



Marx. A 150 años del Manifiesto Comunista

*Jaime Nieto López**

Resumen

Este artículo pretende mostrar la actualidad del pensamiento de Marx, uno de los pensadores clásico y radicalmente crítico de la era capitalista, a través de una de sus obras más polémica, breve y vigorosa, escrita a mediados del siglo XIX con su amigo F. Engels: el Manifiesto Comunista. A partir de algunos de los pasajes centrales de esta obra, se quiere mostrar por qué Marx hace parte de la galería de los pensadores clásicos; destacando especialmente tres aspectos en los que esta dimensión clásica se expresa: su discurso acerca de la modernidad, su concepción de la política y, por último, su visión utópica. El artículo presenta de manera breve, cómo en cada uno de estos aspectos se nos revela un pensador que, al tiempo que nos brinda claves de interpretación de la modernidad, con una agudeza y vivacidad excepcionales, nos incita así mismo a desplegar la crítica más radical contra los fundamentos y las paradojas mismas que aquella encierra, a imaginar caminos y horizontes de futuro que le salven de sus contradicciones y la reconstruya sobre bases completamente diferentes.

Palabras clave: Marx, Manifiesto Comunista, modernidad.

* Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia. E-mail: nietolo@hotmail.com

Marx. 150 Years after the Communist Manifest

Abstract

This article attempts to demonstrate the present situation of Marxist thought. Marx one of the classical theorists, was radically critical of modernity as expressed in one of his more polemic, brief and vigorous works, written in the 19th Century together with his friend F. Engels: The Communist Manifest. Based on some of the central passages of this manuscript, we hope to show why Marx forms part of the classical thought gallery. In the case of Marx, we specially point out three aspects in which the classical dimension of his writings reveal his discourse in relation to modernity, his conception of politics, and his vision of utopia. The article briefly presents, as in the case of each one of these aspects, a philosopher who while offering us the keys to his interpretation of modernity, with exceptional clarity and liveliness, incites us to unfurl very radical criticism of the fundamental aspects and paradoxes involved in modernity, and makes us imagine future paths and horizons in which these contradictions can be avoided and reconstructed on a completely different basis.

Key words: Marx, The Communist Manifest, modernity.

Existen dos formas equívocas de abordar a Marx en la contemporaneidad. La primera, la manera religiosa, la de los "hijos devotos", la de aquellos para quienes la obra y el pensamiento de Marx han sido y son impasibles con el transcurrir histórico, inmutables, y, por consiguiente, eternamente vigentes. Esta es, sin duda, la manera dogmática de asumir a Marx. Y de matarlo, por supuesto.

Existe una segunda manera de asumir a Marx, la de los detractores de siempre, para quienes el pensamiento de Marx, en el mejor de los casos no significó más que otro de los muchos intentos frustrados por ofrecer una alternativa teórica y política al liberalismo y a la sociedad capitalista moderna. Alternativa condenada desde un comienzo al fracaso, pues, según estos mismos detractores las premisas teóricas y filosóficas en la que se funda no han correspondido en absoluto a la propia dinámica y naturaleza de la sociedad moderna. Se trata de una suerte de pensamiento espurio de los tiempos mo-

dernos. El colaso del socialismo real en su doble versión stalinista y socialdemócrata confirmaría el aserto.

Por mi parte, prefiero adoptar una lectura de la contemporaneidad de Marx y del **Manifiesto Comunista**, desde una perspectiva radicalmente opuesta. Propongo una lectura inspirada en el valor que le hemos de conceder a los clásicos y, por consiguiente, en lo que ellos representan realmente para las generaciones presentes y futuras. Se trata de una lectura quizás arriesgada y menos cómoda, pero más fructífera y plausible. Es esta la perspectiva, por ejemplo, que adopta Norberto Bobbio al abordar la estatura teórica e intelectual de Marx Weber, es decir, de Marx y de Weber.

