperanza: sí se estaba empezando a cumplir la previsión, mas por otra vía, por el camino no revolucionario de las reformas sociales —que, lenta, paulatinamente, comenzaron por ese entonces a rebasar el umbral del casi-nada de las reformas del siglo XIX. Mas esa euforia duró poco, porque en seguida se divorciaron marxismo y reformismo revisionista. Se vio pronto que ese reformismo no era marxista; y, comoquiera que sea, un siglo después puede alegarse que, sin o con reformas sociales, el capitalismo sigue ahí.

Entonces vino la salvación para la teoría marxista con la revolución rusa de 1917. Por fin se confirmaban las previsiones. Sí, en 1848 había sido precipitado anunciar para ya, o casi ya, el derrumbamiento del capitalismo; mas el final de la I Guerra Mundial lo traía como fruta madura.

La resaca que siguió a 1919 no quebrantó del todo esa esperanza. Desde luego, en seguida hubo legiones de desencantados. Unos, decepcionados, porque no veían en las duras, difíciles realizaciones de Rusia lo que añoraban o esperaban; otros porque no veían confirmarse lo que habían esperado, a saber: que el Octubre petrogradense fuera sólo el primer capítulo de la revolución mundial o al menos europea. Y seguían en pie, consolida-

---

<sup>27</sup>. Esta crítica es la que formuló hace muchos años contra el marxismo y también contra el psicoanálisis el filósofo de la ciencia Karl Popper, en sus libros *La lógica de la investigación científica* (trad. V. Sánchez de Zavala, Tecnos, 1962) y *The Poverty of Historicism*, Londres: Ark Paperbacks, 1986. Por eso, a su juicio, son teorías no científicas, porque se han blindado tan bien que no pueden ser refutadas por la experiencia, pagando el precio de que han perdido valor empírico.

das, las burguesías estadounidense, inglesa, francesa, italiana, alemana etc —e incluso en un nuevo período de expansión, los años veinte.

Sin embargo hubo nuevos factores que dieron a los creyentes nuevos motivos para afianzarlos en su fe. Tras dejar atrás lo más difícil, la Rusia soviética se afianzó y alcanzó un grado de crecimiento económico y de progreso social que superaba con mucho al capitalismo; éste entró en una fase de aguda crisis en 1930, y se creyó que eso sería la antesala de la nueva revolución proletaria internacional; cuando el capitalismo consolidó su poder en los países donde parecía amenazado (aunque en realidad no lo estaba), como Alemania y España, mediante la implantación de regímenes fascistas, eso dio un nuevo motivo para unirse todos (todos los defensores de la causa obrera) como una piña y para enarbolar con más decisión que nunca esa bandera de la teoría marxista.

Y finalmente vinieron los avances del final de la II Guerra Mundial<sup>28</sup> y luego del movimiento anticolonialista, en una serie de países asiáticos (China, Vietnam, Corea, p.ej.) dirigidos por los respectivos partidos comunistas. Por último la revolución cubana de 1959.

Cada vez que, con razón o sin ella, por moda o por motivos más profundos, se desprestigiaba entre un sector marxista una revolución proletaria, o el sistema político directa o indirectamente resultante de la misma, surgía una nueva que pudiera presentarse como lo auténtico, lo genuino, lo que de veras confirmaba la verdad anunciada.

Ahora bien, el capitalismo entra en una nueva crisis hacia 1970. Era una crisis económica de nuevo tipo (aunque al parecer un siglo antes había habido otra similar):<sup>29</sup> de una duración enorme —como que todavía continúa—, mas con altibajos cíclicos, con recuperaciones salpicadas de nuevas recesiones, dura ya casi tres decenios durante los cuales no ha vuelto a haber ningún período de euforia como la de los 50 ni ninguna expectativa de pleno empleo. Sin embargo, lejos de que esa crisis provoque —como habrían esperado Marx y Engels a tenor de las tesis del *Manifiesto Comunista*— un incremento de la lucha proletaria, causó un retroceso. Retroceso no sólo de la lucha reivindicativa de los obreros de los países desarrollados, sino también de la de los pueblos sometidos a dominación neocolonial.

La explicación es fácil y poco sujeta a debate: al estar económicamente acogotado, uno se ve menos (y no más) motivado para luchar, a no ser que su situación sea desesperada, o sea que literalmente —y como lo creían Marx y Engels— no se tenga nada que perder salvo las cadenas. Mas la suerte hoy de la abrumadora mayoría de la población pobre no es ésta. El progreso técnico (el aumento de las fuerzas productivas) ha permitido que el nivel de vida de la inmensa mayoría hoy, incluso en el llamado tercer mundo, sea muchísimo mejor que la, tan desdichada, de los obreros ingleses o franceses de 1848. Mucha, muchísima gente, siendo pobre, paupérrima incluso, tiene mucho más que perder que las cadenas: la vida, la asistencia social, las comidas de los comedores caritativos, las limosnillas mil, la calderilla que llega por un conducto u otro, legal o ilegal; en no pocos

---

<sup>28</sup>. El atractivo que ejercía el marxismo en muchos medios en esos años de la segunda post-guerra mundial se refleja —a título de ejemplo— en los recuerdos de autobiografía intelectual de ese peculiarísimo filósofo anti-tabú de la ciencia que es Paul Feyerabend en su libro *Against Method*, Londres: VERSO, 1988, ed. rev., p. 278. (Hay traducción castellana.)

<sup>29</sup>. Tal es la tesis del economista marxista japonés Makoto Itoh en su libro *The World Economic Crisis and Japanese Capitalism*.

casos el pisito, el cuchitril, el rinconcito propio donde uno tiene sus enseres; el título académico de la niña o del niño (que, sirva o no sirva para encontrar un empleo, da una esperanza, una ilusión que no quiere uno perder); y, claro, en muchísimos casos —aunque sean minoritarios en el conjunto de la población planetaria— más que eso también: las vacaciones, el cochecito, la nevera, el televisor, el radio-casete. Y, tal vez más que nada: para los que lo tienen, su puesto de trabajo.