Dice Bobbio, refiriéndose a Marx como pensador clásico: "Hace tiempo, a propósito de Max Weber, tuve oportunidad de decir que para ascender al cielo de los clásicos un pensador debe haber reunido las siguientes tres eminentes cualidades: debe ser considerado como un intérprete de la época en que vivió, de manera que no se pueda prescindir de su obra si se quiere conocer el 'espíritu de la época'; siempre debe ser actual, en el sentido de que cada generación sienta la necesidad de releerlo y al hacerlo brinde una nueva interpretación de él; y debe haber elaborado categorías generales de comprensión histórica que no se puedan menospreciar al interpretar una realidad incluso diferente de aquella de la que él derivó y a la que se aplicó" (Bobbio, 1996).

Quiero sostener que Marx, particularmente en su **Manifiesto Comunista**, reúne estas tres condiciones indicadas por Bobbio para ser considerado un verdadero clásico. En efecto, considero a Marx un pensador clásico y al Manifiesto como una de sus obras clásicas de historia, de política y de acción revolucionaria por excelencia. Parece demasiado para una obra que más que tratarse de un extenso y dispendioso volumen, es más bien un folleto y para algunos simplemente un panfleto. Sin embargo, en el sentido de la concisión literaria y al mismo tiempo de la profundidad que encierra, El Manifiesto no es nada diferente a **El Príncipe** de Nicolás Maquiavelo, un clásico del pensamiento político moderno.

Para los más optimistas, resultaría obvio afirmar que en muchos aspectos El Manifiesto de Marx y Engels es un texto clásico, yo quiero limitarme a subrayar solamente tres de estos aspectos fundamentales en los que, a mi juicio, se revela la clasicidad de esta obra y de su autor: en primer lugar, en su discurso acerca de la modernidad; en segundo lugar, en su concepción de la política; y por último, en su perspectiva utópica o la imagen de futuro de la humanidad en que se funda. Para ello me basaré en los capítulos I y II del Manifiesto: "Burgueses y Proletarios" y "Proletarios y Comunistas", respectivamente.

Al margen de lo que El Manifiesto plantea para cada uno de estos tres campos (modernidad, política y utopía), parece que nadie dudaría en reconocer la pertinencia de tales temas en la actualidad. Sin embargo, no es por la contemporaneidad de los problemas planteados que debemos preguntarnos, sino por la contemporaneidad misma del Manifiesto respecto de ellos. Las reflexiones que propongo intentan responder brevemente a este interrogante, asumiéndolas, además, como otra manera de responder por qué El Manifiesto hace de Marx un pensador clásico en el sentido indicado por Bobbio.

El Manifiesto: Modernidad, Utopía y Política

En su muy difundido y ahora poco evocado opúsculo **Las Tres Fuentes y las Tres Partes Integrantes del Marxismo**, Lenin presenta a Marx como hijo legítimo de la Ilustración y de la modernidad. De acuerdo con Lenin, el pensamiento de Marx surgió como la continuación directa e inmediata de las doctrinas de los más grandes representantes de la filosofía, la economía política y el socialismo. "El marxismo es el heredero legítimo de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés" (Lenin, 1980).

Esta aseveración de Lenin se revela exacta si repasamos la trayectoria intelectual y teórica de Marx, así como el continuo diálogo crítico que sostuvo a través de sus obras con los más brillantes pensadores de la Ilustración y de su tiempo, de quienes reconoció en múltiples ocasiones sus deudas intelectuales. Pero no es del legado intelectual de la modernidad, formativo del pensamiento de Marx, del que me gustaría hablar, sino de la experiencia misma de la modernidad según como nos la presenta Marx en El Manifiesto, de su dinámica y de su horizonte histórico, así como de la actualidad de su presentación. En otros términos, me interesa subrayar lo que a Marx le interesó subrayar de la modernidad: más que su discurso filosófico-cultural, su proceso histórico-concreto, esto es, la modernidad realmente existente bajo la forma de la sociedad burguesa.

Como es sabido, la modernidad instaura la idea de progreso como uno de sus preceptos fundamentales, entendiendo por tal un proceso incesante, permanente y continuo, cuyo horizonte se define en términos de perfectibilidad del ser humano, tanto en lo material como en lo moral y lo espiritual. Occidente, pero sobre todo Europa, propaga en todo el planeta la fe en el progreso. Las sociedades, separadas de sus tradiciones, ya no aclaraban su porvenir siguiendo las lecciones del pasado sino marchando hacia un futuro que se prometía lleno de promesas. La fe moderna en el progreso y en el futuro se difundió por toda la tierra (Morin, 1993).

En cuanto a la perfección material de la vida humana, el proyecto de la modernidad postula el dominio progresivo y sistemático del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, por medio de la industria como expresión conjugada de los desarrollos de la ciencia y de la técnica. Estas últimas se han de constituir en el principal factor de desarrollo de las fuerzas productivas y por consiguiente del desarrollo material de los hombres. Son, en definitiva, el motor del progreso material.

Según la literatura convencional contemporánea, la modernidad realmente existente corresponde a una dimensión específica de la modernidad, esto es, a la *modernización* de las sociedades occidentales realizada bajo la dinámica y los imperativos económicos, tecnológicos y científicos del sistema capitalista de producción. A modo de inventario, puede decirse que la experiencia de la modernización capitalista ha revelado ser hasta ahora la única forma de modernización prevaleciente.

¿Tuvo y tiene algo que decir **El Manifiesto Comunista** al respecto? La respuesta es sí y a mi juicio con suficiencia. En efecto, es quizás sobre este aspecto de la sociedad moderna sobre el cual se revela con la mayor crudeza, claridad y perspectiva visionaria lo clásico y lo contemporáneo de Marx.

Si reparamos en El Manifiesto, nos daremos cuenta que la temática aparece desarrollada en una o dos páginas brillantes e intensas de "Burgueses y Proletarios", páginas escritas, conforme a la descripción de Marchal Berman, de manera inusitada, exuberante, dramática, apocalíptica y futurista (Berman, 1991). Lo sorprendente de estas páginas del Manifiesto, dice Berman, es que Marx parece no haber venido a enterrar a la burguesía, sino a alabarla. Escribe un elogio apasionado, entusiasta, a menudo lírico de las obras, ideas y logros de la burguesía. De hecho en estas páginas consigue alabar a la burguesía con más profundidad y fuerza de lo que sus miembros supieran jamás alabarse (Berman, 1991). Por supuesto, tales alabanzas de las hazañas burguesas se explican, desde la perspectiva de Marx, por el carácter revolucionario que en su momento, éste que describe El Manifiesto, tuvo la burguesía.

La descripción que dibuja El Manifiesto de la modernización es histórica y analítica al mismo tiempo, manteniendo un ritmo y un tono dinámicos, en la que su protagonista social y político es la burguesía. Histórica, por cuanto la modernización capitalista es el resultado de la concurrencia de factores sociales múltiples, principalmente de orden económico, tejidos y anudados en la sociedad feudal; se desarrolla, consolida y expande, según sus propias leyes y naturaleza; y al mismo tiempo es perecedera, esto es, sujeta a transformación revolucionaria y a salir de la escena.

Así, El Manifiesto empieza por mostrar cómo la sociedad burguesa irrumpe de las entrañas mismas de la sociedad feudal, la somete y la destru-

ye a través de una revolución permanente, incesante y expansiva de las fuerzas productivas, rasgando el velo tradicional de todos los ámbitos de la vida económica, social, cultural, religiosa y política. Un movimiento incesante, frenético e irreversible termina por coronar el dominio de la burguesía, un dominio cuyo punto de partida requirió del Estado-Nación para luego desbordarlo y, consiguientemente, colocar sus condiciones de producción y reproducción sobre una base mundial, a través del comercio, el colonialismo y los medios de comunicación. En esto último, Marx se anticipa visionariamente a las tendencias contemporáneas de la sociedad moderna tardo-capitalista. La burguesía se erige y se despliega como clase dominante sobre una base planetaria, global.

Por otra parte, El Manifiesto vaticina, según la propia naturaleza contradictoria y dialéctica del proceso de modernización capitalista, el colapso histórico de la sociedad burguesa. Sometida a sus propias crisis, producto del incesante cambio que ya no puede dominar; esto es, al ímpetu siempre dinámico de las fuerzas productivas que desata, que se desparraman incontrolables y que desbordan la forma burguesa de las relaciones sociales de producción; la burguesía termina sucumbiendo a sus propios inventos. Pero adviértase: tal colapsamiento sólo es posible, no necesario. Tal posibilidad se revela como cierta y real, a condición de que los sepultureros creados por ella misma, es decir, los proletarios, tomen conciencia de su visión y de su misión histórica y transformen su crisis, esto es, la crisis de la sociedad burguesa, en crisis revolucionaria.