Sea de ello como fuere, el bajón de la lucha anticapitalista desde 1973 o así en adelante —con zigzags también y con variaciones según países y partes del mundo— es sin duda uno de los factores que han contribuido a que por fin se empiece a quebrantar la fe en la verdad de las predicciones del *Manifiesto Comunista*. Acaso podría decirse que no ha habido nada especialmente nuevo, que tales desilusiones ya se han dado antes; puede que sea como la gota que ha colmado el vaso. Puede también que el efecto al que aludimos haya sido posibilitado por los otros factores concurrentes.

Tales factores han sido las divisiones en el propio campo de los países en los que habían triunfado revoluciones anticapitalistas. Desde 1956 con las alegaciones de Jruschov comenzó la debacle, mas la contuvo la oleada progresista de los 60. Sin embargo, cada vez que la antorcha de la ilusionada esperanza dejaba, aparentemente al menos, de empuñarla un Estado socialista, pasaba a hacerlo otro. Mas en su pelea sobre si eran galgos o podencos (como en su día lo predijo Fidel Castro), unos se desacreditaron a los otros, y como al final nadie era tan puro ni tenía que ofrecer nada tan exaltante e inmaculado como se había esperado, resultó que poco a poco la juventud de sentimientos justicieros dejó de creer en esas realizaciones, y por lo tanto en la verdad de las predicciones marxistas.

Lo penúltimo fue la experiencia camboyana, un hecho que es de los más importantes del siglo XX. Ciertamente que a mucha gente ya no la ha afectado tanto: a unos porque Camboya les cae lejos; a otros porque ya estaban desencantados cuando se supo lo de Pol Pot (que el mundo exterior sólo conoció cuando los vietnamitas atacaron y derribaron su régimen en enero de 1979). Sea como fuere, los acontecimientos de Camboya desafían a un análisis marxista como no lo pueden hacer los de ningún otro país del planeta Tierra. Otras revoluciones habrán sido menos brillantes de lo imaginado, más prosaicas, o habrán ido acompañadas de períodos de represión dura y de purgas, justificables o injustificables; mas todas elevaban el nivel de vida de los pueblos, el nivel de cultura, la alfabetización, la atención médica, la comida (salvo baches y malas rachas de diverso origen), la vida urbana. Lo de Camboya no. Y no es —como alguien ha dicho— que no le dejaron tiempo a Pol Pot de afianzar su régimen:<sup>30</sup> no tienen parangón ni precedente la desurbanización, la ruralización, la matanza casi indiscriminada de cuadros y gente instruida, el tomar como modelo de vida colectiva pautas rudimentarias, atrasadas, casi primitivas, y la vuelta atrás

---

<sup>30</sup>. Tal es la tesis de Serge Thion, investigador científico del CNRS francés, un conocedor del tema, que es persona informada y generalmente objetiva, un rompe-tabús; ha expuesto ese punto de vista en su libro *Watching Cambodia*, Bangkok; White Lotus, 1992. Ese libro está al parecer desplegado en el «Sitio web» (website) del Archivo Thion, cuyo URL es: <<http://www.abbc.com/totus/index.html>>. La raíz de su errónea apreciación estriba en no tomar en consideración esos rasgos que aquí señalamos y en hablar conjeturalmente, con base menos sólida que la que maneja sobre Camboya, acerca de lo que pudo haber sucedido en los primeros años del poder comunista en Mongolia, Corea del Norte o Albania.

en siglos o milenios.<sup>31</sup>

Explicaciones habrá las que se quiera, mas resulta muy problemática la capacidad del marxismo para dar cuenta de eso. ¿Será Pol Pot el representante de un cierto sector feudo-burgués rural, o de las regiones más atrasadas, ...? Bueno, eso se puede decir y se puede decir cualquier cosa. Una teoría se puede estirar y da de sí para lo que uno quiera. Pocos lo creerán. Y de hecho no abundan (que yo sepa) tales explicaciones.

No basta con decir que tales actuaciones han sido aberrantes, desviaciones. No, el marxismo era una teoría que pretendía hacer previsiones científicas, no dar pautas de qué había que hacer y qué no. Si lo sucedido entra dentro de tales predicciones ¿cómo se cataloga y qué explicación se da? Si no, ¿cómo es posible que las predicciones tengan base científica y se alejen en tantas cosas, ¡y qué cosas!, del proceso histórico real?

Y lo último fue la Perestroika y lo que ésta trajo consigo: desaparición de la URSS, restauración del capitalismo en Rusia, Alemania del Este, Checoslovaquia, Albania etc.

Naturalmente lo ya dicho no agota, ni muchísimo menos, las fuentes de malestar, sospecha y recelo con relación a la base de las predicciones de Marx y Engels. También hay otras causas. Hoy sabemos mucho más de la historia de los pueblos no europeos, y vemos que sus esquemas no se aplican a ellos con facilidad. Ya Marx y Engels los revisaron tras haber escrito el *Manifiesto*, acuñando la nueva locución de ‘modo de producción asiático’, una pieza que no siempre ha sido fácil de encajar en el esquema general y que ha dado lugar a ásperas discusiones y recriminaciones sobre su omisión o inclusión.<sup>32</sup>

Más allá del detalle, el esquema mismo ha ido haciendo agua. La diferencia entre esclavitud y servidumbre se ha cuestionado fortísimamente. Y con ella la diferencia entre esclavismo y feudalismo. Podrá valer como esquema para la llamada Europa occidental —en tanto en cuanto los siervos o esclavos de Italia no tenían con sus dueños exactamente la misma relación en el año 300 que en el 1300—, mas la dualidad en cuestión resulta inútil para aplicarla a otras sociedades (como la Rusia de antes de la emancipación de 1863, o China, o las sociedades africanas). La visión de la historia de Marx y Engels era eurocéntrica.

---

<sup>31</sup>. Ya hemos dicho que, en el terreno de las teorías, la única que podría tomarse como base para esa política sería la de Mably (aunque es tal vez un insulto a la memoria de Mably achacarle una justificación doctrinal de las matanzas, cuando aquello a lo que él aspiraba era el amor fraternal; lo que pasa es que no es fácil constreñir a los hombres a retrotraerse a esa vida primitiva, forzarlos a la supuesta dicha de la penuria, la escasez, la estrechez). En el orden práctico, el único precedente —en miniatura, afortunadamente— de lo de Pol Pot lo hemos tenido en España, con los sucesos de muchas ciudades y pueblos de la República Española en los últimos días de julio de 1936 —como reacción a la sublevación del general Franco y sus cómplices. Encontramos ahí algo parecido (léanse, p.ej., los relatos de Arturo Barea y de Hemingway, y escúchense los recuerdos de quienes vivieron aquello): hostilidad a la gente instruida, o bien trajeada, o a los creyentes religiosos, o a quienes hablaran con deje de clase culta —era un tiempo en el que se distinguía la pertenencia a una clase social por el modo de hablar. Felizmente entonces había en España un Partido Comunista que puso orden y que atajó aquellos desmanes en la mayoría de los casos.

<sup>32</sup>. Véase sobre la polémica a propósito de ese asunto: «Marx and the ‘Asiatic Mode of Production’», por George Lichtheim, en Tom Bottomore (ed), *Interpretations of Marx*, Blackwell, 1988, pp. 121ss.

#### §4.— La crisis del marxismo

En resumidas cuentas, hoy se cree poco en las predicciones de Marx y Engels. Los marxistas se aferran a la doctrina buscando nuevas interpretaciones que la saquen del atolladero. P.ej. el error habría estado sólo en atribuir un carácter necesario o inevitable al proceso previsto en lugar de exhibirlo como meramente posible. Sin embargo esa reinterpretación en verdad reduce el marxismo a algo peor que una vaciedad insulsa: hemos visto que sólo se ofrece la doctrina de Marx y Engels como alternativa a lo que ellos llaman 'comunismo utópico' en tanto en cuanto formula una previsión científica del rumbo necesario de las cosas y sostiene que eso, y no la prédica de qué convenga hacer, es lo único que puede ayudar a traer ese mismo resultado inevitable. Quitésele eso y la teoría se queda en nada; mas se queda en nada, en cuanto a lo que ofrece, y en oropel grotesco en cuanto a lo que se pregona que ofrecía. Un marxismo afeitado o descafeinado así sería un no-marxismo que sólo conservaría del marxismo el nombre.

Otros introducen complicaciones en la teoría: habría un modo neo-asiático de producción, el del «stalinismo» y similares,<sup>33</sup> y la quiebra afectaría sólo a ese nuevo modo de producción. Eso abre muchos más interrogantes de los que responde: con respecto al capitalismo, ese nuevo modo de producción ¿es un avance, o es un retroceso? Si un avance, entonces habría, contra la doctrina de Marx y Engels, una salida a la crisis del capitalismo que no sería el comunismo (ni la primera etapa del comunismo, o socialismo). Si un retroceso, entonces hay que explicar cómo ese retroceso surge de la crisis de fuerzas productivas y relaciones de producción del mundo capitalista y permite un gigantesco incremento de tales fuerzas productivas, como el que de hecho tuvo lugar en Rusia de 1930 a 1956. O tal vez no sea ni avance ni retroceso sino otra cosa. ¿Cuál?

Algunos dicen que ese modo de producción neo-asiático sólo se ha establecido en países que no eran del todo capitalistas. Mas esa noción abstracta de *país del todo*

---

<sup>33</sup> Algunos autores han sostenido que, con diversas variantes, lo que se ha producido tanto en el que fue el Bloque del Este (Rusia etc) como en muchos países del tercer mundo, a raíz de las luchas anticolonialistas, es un retorno al modo asiático de producción: ausencia de propiedad privada o reducción de la misma, fuerte estatalización, un Estado regido por una clase burocrático-mandarinal que gestiona la cosa pública en provecho propio aunque, para mantener su legitimidad y credibilidad, protege paternalistamente —en medida variable— a las poblaciones. Eso causa desazón a dichos autores, porque rompe sus esquemas marxistas (en vez de progresión lineal tendríamos una especie de ciclos). Mas, si ponemos entre paréntesis la teoría de la historia para adherirnos a un programa comunista, todo eso pierde parte de su importancia: ya analizarán los historiadores qué pasó en cada uno de esos países; el conocerlo no es baladí o intrascendente, pero no es absolutamente crucial, ya que —sean cuales fueren las leyes de la marcha histórica— la superioridad ética del proyecto comunista es lo único que permanece inmovible en medio de todas esas marejadas. Y, además, sospecha uno que esa etiqueta-comodín de 'modo asiático de producción' es tan vacua y general como la de 'modo americano de producción'. Tales rotulaciones suelen venir del equivocado prejuicio de que los modos de organización social no forman un continuo, sino que hay cortes, tajantes líneas de demarcación entre sendas casillas. Seguramente es ese supuesto lo primero que hay que abandonar: hay infinidad de gradaciones posibles, infinidad de combinaciones graduadas de diversos modelos o patrones. Tan importante como la pregunta de si algo es así o no es la de cuánto (en qué medida) lo sea. En resumen, el error capital de tales planteamientos es el consabido «todo o nada». Tal supuesto lleva a razonar como sigue; si hay un grupo privilegiado de burócratas —o si no todos los ciudadanos tienen las mismas posibilidades de influir en las decisiones políticas—, entonces es que no se realiza la anhelada igualdad y, por lo tanto, tenemos una forma más de relaciones de producción explotadoras y opresoras; a falta de mejor categorización, se dirá que es un modo de producción asiático. Cuán erróneo y peligroso era dejarse llevar por esa falsa lógica del todo o nada lo prueba lo que luego ha sucedido, tanto en los países del Este cuanto en muchos del Sur, al imponerse las directivas de privatización y liberalización económica del Banco Mundial. Ahí sí ha habido que añorar el sector público de la economía y el proteccionismo paternalista. Cada oleada de privatización y liberalización se ha saldado con un gigantesco incremento del sufrimiento humano, mensurable en términos de muertes, suicidios, enfermedades, vidas destrozadas, divorcios, drogadicción y alcoholismo, etc.