Veamos cómo dibuja Marx aquel paisaje de la época de modernización burguesa:

La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas (...) La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra (...) La burguesía moderna, como vemos, es ya de por sí fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio (...) La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario (...) Ha sido ella la primera en demostrar lo que puede realizar la actividad humana; ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas, y ha realizado campañas muy distintas a las migraciones de los pueblos y a las cruzadas. La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación el antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera

condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continúa en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes. Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo. En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento y la autarquía de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal (...) Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros(...) En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza (...) ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?" (Marx y Engels, 1973).

Lo que no imaginó Marx es que 150 años después nos estaríamos haciendo exactamente la misma pregunta.

En todo caso, ¿resulta difícil reconocer aspectos importantes de nuestra contemporánea modernización tardo-capitalista en estas páginas memorables? Pasado y presente simultáneos rebosan nuestra mente cada vez que releemos estos pasajes intensos del Manifiesto. El paisaje épico que dibuja Marx tiene el mérito no sólo de describirnos procesos históricos verdaderamente revolucionarios, sino, además, el de mostrarnos el nuevo "espíritu de

la época" que la propia modernización burguesa fue creando y consolidando. Sin embargo, lo que a mi juicio más resalta de Marx en estos pasajes del Manifiesto es su visión futurista de la modernidad realmente existente, esto es, de su curso histórico subsiguiente. Visión que alcanza a cobrar actualidad por lo menos hasta el próximo milenio, mientras la humanidad continúe bajo los preceptos dominantes de las relaciones sociales capitalistas.

En particular, quisiera destacar dos aspectos de este futurismo del Manifiesto que hace de Marx un pensador contemporáneo. En primer lugar, la concepción dinámica de la modernización capitalista. Cuando Marx dice que la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales, está indicando al mismo tiempo una de las condiciones de existencia histórica de la sociedad burguesa y, también, una manera de seguir afirmándose en el tiempo futuro. Las maravillas tecnológicas de la tercera revolución industrial, basada en la informática, los nuevos materiales y las tecnologías de la comunicación, aplicadas a los procesos productivos, revelan de una manera espectacular e inimaginable para el propio Marx, el ímpetu revolucionario que aún conserva la burguesía desde el punto de vista de la modernización. La generación de Marx jamás podía sospechar que semejantes fuerzas productivas, encarnadas en la nueva base tecnológica sobre la cual descansa la actual fase de modernización capitalista, dormitasen en el seno del trabajo social. Sin embargo, si los componentes e intensidad del diagnóstico contemporáneo de esta dinámica de la modernización son diferentes al descrito por El Manifiesto, su precepto y su lógica siguen siendo exactos.

Esta visión futurista, insisto, es lo que hace de Marx un pensador moderno y contemporáneo. ¿No contradice acaso esta perspectiva histórica de la modernidad a aquella servida a la moda cultural de los tiempos contemporáneos bajo el rótulo postmoderno, según la cual experimentamos el vértigo y la fragilidad del presente, la incertidumbre del futuro y la banalidad del pasado?

En segundo lugar, quiero destacar la perspectiva visionaria acerca de la globalización de la sociedad moderna formulada por Marx, incluso antes de escribir **El Capital**. Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes. Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. En una palabra, se forja un mundo a su imagen y semejanza, etc. ¿Qué teórico contemporáneo de la globalización podría ignorar sensatamente estos trazos verdaderamente proféticos acerca del curso histórico de la dinámica mundial de la

modernización capitalista? Y todo ello, adviértase, pese a que aún en los tiempos de Marx no existían ni remotamente las poderosas transnacionales, los modernos medios masivos de comunicación y de transporte, ni las maravillas de la tercera revolución tecnológica.