*capitalista* es un ente de ficción. La Rusia de 1917 tendría pervivencias feudales, mas el núcleo, el cogollo de su economía preponderante (la de la Rusia propiamente dicha, a diferencia de la del Turquestán o Transcaucasia) era capitalista. Además, ¿no han existido también la Alemania del Este y Checoslovaquia?

Vamos, que esos encajes de bolillos no convencen. Las previsiones de Marx y Engels no se han confirmado. La historia es infinitamente más compleja de lo que ellos imaginaron.

Eso no prueba —como alegremente concluyen muchos hoy— que la historia esté indeterminada, que tome uno u otro rumbo al azar, de manera puramente fortuita. Puede que sí, puede que no. El que determinadas predicciones no se confirmen no prueba que los acontecimientos son debidos a la mera casualidad impredecible. Sólo prueba que el esquema que se tenía no se ajustaba a la realidad, que ésta es más compleja, que hay más cosas en la realidad de lo que decía la teoría.<sup>34</sup> Si fallan las predicciones meteorológicas, no infiere uno que tales sucesos no obedezcan a leyes; infiere que las leyes son mucho más complicadas, y por eso los meteorólogos hincan el codo para reflexionar más, para hacer mejores cálculos, así como afinan sus instrumentos para observar mejor los fenómenos, e ir dando pronósticos con menos margen de error.

Lo que fue una fatuidad era el creer que dos hombres en 1848, con las cuatro cosas sobre la historia que entonces se sabían, habían sido capaces de elaborar, de una vez para siempre, una doctrina de cómo es la historia, qué leyes la rigen, y qué tiene en cantera para las generaciones venideras, o para las más próximas a nosotros.

O sea, hoy estamos sumidos en escepticismo sobre ese asunto crucial de las predicciones. Desde luego la crisis que eso acarrea para el marxismo puede que sea superable. La dificultad estriba en que, en la medida en que supera la crisis, deja de ser una teoría con contenido empírico y pasa a ser una doctrina irrefutable por principio; y, por otro lado, una teoría puede, como una esponja, dar cabida a muchas cosas que parecen desconfirmarla, mas el precio a pagar es la creciente complejidad de la teoría, lo que podríamos llamar el añadido de letra pequeña (y volúmenes de letra pequeña habrán de añadirse a un tratado de materialismo histórico hoy para que encajen, con el calzador de las adaptaciones, todos esos acontecimientos: el enorme retraso en el cumplimiento de las predicciones; el que, cuando éstas llegaron, no hubo unanimidad entre los marxistas sobre si eran o no lo que se creía que fueran a ser; el que tales realizaciones hayan parecido a muchos como totalmente otra cosa, el que al menos una de ellas sea tal que nadie piensa que haya sido lo anunciado; y el que finalmente casi todas o todas se hayan derrumbado, y las que no se han derrumbado hayan iniciado un proceso de aclimatación al sistema capitalista imperante globalmente en el planeta en este fin del siglo XX).

---

<sup>34</sup>. El Caballero Carlos Popper —ya citado en una nota anterior— en sus libros *The Poverty of Historicism* (Londres: Ark Paperbacks, 1986) y *The Open Society and its Enemies*, Vol. 2: *Hegel & Marx*, Routledge, 1966, 5ª ed.) centra sus ataques al marxismo en el futilidad de lo que él llama historicismo, o sea la concepción de que la historia obedece a leyes y que, por lo tanto, es previsible —en principio y con tal de que se disponga de adecuada información. Para él es total y absolutamente imprevisible, porque es hecha por hombres con libre albedrío. No es éste el lugar para entrar en discusiones filosóficas, mas desde luego el «historicismo» no lo ha refutado Popper ni lo ha refutado nadie; ni lo refuta el que las predicciones de Marx sean desconfirmadas; sencillamente, lo único que se ha mostrado es que las leyes que rigen la historia, si las hay, son o bien básicamente diferentes o bien mucho más complicadas.

### §5.— Retorno al comunismo ético

De ahí se ha querido deducir la bancarrota del comunismo. Pero ¿por qué? El comunismo tiene una larguísima historia. El comunismo es una propuesta, la propuesta de organizar la sociedad humana sin propiedad privada. Esa propuesta no implica que sea correcto el materialismo histórico ni es, en rigor, implicada por el materialismo histórico. La quiebra afecta únicamente a eso, a unas previsiones. No afecta a la propuesta.

Podrá sin embargo objetarse que sí, porque se ha visto que las sociedades organizadas sobre la base de principios comunistas han sido malas o por lo menos han fracasado.

Para que tales acontecimientos contribuyan a desacreditar el comunismo es menester, no que se vea que esas sociedades han fracasado (ninguna propuesta conlleva la seguridad de no fracasar, ni menos de no fracasar al primero, al segundo, al tercer, ... intento de aplicarla), sino que se vea que no eran buenas, que no eran deseables, que lo que trajeron no fue mejor que el capitalismo (entendámonos: no fueron en sus respectivos países mejores que lo que el capitalismo trajo o hubiera traído en esos países). Y ése es un asunto en el que jamás podrá reinar acuerdo porque lo más a que se puede aspirar es a razonamientos que hagan uno u otro punto de vista al respecto verosímil o creíble, pero con un margen enorme de incertidumbre.

En cualquier caso, hayan sido óptimas, pésimas, o algo intermedio, unas u otras sociedades construidas bajo la bandera del comunismo, el balance de tales sociedades será, sí, un elemento de consideración, mas de ninguna manera el único ni el principal. Millones de experimentos exitosos han sido precedidos de proyectos quiméricos y de realizaciones chapuceras fracasadas, como se echa de ver hojeando cualquier manual de historia de la tecnología. Sin ir tan lejos como las alas de Ícaro, Leonardo da Vinci en el Renacimiento diseñó proyectos fantásticos de mil inventos e intentó, sin éxito, poner en práctica algunos de ellos; mas todos se han realizado después.

Tampoco significa esa desconfianza respecto a las explicaciones teóricas y las predicciones de Marx y Engels que, si uno no comulga con esas explicaciones, no pueda decir —como lo aduce con insistencia Engels en sus escritos tardíos—, acerca de la génesis de la propia doctrina, nada convincente sobre qué condiciones han hecho posible el surgimiento de tal doctrina. Porque, a falta de análisis más fino o que explore más a fondo, lo primero que se puede constatar es que hay unas leyes de maduración y evolución del pensamiento, y que se basan —entre otras cosas— en que todo requiere tiempo. Comer requiere tiempo, no es instantáneo. Inferir requiere tiempo. Que a uno se le ocurra una cosa, un argumento, una propuesta, y que esa propuesta cunda, y que una multitud de personas la asuman, todo eso requiere tiempo. Nadie sabe de antemano cuánto tiempo. Puede que días, puede que meses, puede que siglos.

En verdad —y como lo hemos hecho en la primera parte de este estudio introductorio— hay una historia de las ideas comunistas, historia que Marx y Engels omiten y por la cual no se interesan (al menos en el *Manifiesto Comunista*), sin duda porque su doctrina histórica no podía explicar bien que hubiera habido esas propuestas comunistas unos cuantos siglos antes (salvo poniéndolas en la estantería de rarezas y miscelánea sin efecto histórico; pero las predicaciones de Münzer y de Winstanley tuvieron efecto histórico). Hay una genealogía que conduce a la eclosión de los años 1830, una de cuyas ramas —no la única—

es la versión particular del comunismo que brindan Marx y Engels. Tal vez la explicación de por qué aparecen entonces y no antes (o, al menos, una explicación, no la explicación última, si es que hay cosa tal) es que justamente ha habido todo ese proceso de maduración de ideas y de propagación de las mismas —combatiendo contra la represión de las clases acaudaladas y privilegiadas.

Y esto que acabamos de decir nos da otra pauta: el comunismo como fenómeno de masas es uno de los hijos de la Revolución francesa: primero porque ésta desencadenó energías de acción popular que luego se vieron frustradas con lo que la revolución estableció; y segundo por la relativa libertad de opinión que trajo. Antes la represión era tal que no había permitido apenas que se formularan ni, menos, difundieran tales propuestas. (Claro que, una vez convertida una idea en fenómeno de masas, es ya difícil acabar con ella sólo por la represión; sin embargo tal vez si Hitler hubiera ganado la guerra se hubiera extirpado la ideología comunista para unos cuantos siglos.)

O sea, aunque precarias, sujetas a márgenes de duda, provisionales, sin afán de dar una explicación última de las cosas, sí hay respuestas plausibles a la pregunta de por qué surgen (como fenómenos de masas) las propuestas comunistas en los primeros decenios del siglo XIX: gracias a esa lenta maduración, a esa genealogía ideológica de Tomás Moro, Campanella, Morelly, Babeuf, Buonarroti; y gracias a la tolerancia relativa que trajo el liberalismo burgués.

---

#### §6.— Las propuestas específicas del *Manifiesto Comunista*

Si Marx y Engels no dieron en el *Manifiesto Comunista* una teoría de la historia que hoy podamos considerar satisfactoria y confirmada, si en rigor nos percatamos de que ni necesitamos tal teoría para hacer atractivas propuestas comunistas ni es obvio que tales propuestas salgan ganando mucho de querer quienes las enuncien pregonarlas con la profecía histórica, queda en pie, del *Manifiesto Comunista*, lo que éste tiene, no de específicamente marxista o materialista-histórico, sino sencillamente de comunista, o sea: el proyecto de organizar la sociedad sin propiedad privada.

Ahora bien, ese proyecto no es inventado por Marx y Engels. Y por otro lado justamente en eso el *Manifiesto Comunista* es muy deficiente. Llevado por su idea de que lo esencial es mostrar la necesidad del proceso histórico real, que estaría teniendo lugar ya, ante sus ojos, y del cual resultaría, inevitablemente, la sociedad comunista, Marx rechaza no sólo acudir (salvo en ocasiones, e inconsecuentemente a mi juicio) a términos de prédica moralista, sino también delinear el proyecto, salvo con la descripción más somera posible. Por no decir, casi no dice ni siquiera, negro sobre blanco y de manera rotunda, que será una sociedad sin propiedad privada. (El marxismo posterior dirá que es una sociedad sin propiedad privada de los medios de producción; mas sin duda ningún marxista ha pensado que sea compatible con la propiedad privada de bienes de consumo suntuarios que únicamente estarían al alcance de unos pocos, y sólo podrían estarlo menguándose, a cambio, la parte del pastel que les toca a los demás.<sup>35</sup>)

---

<sup>35</sup>. P.ej.: coches de lujo, yates, rosarios de residencias secundarias, colecciones de alhajas, pinacotecas, palacios, campos de polo y de golf, picaderos, cotos de caza, cortijos, etc.

He aquí algunas de las frases en las que se dice, o se sugiere, que el comunismo acabará con la propiedad privada:

Los proletarios tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente. (Cp. 1º)

El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa.

Y en el capítulo 2º:

Pero la propiedad privada burguesa moderna es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros.