Pero Marx no fue sólo un teórico de la modernidad. A mi juicio, fue su crítico más radical. En este sentido cabe nombrársele como un modernista, entendiéndolo por tal, según Jameson, la reacción cultural y artística a la modernidad y a la modernización, particularmente a esta última. Sin embargo, la crítica de Marx se distingue radicalmente de dos tipos de críticas presentes también en el siglo XIX y resurgidas con especial fuerza a finales del presente milenio bajo el discurso postmoderno en sus diferentes variantes. Por un lado, de la crítica neoconservadora postmoderna al estilo de Daniel Bell, que aboga por una recuperación casi romántica y religiosa del pasado; y por otro lado, de la crítica fatalista de cierto sabor nihilista, según la cual la humanidad está condenada a vivir en la "jaula de hierro" de la burocracia y de la racionalización capitalista, a la manera de Nietzsche, Weber y una vasta rueda de intelectuales desencantados con la modernidad.

El Manifiesto de Marx muestra la doble cara de Jano de la Modernidad: por un lado, el extraordinario desarrollo de las fuerzas productivas, pero, por el otro, el envilecimiento progresivo de la condición humana. Con el progreso material, encarnado en el extraordinario desarrollo de las fuerzas productivas, no vino también el progreso moral y emancipatorio de los hombres. Por el contrario, nuevas formas de opresión y de explotación, nuevas formas de esclavitud y nuevas cadenas, se impusieron contra la libertad, la igualdad y la solidaridad entre los hombres. La modernización capitalista significó progresivas y aberrantes formas de alienación, de cosificación de las relaciones interpersonales y formas inéditas de deshumanización de la humanidad. El frío cálculo de la ganancia y de la acumulación de capital se instituyó como principio rector, articulador y de sentido de las relaciones entre los hombres.

Esta crítica humanista y radical de Marx se anuncia en un pasaje temprano de "Burgueses y Proletarios", en el que, en un tono a la vez elogioso y crítico, esto es, irónico, da cuenta de la manera cómo la burguesía impone el nuevo imaginario socio-cultural de la época moderna.

Donde quiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus 'superiores naturales' las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel 'pago al contado'. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad

de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal (...) La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, los ha convertido en sus servidores asalariados. La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero (Marx y Engels, 1973).

La crítica de Marx es radical en el sentido más literal de la expresión, esto es, a la raíz de las contradicciones y de las posibilidades históricas de la modernización capitalista. Y es justamente, en el carácter de esta crítica en el que El Manifiesto funda, a mi juicio, una nueva utopía y un lugar para la política, entendiendo esta última como la posibilidad y la vía al mismo tiempo de realización de la utopía.

La utopía del Manifiesto, y en general del pensamiento de Marx, se diferencia de todas las anteriores formas del pensamiento utópico, desde Platón hasta Fourier, Owen, Saint Simon y Cabot, pasando por Campanella y Moro, en un punto sustancial: mientras todas las anteriores eran en diferentes modos y por diferentes consideraciones utopías irrealizables y por ello mismo imposibles (al principio o por principio, según la feliz expresión de Sánchez Vásquez), la de Marx, por el contrario, se postula como una utopía posible y realizable. Esta utopía de Marx, por supuesto, tiene nombre: se llama comunismo y a quienes militan o participan de ella se les llamó originariamente comunistas.

¿En qué se funda la idea de posibilidad y de realización de la utopía comunista según el propio **Manifiesto Comunista**? A mi juicio, en dos consideraciones fundamentales; justamente las mismas dos consideraciones que están ausentes en todos los proyectos utópicos premarxistas: en primer lugar, en una teoría de la historia y de la revolución social, y en segundo lugar, en una teoría del sujeto histórico revolucionario. En cuanto a lo primero, la teoría de la historia y de la revolución social, El Manifiesto establece el carácter temporal y transitorio de toda sociedad, incluida la propia sociedad burguesa (aún si hoy en tono jocoso, irónico y pesimista su dominio contemporáneo resista el lema: *¡Temblad burguesía que tus milenios están contados!*), tal temporalidad de las sociedades históricamente determinadas está asociada e imbricada así mismo al criterio de la revolución social, entendida en un sentido histórico-estructural, esto es, como el producto insalvable de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Así, el fundamento estructural de la revolución social sobre el que se erige la utopía comunista radica en esta contradicción infranqueable.