En este sentido los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada.

Esta cita es la respuesta a la acusación burguesa de que los comunistas quieren poner fin a la propiedad privada. Y la verdad es que la respuesta dista de ser clara, rotunda e inequívoca. No dice, ‘¡Sí, queremos!’. No, lo que se dice en ese pasaje y en los que siguen es que la propiedad privada no-capitalista ya la ha abolido la propia burguesía, y que lo único que hay que abolir es la propiedad burguesa. Mas eso abre interrogantes: ¿habrá que abolir también la de las clases y capas intermedias, la de los sectores de administradores, gerentes, cuadros y dignatarios que, sin ser capitalistas, son agentes del capitalismo? El *Manifiesto* no dice tajantemente que se quiera ir a una sociedad sin propiedad privada, una sociedad en la que todos lo tengamos todo en común.

En ese sentido el *Manifiesto* —tal vez por mor de calmar susceptibilidades— es menos rotundo que muchos textos de la tradición comunista anterior.

Pero —y éste es un punto importante que hay que recalcar— es menos claro y rotundo que el borrador que había elaborado Engels, los «Principios de comunismo», ya mencionados. El antiutopismo —en el sentido ya indicado de basar el proyecto comunista, no en la prédica o recomendación, sino en la inferencia histórica de un proceso real e ineluctable— lleva a Marx a tal afán de parquedad que quita hierro y contenido al programa, más claro y más detallado, de Engels. Compárese el programa en 10 puntos que figura en el capítulo 2º del *Manifiesto Comunista* con el siguiente programa en 12 puntos de los *Principios*:

- [1º] Limitación de la propiedad privada por medio de impuestos progresivos y fuerte tributación sucesoria.
- [2º] Expropiación gradual de terratenientes, dueños de fábricas, ferrocarriles y armadores.
- [3º] Confiscación de la propiedad de emigrados y rebeldes.
- [4º] Fincas, fábricas y talleres nacionales.
- [5º] Hasta la completa abolición de la propiedad privada, igual sujeción de todos al deber de trabajar.
- [6º] Centralización del crédito y sistema bancario en manos del Estado.
- [7º] Multiplicación de las fábricas, los talleres, ferrocarriles y barcos nacionales; cultivo de las tierras baldías etc.

- [8°] Educación de todos los niños combinada con la producción.
- [9°] Construir grandes viviendas comunitarias para las comunidades dedicadas a la industria y la agricultura, combinando las ventajas de la vida urbana y de la rural.
- [10°] Demolición de las viviendas insalubres y de los suburbios.
- [11°] Igual derecho a heredar para los hijos legítimos e ilegítimos.
- [12°] Concentración de los medios de transporte en manos de la nación.

Puede verse que sólo en un punto es más radical la versión final elaborada por Marx: la abolición de la herencia (por lo cual se hace inútil el impuesto sucesorio y la equiparación de los hijos naturales con los nacidos en el matrimonio).<sup>36</sup> Mientras que Engels había propuesto expropiar gradualmente la propiedad de los dueños de fábricas etc, la versión final del *Manifiesto* sólo habla de expropiar las tierras de los latifundistas. Mientras que los *Principios* prometen claramente una futura abolición de toda la propiedad privada, eso, así, no está dicho en la versión final del *Manifiesto Comunista*.

Dejando de lado pormenores, el meollo del asunto está, evidentemente, en lo ya apuntado: en la versión final, Marx no quiere comprometerse a nada en detalle; primero porque cualquier compromiso vincula y ata, y en los detalles de la acción política es preferible estar libre (ya que, si para él, la historia es previsible en sus líneas generales, no lo es en el detalle de los acontecimientos); y segundo porque no hace falta venirles a los proletarios con tales detalles, sino que basta y sobra con revelarles las leyes históricas para que, percatándose de sus intereses de clase, actúen —que ya ellos mismos diseñarán la futura sociedad.

Sin embargo, Marx no pudo quedarse indefinidamente en la vaguedad. Las luchas que tuvieron lugar en el socialismo alemán en los años 60 y 70, y en las que él participó (con su ya citada *Crítica del programa de Gotha*) lo obligaron a lo que no quería hacer: dar un poco más de contenido a su propuesta; y así acercarse a la tarea de los utopistas, de los que proponen modelos de sociedad. (Es de lamentar que sus glosas inéditas y coyunturales a ese programa se hayan tomado en el marxismo posterior como un código irrevisable y definitivo, como una Verdad Revelada.)

En realidad, y tal vez por la precipitación, Marx no tomó debidamente en cuenta el manuscrito de Engels; las propuestas de éste último eran superiores y más convincentes.

Ya hemos visto que son más claras, rotundas y tajantes, y que incluso en el programa que hoy llamaríamos ‘mínimo’ son más ambiciosas (salvo en lo de la herencia). En otros puntos también la propuesta de Engels es mejor. P.ej., en lo tocante al sistema conyugal. La versión final del *Manifiesto Comunista* no dice nada claro (sólo ridiculiza la acusación burguesa de que los comunistas desean la comunidad de mujeres alegando que los burgueses ya la han establecido en la forma de la infidelidad conyugal generalizada); deja en la bruma qué es lo que sí desean de veras establecer los comunistas. En cambio Engels, en los *Principios*, dice que la comunidad de mujeres pertenece a la sociedad burguesa y se plasma en la prostitución, de suerte que, lejos de implementar tal comunidad,

---

<sup>36</sup>. Curiosamente en una carta de Marx a Bolle del 29-11-1871 [Marx y Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, editado por Émile Bottigelli, París: Éditions Sociales, 1949, p.17] se dice que lo de la abolición de la herencia es ‘una idiotez sansimoniana’.

el comunismo acaba con ella.

Otro punto de discrepancia es lo relativo a la democracia. En la versión final del *Manifiesto Comunista* se identifica el que el partido proletario conquiste la democracia con el que se erija en clase dominante. Los *Principios* de Engels son, en este punto, más cautos y más reservados: dicen que la democracia sería inútil al proletariado si no viniera usada inmediatamente para implementar medidas que ataquen directamente la propiedad privada y le den al obrero los medios de subsistencia. Engels prevé (y aparentemente Marx no) una democracia (un poder elegido por sufragio universal) en el cual, sin embargo, los representantes del proletariado sean impotentes para imponer tales medidas. La mera noción de democracia burguesa parecía un poco difícil de concebir en la época del sufragio censatario (cuando el derecho de voto estaba reservado a los pudientes).

### §7.— Conclusión: ¿Cómo traer el comunismo?

Mi conclusión sería un agradecido y afectuoso «¡Adiós!» a la teoría de Marx y Engels. Su teoría quedará para siempre como uno de los grandes y bellos sistemas ideados por la mente humana; y como una de las grandes concepciones que han ayudado a nuestra especie a progresar, a entender mejor las cosas, a buscar explicaciones y a fijarse pautas de avance y mejora social.

Por sobre todo, quedará para siempre como valor perenne su adhesión al comunismo, su denuncia de la injusta sociedad capitalista, del régimen de (usurpada) propiedad privada, su contribución a la tarea multiseccular de devolver a su legítimo dueño, el género humano en su conjunto, la posesión del planeta Tierra y todo lo que contiene.

En particular el *Manifiesto Comunista* quedará como uno de los grandes escritos de la literatura comunista, y seguirá siendo uno de los clásicos, junto con la *Utopía* de Tomás Moro, *La ciudad del sol* de Campanella y los panfletos de Babeuf.

Quedará también su defensa de una organización social en la que se haya suprimido la compraventa, porque, teniéndolo todo en común, la actividad económica de todos los humanos se desarrollará según un plan centralizado en aras de la máxima satisfacción de las necesidades de cada uno y del bienestar colectivo. La experiencia histórica del balance de los países que intentaron acercarse a esa meta —con todos sus defectos y traspies— parece revelar que, a igualdad de condiciones, la propiedad colectiva efectivamente procura un grado mayor de felicidad a la gran mayoría de la población, otorgándole, contra el infortunio, un amparo que está ausente en la sociedad capitalista o de libre mercado, la cual se rige por el principio de «¡Cada uno para sí!».

O sea, lo que queda en pie es lo que —en el ambiente positivista de su época— vieron Marx y Engels como utópico: la prédica. Y es que, de todos modos, aun suponiendo que su teoría de la historia hubiera sido correcta y sus predicciones acertadas, para que calara y prendiera, para que ganara adeptos, hacía falta que los propios proletarios fueran atraídos por la propuesta, por los puntos programáticos, por el proyecto en suma. Tal vez Marx pensó que el proletario actúa más por la desesperación de su situación presente que en aras de establecer un modelo de sociedad mejor; mas es dudoso cuánta verdad haya en tal cálculo; de haber algo de verdad, se aplicaría a lo sumo a situaciones extremas de hambre, de desesperación total.

Es cierto —y en eso llevaban razón Marx y Engels en sus reproches a los demás comunistas— que la recomendación de una propuesta comunista no dice, por sí sola, cómo se va a alcanzar, ni por sí sola infunde confianza en que se aplicará. Sin embargo, mucho antes de Marx, el comunismo profético de Tomás Münzer ya había hecho eso, justamente: el inmediato segundo advenimiento de Cristo traería el reino de Dios sobre la Tierra, y la insurrección armada de los pobres era simplemente el acudir a la llamada del Salvador: el medio, derribar por la rebelión el poder de los ricos; la garantía: el poder de Dios y su anuncio profético, más los signos enunciados en las escrituras.

Hoy tenemos escasa confianza en tales profecías; y quienes tienen confianza en ellas probablemente no quieren el comunismo. En cualquier caso, la cuestión de por qué medios se llegará es una, y la cuestión de a qué fin hay que tender, otra. Los caminos de la historia suelen ser bastante imprevisibles y aun muy desconcertantes. Puede que sea por una combinación de una larga serie de revoluciones y evoluciones, igual que lo fueron otras transiciones históricas (incluida la que va del feudalismo al capitalismo).

Por otra parte (si bien lo esencial de la tarea comunista no estriba en apuntalar con predicciones o explicaciones históricas la predicación política, sino justamente en la labor de propagación de ideas, proyectos, propuestas, y en impulsar acciones de protesta y de lucha para ir alcanzando la realización —aunque sea parcial— de tales propuestas), tampoco es verdad que quien no comparta el enfoque de la historia de Marx y Engels carece de motivo para tener una confianza fundada en el triunfo de la causa comunista, antes o después.

Unos cuantos decenios antes de que Marx y Engels elaborasen su particular teoría de la historia, varios pensadores ilustrados franceses (estamos entonces en las postrimerías de la Ilustración diociesca) habían propuesto sus concepciones sobre la perfectibilidad del ser humano y sugerido que ese proceso de perfeccionamiento —ese **progreso**— es un rasgo necesario de la historia humana.

Tales fueron los puntos de vista de Turgot y de Condorcet a fines del siglo XVIII (sin duda otros habían ya apuntado antes sugerencias así, entre ellos Leibniz en el siglo anterior, pero titubeantemente). Hegel toma ese enfoque y lo incorpora a su filosofía de la historia (aunque, según algunos, inconsecuentemente —lo cual no nos interesa aquí).

Marx y Engels no inventan, pues, la tesis del progreso necesario de la historia humana. Ellos se limitan a proponer un análisis explicativo de tal progreso y a sostener que las leyes subyacentes del mismo se encuentran en la región de la producción.

Sin embargo, uno puede, sin negar el progreso humano y aun sin abrigar ninguna duda sobre su existencia, ser escéptico acerca de si Marx y Engels encontraron realmente las leyes de ese progreso. Y es que, cualesquiera que sean los análisis detallados que haya que proponer, hay dos razones de peso para creer en el progreso:

(1<sup>a</sup>) Lo podemos constatar por experiencia (aunque esa constatación no arroja ningún resultado de necesidad, sino sólo uno de realidad efectiva): si comparamos dos períodos suficientemente largos de la historia humana y que no se solapen (digamos: dos decenios, dos siglos, dos milenios), podremos ver que, en el período más antiguo, la vida humana —en su conjunto— era más dura, más difícil, más rudimentaria, y eso en muchas facetas; por lo cual, cuenta habida de todo, es mejor vivir en el período posterior: entre ambos períodos median avances técnicos,

recursos nuevos, mejoras organizativas, pero también mejora ética, aunque sea todavía sólo «sobre el papel»: la crueldad desenfadada de la *Ilíada* de Homero o del Pentateuco bíblico (escritos hace cerca de tres milenios) era ya insoportable unos pocos siglos después, y eso llevaba a lecturas edulcorantes en sendas tradiciones (la griega y la hebraica); la proclamación (nominal) de la igualdad humana por los filósofos estoicos y por el cristianismo fue un importante paso adelante, que se alcanzó durante el tránsito del tercer al segundo milenio que nos precede; la Edad Media marca un avance moral (aunque también mayor hipocresía, claro) y de nuevo en el Renacimiento brotan y se difunden nuevas ideas hermosas de respeto a la dignidad del ser humano y de amor a la paz; y desde el Renacimiento para acá, el progreso moral parece ininterrumpido, aunque no sea rectilíneo ni rápido.

(2ª) Lo podemos explicar por la tendencia de toda especie animal (y el hombre no es sino una especie animal) a adaptarse al medio y así preservar y, hasta donde pueda, incrementar su vida. En nuestro caso, estamos dotados de una capacidad intelectual, inferencial (razón), que no es exclusiva nuestra (muchas especies de mamíferos la tienen, aunque en menor grado), pero que nuestra especie ha llevado a un nivel más alto y que juega un papel más vital e importante para nosotros. Eso hace que, poco a poco, el ser humano actúe más inteligentemente, más racional o razonablemente. Cada una de esas mejoras en nuestra vida —sea técnica sea ética— significa una mayor racionalidad, un comportamiento más inteligente en aras del bien común de la especie.

Claro que ninguna de esas dos razones nos da una explicación satisfactoria de por qué tal avance técnico, organizativo o jurídico se ha producido en tal milenio, en tal siglo, en tal año, en tal día, y no medio millón de días antes o después. Los patrones del avance o progreso no son obvios, y hay que ir deduciéndolos, desentrañándolos de nuestra acumulación de conocimientos históricos, para ir averiguando, poco a poco, paso a paso, cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para este invento, para esta propuesta, para que el invento o la propuesta sean socialmente aceptados y prendan, cuajen, se materialicen.

El comunista puede perfectamente admitir que hay ciertas leyes de esa índole, sin saber cuáles sean exactamente, y tener razonable confianza en que la propuesta comunista a la que él se adhiere sea uno de esos «inventos» ético-organizativos que harán más racional la acción colectiva de nuestra especie —mejor orientada al logro del mayor bienestar común.

Y, ya para terminar, tampoco es cierto que cualquier doctrina comunista que no comulgue con los esquemas del materialismo histórico está condenada a ver al proletariado como un mero beneficiario de la implementación eventual del comunismo, en lugar de verlo como un agente del proceso. En rigor, ese reproche de Marx y Engels no puede lanzarse seriamente contra todos los comunistas que los precedieron, y ellos mismos reconocieron que no era ése el caso de un Babeuf ni de la legión de pequeños líderes y militantes de las ligas comunistas de los años 1830-1848 (lo reconocieron, eso sí, casi a regañadientes y sin enfatizar los méritos de esos precursores). Es cierto que los doctrinarios socialreformistas, como Saint-Simon etc, no se dirigían al proletariado, pero en la tradición comunista de siglos anteriores tenemos, por lo menos, a Tomás Münzer y Gerard Winstanley que sí dirigieron su predicación a los sectores más pobres y los llamaron a la acción, incluso a la insurrección armada.



En rigor no ve uno por qué un comunismo ético no va a dirigirse a los proletarios. Otra cosa es que lo haga con la terminología propia del esquema del materialismo histórico (p.ej. considerándose a sí mismo como la vanguardia organizada de la clase proletaria, y a sus propias acciones y propuestas como las **DEL** proletariado, etc). Ni todos los proletarios adoptarán el comunismo ni lo harán sólo proletarios. Eso es tan obvio que ni siquiera un materialista histórico lo negará (más bien alegrará que no entra en conflicto con su punto de vista).

El ser humano actúa por una red complejísima de motivaciones. Están los sentimientos y están los intereses. Son varias las razones por las cuales un proletario tiene muchas más probabilidades de adherirse a la causa de la lucha por una sociedad más justa: no sólo es cuestión de intereses; también está en situación de tener unos sentimientos de repulsa, de ira por la injusticia padecida y por la que ve padecer a otros, de captación del sufrimiento humano; está menos condicionado por la afición a sus posesiones, por la obsesión de «lo suyo». Pero, claro, eso es estadístico. Hay individuos de posición social más acomodada que también experimentan esas sensaciones y se unen a la famélica legión; y hay proletarios que por diversos motivos se adhieren al desorden establecido.<sup>37</sup>

Nuestra tarea actual es la de pergeñar nuevas teorías que persigan ese objetivo de una sociedad justa —teorías que tengan en cuenta toda la experiencia acumulada en siglo y medio— y, por supuesto, difundirlas para tratar de que la sociedad humana tienda a su realización.

---

<sup>37</sup>. Desde luego, lo aquí dicho no excluye el hecho, bien real, de que el ser proletario es cuestión de grado, como casi todo.