En cuanto a lo segundo, el sujeto histórico revolucionario, es un aspecto imprescindible de lo primero. Para Marx, no es suficiente que las fuerzas productivas entren en abierta contradicción con las relaciones sociales de producción vigentes para la ocurrencia de la revolución social. La transitoriedad de las sociedades y, por consiguiente, la posibilidad de que sean transformadas revolucionariamente, sólo es posible si en el seno mismo de la vieja sociedad aparece y se estructura, además, un nuevo sujeto histórico-social, llamado a desatar todo el cúmulo de contradicciones y conflictos encajados en la contradicción estructural entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Si no hay un dispositivo social y político que canalice en sentido revolucionario las contradicciones de la vieja sociedad, esta última se verá sumida en formas cada vez más generalizadas de barbarie y de crisis más profundas. Contra todos los contradictores de Marx en este punto, la perspectiva del Manifiesto es clara (no sé si convincente): sin sujeto revolucionario no hay transformación revolucionaria posible ni, por consiguiente, historia... digo utopía.

En síntesis, la utopía que postula El Manifiesto, entendida como la posibilidad y, al mismo tiempo, la deseabilidad de una sociedad mejor, fluye, por un lado, de una lectura acerca de las contradicciones estructurales de la propia modernización capitalista, y de otro lado, de la irrupción y constitución como clase revolucionaria de un nuevo sujeto histórico: el proletariado.

Hemos subrayado que El Manifiesto vaticina el colapso histórico de la sociedad burguesa, derivado de la propia naturaleza contradictoria y dialéctica del proceso de modernización capitalista.

Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto, tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros (...) La sociedad se encuentra súbitamente retrotraída a un estado de súbita barbarie: diríase que el hambre, que una guerra devastadora mundial la han privado de todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio parecen aniquilados. Y todo eso, ¿por qué? Por que la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya al régimen burgués de propiedad; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo; y cada vez que las fuerzas productivas salvan este obstáculo, precipitan en el desorden a toda la sociedad burguesa y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno (Marx y Engels, 1973).

Sin embargo, ¿es suficiente? Para algunos intérpretes de Marx lo es. Ellos ven en este pasaje del Manifiesto una concepción determinista histórica, estructuralista, economicista o tecnologista de la transformación revolucionaria moderna. Según estos mismos intérpretes la utopía comunista queda amarrada al creciente desarrollo de las fuerzas productivas, las que por sí mismas, en su despliegue incesante, darían al traste con la camisa de fuerza de las relaciones burguesas de producción.

Una lectura más cuidadosa, sin embargo, podría despejar los equívocos. En efecto, se pregunta Marx, ¿cómo vence esta crisis la burguesía? Y responde: "De una parte, con la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, con la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas" (Marx y Engels, 1973). Lo que aquí en este pasaje conciso muestra Marx es que crisis burguesa, entendida en el sentido indicado, esto es, como contradicción entre desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones sociales de producción burguesas, no conduce necesariamente a crisis revolucionaria o al colapso mismo de la sociedad burguesa. Lo que aquí cabe subrayar, por consiguiente, es que el colapso de la sociedad burguesa sólo aparece como posibilidad, y no como realidad necesaria e irreversible.

Tal transformación revolucionaria deviene en posibilidad realizable a condición de que entren en escena "los hombres que empujarán las armas que habrán de darle muerte a la burguesía: los obreros modernos, los proletarios". ¿Y cómo habrán de entrar en escena "los propios sepultureros de la burguesía"? Ante todo, a través de la política, es decir, a través de la organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político. Aquí se revela, como veremos enseguida, uno de los pasajes más ingeniosos del Manifiesto.

La política, y particularmente el poder político, según como aparece en El Manifiesto, es asumida por Marx en un doble sentido. Primero, como violencia organizada de una clase para la opresión de otra, esto es, la política es aquí asumida como conflicto y como dominio. Segundo, la política como voluntad concentrada para la creación o para la construcción social, esto es, la política asumida como la vía a través de la cual la utopía posible puede ser realizable. Este sentido específico de la política no aparece suficientemente planteado y desarrollado por Marx en El Manifiesto. Sin embargo, es este el sentido que de ella me interesa subrayar.

"La política es el lazo que permite conjugar el presente con el futuro, la realidad del ahora con el horizonte de futuro de la utopía". Aunque la expresión que va no es de Marx sino de Hugo Zemelman (1989) conserva, sin embargo, el mismo sentido del primero: como horizonte de futuro, la utopía

cumple la función de orientar la construcción de opciones, cometido propio del quehacer político. Y viceversa, agregaría yo: la política es la que permite acercar el horizonte de futuro propio de la utopía a la realidad del presente propio de la política. En otros términos, la política en relación con la utopía significa la posibilidad de una sociedad deseada. Y es esto, precisamente, lo que está en la base de la relación entre el proyecto utópico del Manifiesto y la necesidad de una acción política revolucionaria por parte del proletariado.

Sin embargo, ¿qué puede decirnos hoy esta relación entre utopía y política, en un clima intelectual convencionalmente postmoderno que se distingue justamente por lo contrario, esto es, por el pesimismo abrumador, el desencanto y la sensación de colapso de los así llamados metarrelatos y de cierre total de las utopías? Y si aceptáramos, pese a todo, la pertinencia de este lazo orgánico entre utopía y política, ¿cómo podría formularse de nuevo en la contemporaneidad? En un sentido más directo aún, ¿cómo explicar que la modernización de las fuerzas productivas sociales pueda todavía exhibir proezas espectaculares, inimaginables hace 30 o 40 años, bajo la forma de la sociedad burguesa sin romper su camisa de fuerza, pese a los altísimos costos sociales, económicos, culturales, políticos, humanos y ecológicos para la humanidad? ¿Es la modernización capitalista la única modernización posible?

Interrogantes difíciles, sin duda, para los cuales, a mi juicio, la relectura del Manifiesto sigue siendo profundamente reconfortante y polémica. Desde luego, no soy tan arriesgado como para intentar ofrecer respuestas. La experiencia histórica hasta ahora ha demostrado que la utopía comunista del Manifiesto ha sido irrealizada, aún si sigue siendo posible. Esta misma experiencia, por el contrario, parece más cercana a la predicción contraria formulada por el mismo Marx: en vez de la transformación revolucionaria de toda la sociedad, el hundimiento de las clases en pugna.

Hace 66 años un marxista posterior a Marx, explicaba esta predicción con una fórmula lapidaria: la crisis de la humanidad es, en síntesis, una crisis de dirección revolucionaria (Trotsky, 1973). Crisis de dirección revolucionaria entendida ante todo como crisis de la política para hacer posible la utopía. La superación de esta crisis en la contemporaneidad pasará, seguramente, por reconsiderar por lo menos dos aspectos fundamentales de la utopía del Manifiesto: por un lado, la ampliación del espectro mismo de la utopía comunista, y por el otro, la redefinición del propio sujeto de la acción política, esto es, del protagonista de la transformación revolucionaria. Pero esto es algo que, por supuesto, no tenemos por qué esperar del Manifiesto, es algo que deberán resolver las generaciones del próximo milenio.

Referencias bibliográficas

- BERMAN, M. (1991) **Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire. La experiencia de la modernidad**. Colombia: Siglo XXI.
- BOBBIO, N. (1996) "Marx, el Estado y los Clásicos" en: FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José. **Norberto Bobbio: el filósofo y la política (antología)**. México: Fondo de Cultura Económica.
- LENIN, V. I. (1980) **Tres Fuentes y Tres Partes Integrantes del Marxismo**. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- MARX, C. y ENGELS, F. (1973) **Manifiesto del Partido Comunista. Obras Escogidas**. Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.
- MORÍN, E. (1993) **Tierra-Patria**. Barcelona: Editorial Kairós.
- TROTSKY, L. **La Era de la Revolución Permanente (antología de escritos básicos)**. Obras de León Trotsky, Tomo 15. México, D. F.: Juan Pablo Editor.
- ZEMELMAN, H. (1989) **De la Historia a la Política. La experiencia de América Latina**. México: Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas.