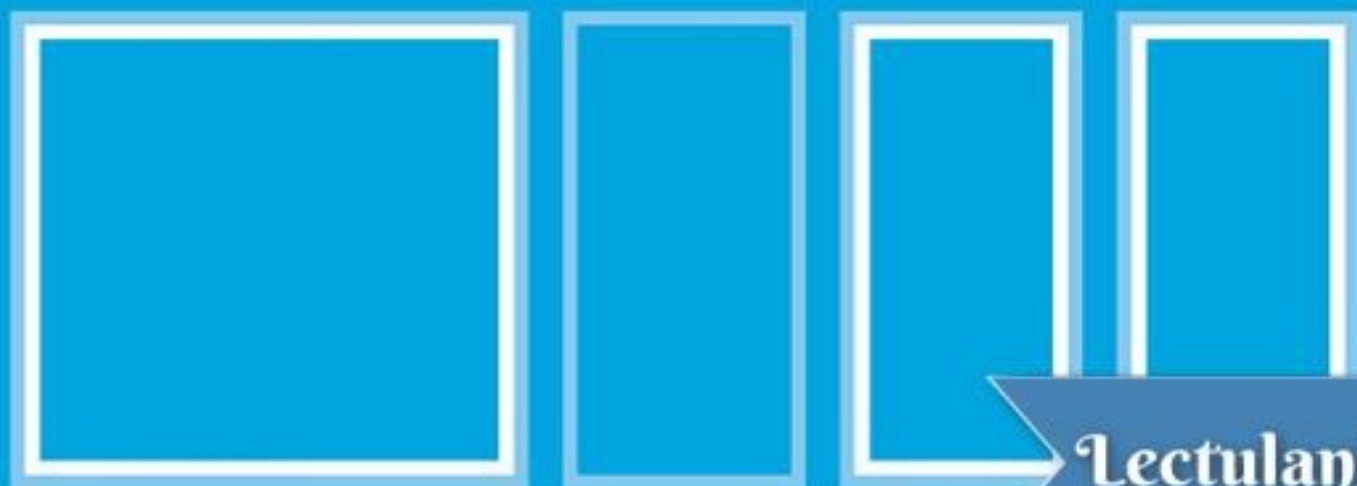


Antología

**KARL
MARX**

Selección e
introducción
de Horacio
Tarcus



Lectulandia

Una vez superado el clima de antimarxismo dominante en los años ochenta y noventa, el Marx del siglo **xxi** quedó liberado de la pesada hipoteca de ser el «padre» de los comunismos reales del siglo **xx**. De los escombros del Muro de Berlín surgió un Marx capaz de ofrecer claves válidas para entender el mundo globalizado por fuera de las interpretaciones canónicas de un partido o una ideología. Más cerca en el tiempo, el estallido financiero de 2008 nos recordó que su diagnóstico sobre la expansión del capitalismo, con sus crisis periódicas y su carga de miseria, exclusión y violencia sistémica, permanece vigente.

Esta *Antología*, cuya edición estuvo al cuidado de Horacio Tarcus, uno de los más reconocidos historiadores del pensamiento de las izquierdas, está destinada no a los especialistas sino a los estudiantes y lectores en general que buscan acercarse a la obra de Marx por primera vez. Y viene a salvar una ausencia, ya que textos emblemáticos como el *Manifiesto Comunista* o *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, entre otros, circulaban hasta hoy aislados, y las escasísimas antologías disponibles son tributarias de la ortodoxia soviética, ya superada. Este volumen reúne, en versiones completas y anotadas, los textos fundamentales de Karl Marx, esos que se han convertido en clásicos y en cita obligada dentro del amplio campo de las humanidades y las ciencias sociales. El orden de los escritos sigue un criterio cronológico, en un arco que va de 1843 a 1881, desde su ensayo *Sobre la cuestión judía*, pasando por los capítulos centrales de *El capital*, hasta su visión de los primeros movimientos revolucionarios en Rusia.

Con un estudio preliminar que funciona como excelente guía de lectura, al restituir el contexto imprescindible de cada escrito, explicar sus ejes conceptuales y señalar los debates que suscitó a lo largo del siglo **xx**, esta *Antología* demuestra que tiene sentido «volver a Marx» y dialogar con su obra, ya sea para descifrar nuestro presente o para alimentar la utopía de superarlo.

Lectulandia

Karl Marx

Antología

Selección e introducción de Horacio Tarcus

ePub r1.0

Titivillus 11.07.15

Título original: *Antología*
Karl Marx, 2015
Traducción: AA. VV.
Selección: Horacio Tarcus
Introducción: Horacio Tarcus
Diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Introducción

Leer a Marx en el siglo XXI

Horacio Tarcus

1. ¿POR QUÉ LEER A MARX EN EL SIGLO XXI?

Cuando en 1983 se cumplía el centenario de la muerte de Marx, Manuel Sacristán se preguntaba qué Marx se leería en el siglo XXI^[1]. La pregunta del filósofo catalán contiene dos presupuestos de enorme significación para nosotros.

El primero, que el clima de antimarxismo dominante en la década de 1980 (y que se extendió a los años posteriores al derrumbe de los «socialismos reales») era un fenómeno acotado; así, daba por sentado que Marx seguiría leyéndose en el siglo XXI. Tan sólo por la notable proliferación contemporánea de reediciones de su obra, comprobamos hoy que el de Sacristán fue un pronóstico certero.

Podemos añadir que el Marx del siglo XXI es un Marx liberado de la pesada hipoteca del siglo pasado, cuando se lo consideraba el responsable intelectual de los comunismos reales del siglo XX^[2]. El desprestigio de estos «ismos» nacidos en el siglo pasado, la desaparición de los centros de codificación y edición del «marxismo» (Moscú o Pekín), el descrédito de los manuales de «marxismo-leninismo» y de las interpretaciones canónicas que culminaban en el triunfo inexorable del comunismo, con sus líderes infalibles y sus Estados guía, arrastraron en un primer momento a Marx y su obra. Sin embargo, Marx volvió a emerger de entre los escombros del Muro de Berlín. No el mismo Marx, claro, sino el Marx del siglo XXI del que hablaba Sacristán: un Marx más secularizado, menos sujetado a las experiencias políticas y los sistemas ideológicos del siglo XX.

La narrativa dominante en los años ochenta —que sin más veía en el autor de *El capital* al padre de la criatura, considerando que de Marx a Stalin y al *gulag* no había más que una línea necesaria de desarrollo— se debilitó a fines de siglo. Las preguntas sobre el fracaso de los «socialismos reales» comenzaron a dirigirse a la obra del propio Marx, y aunque el filósofo de Tréveris no ofrecía, como en el pasado, una respuesta a cada interrogante, el siglo XX concluyó con la esperanza de «volver a Marx», de encarar un Marx «sin ismos»^[3]. Incluso admitiendo que su profecía acerca de la emancipación humana había fracasado, el mundo globalizado de comienzos del tercer milenio era asombrosamente parecido al descrito en el *Manifiesto*

Comunista^[4]. La nueva crisis mundial que estalló en 2008 vino a recordarnos que al menos el diagnóstico crítico de Marx sobre la dinámica de expansión del capitalismo, con sus crisis periódicas y con su carga de miseria, exclusión y violencia sistémica, permanece vigente. Las reediciones de *El capital* se reactivan entonces en todo el globo^[5], y el nuevo *best seller* en materia económica que muestra la relación entre aumento de la tasa de acumulación del capital y crecimiento de la desigualdad se titula justamente *El capital en el siglo XXI*^[6]. Así, aunque de otro modo, seguimos leyendo a Marx.

El segundo presupuesto de la pregunta de Sacristán sostiene que cada época histórica recompone el corpus de las obras legadas por un autor conforme lo aborda con renovados interrogantes. Ciertas obras, canónicas en un tiempo histórico, pasan en otro a un segundo o tercer plano, mientras que otras, laterales ayer, ocupan hoy el centro del canon de lectura.

Entonces, a la hora de organizar una antología de Karl Marx destinada no al especialista sino a todo aquel que quiera leerlo, nos enfrentamos al problema de escoger, no para lectores intemporales, sino para lectores de este siglo. Y de elegir entre obras de largo aliento y artículos periodísticos, conferencias, ensayos históricos y manifiestos junto a borradores y cartas privadas.

El criterio adoptado en esta selección no sigue los lineamientos de buena parte de los marxismos del siglo XX, que distinguían entre un «joven Marx» premarxista y uno «maduro», o que oponían un «Marx político» a uno «científico», un Marx de la ética y la subjetividad contrapuesto a uno estructural de las leyes objetivas de la historia. Tampoco distingue entre el Marx del «materialismo dialéctico» y el del «materialismo histórico». No es una antología temática, porque Marx no fue, estrictamente hablando, ni un filósofo, ni un economista, ni un historiador ni un organizador político. Y al mismo tiempo, en cierto sentido, fue todo eso. Por ello, la presente *Antología* procura ofrecer al lector contemporáneo una muestra de los diversos géneros discursivos abordados por Marx a lo largo de su vida así como de sus diversos perfiles: un autor capaz de desafiar los sistemas filosóficos de su tiempo, postular un nuevo lenguaje para la política, abordar el ensayo histórico-político y al mismo tiempo someter a crítica radical una ciencia emergente, la economía política.

La *Antología* se compone de trece textos de diferentes registros, escritos entre 1843 y 1881. Privilegiamos los textos preparados por el propio Marx para su publicación^[7]. Sólo en tres casos apelamos a manuscritos de publicación póstuma, ya que no existían versiones editadas que pudieran reemplazarlos. Este criterio vale sobre todo para el Marx tardío, que publicó muy poco durante sus últimos años pero siguió pensando y escribiendo. Sin la *Crítica al Programa de Gotha* y sin *El porvenir de la comuna rural rusa*, su itinerario político-intelectual habría quedado trunco. Por otra parte, todos los textos se deben a la pluma de Marx; incluso el *Manifiesto del Partido Comunista*, que apareció años después firmado en coautoría con Friedrich Engels, fue redactado por él. Se ofrecen en orden cronológico. En las líneas que

siguen, nos limitaremos a presentarlos al lector no especializado, ofreciendo un breve contexto de cada obra, una glosa sucinta y, finalmente, algunas indicaciones acerca de las lecturas que ha suscitado en el pensamiento contemporáneo. Antes que una introducción erudita, proponemos una guía que haga accesible y oriente la lectura, pero sobre todo que la estimule^[8].

2. TRADICIÓN ILUSTRADA Y HEGELIANISMO

Karl Heinrich Marx nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, una pequeña ciudad situada en el extremo occidental del reino de Prusia, cerca de las fronteras con Francia y con Bélgica^[9]. Su padre, el abogado Heinrich Marx, era descendiente de una familia de rabinos pero, imbuido del espíritu de la Ilustración propio de muchos profesionales e intelectuales de la región de Renania durante los años de la Revolución francesa y de las guerras napoleónicas, se había apartado de la religión paterna, educando a sus numerosos hijos en la lectura de Voltaire, Rousseau y Kant. Su hijo Karl, formado en el clima cultural del romanticismo alemán, redactó, mientras concluía sus estudios secundarios en el Friedrich-Wilhelm-Gymnasium, unas «Reflexiones de un joven al elegir profesión» en que afirmaba que el destino de un hombre no consistía en satisfacer su ambición de alcanzar una posición social brillante, sino en «servir al bien de la humanidad»^[10]. Karl Marx viajó a Bonn para seguir la carrera de Derecho, no sin antes comprometerse con la hermana de un compañero de estudios, Jenny von Westphalen, que sería la compañera de toda su vida. No conforme con los estudios de Derecho se trasladó a Berlín, epicentro de la vida intelectual alemana. En 1841 obtendría el título de doctor en filosofía con una tesis leída en Jena sobre los materialistas griegos Demócrito y Epicuro.

Entretanto, el actual territorio de Alemania estaba fragmentado en una serie de ducados, electorados, ciudades libres y reinos. La intelectualidad liberal local deploraba la ausencia de una burguesía potente y unificada, interesada en librar una lucha a fondo contra el absolutismo. Como planteaban los pensadores de la época, el único terreno en que Alemania era verdaderamente contemporánea de las grandes naciones modernas (la Inglaterra industrializada y la Francia nacida de la Revolución) era el filosófico. Pese a contar con una gran tradición filosófica, en la Prusia dominada por Federico Guillermo IV (que reina entre 1840 y 1861) impera un orden político y cultural asfixiante, donde son corrientes la censura, el control sobre la cátedra universitaria y las persecuciones políticas. Los disidentes más radicalizados emigran a Francia, Suiza o Inglaterra. Los jóvenes intelectuales descontentos con el régimen autoritario, clerical y premoderno —como rememoraba el viejo Engels en su

libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*— toman partido y discuten de política a través de la filosofía.

Entre los grupos de intelectuales contrarios al régimen prusiano se destaca un núcleo de jóvenes filósofos: Ludwig Feuerbach, David Strauss, Bruno y Edgar Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner y los jóvenes Karl Marx y Friedrich Engels. Se los conoce como el «Club de los Doctores» o los «jóvenes hegelianos»: mientras la llamada «derecha hegeliana» retomaba los temas más conservadores del sistema de Hegel, ellos buscaron desarrollar las tendencias críticas del maestro, pues entendían que, para evitar conflictos en la Universidad de Berlín, él se había cuidado de extraer todas las conclusiones políticas y antirreligiosas de un pensamiento filosófico radical y ateo. Así, el grupo se concentró en estudios de crítica bíblica y teológica, desde perspectivas antiabsolutistas en un arco político que iba desde posturas más liberales (como las de los hermanos Bauer) hasta perspectivas democráticas radicales, que llegan en algunos casos a aproximarse a cierto comunismo filosófico de carácter humanista (Feuerbach, Ruge, Hess, el joven Engels y el joven Marx^[11]).

3. SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA

A partir de 1816, un edicto del Estado prusiano excluyó a los judíos de las funciones públicas y los relegó a una posición subalterna (como «tolerados»). La llamada «cuestión judía» pasó a ser un tema agitado por la crítica antiabsolutista alemana. El propio padre de Marx debió convertirse al protestantismo al año siguiente. Como había sentenciado el poeta Heinrich Heine, para los judíos alemanes de entonces «el bautismo era el boleto de entrada en la cultura europea». No obstante, apoyados por la prensa liberal, los judíos no dejaron de reclamar la igualdad civil y política frente al Estado. Bruno Bauer, uno de los líderes de los jóvenes hegelianos, adoptó sobre el tema una postura peculiar. En *La cuestión judía* (1842) y en otros escritos señaló que en la Prusia de la época nadie podía emanciparse políticamente dado el carácter religioso del Estado. La emancipación política sólo podría nacer con la emergencia de un Estado no religioso, laico, moderno; esto es, un Estado abstracto (que hiciese abstracción de la religión privada de los hombres que lo integran). Entonces, concluía Bauer, mientras los judíos alemanes reclamaban la emancipación política sometiendo a crítica al Estado cristiano, se volvían ellos mismos susceptibles de crítica en tanto defensores de una religión particular. La paradoja planteada por Bauer era que el judío reclamaba del Estado cristiano que abandonase su prejuicio religioso, cuando él mismo no estaba dispuesto a liberarse del suyo propio: «Sólo como hombres pueden los judíos y los cristianos comenzar a considerarse y a tratarse mutuamente» como

iguales, y no en tanto judíos y cristianos. La emancipación política significará que cristianos y judíos abandonen sus esencias particulares, para transformarse en ciudadanos libres e iguales en el interior del Estado moderno^[12].

El ala más radicalizada de los «jóvenes hegelianos» no recibió con beneplácito el texto. En un intercambio epistolar con Ruge, Marx deploraba que Bauer no volviera el problema contra el gobierno prusiano^[13]. La respuesta de Marx se llamó *Sobre la cuestión judía*^[14]. La primera parte glosa de modo crítico la postura de su antiguo compañero de ideas:

Bauer exige, pues, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre en general abandone la religión en general, para ser emancipado como *ciudadano*. Y por otra parte, considera, consecuentemente, la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general.

Esto equivale a decir: que la Iglesia se separe del Estado (esto es, que la religión deje de ser una cuestión política, una cuestión de Estado) no significa, simplemente, que la religión pase a ser ahora «algo puramente *privado*». En los países donde se realizó la «emancipación política», como en los Estados Unidos, «la existencia *lozana y vital* de la religión» en la sociedad civil no contradice la existencia del Estado moderno abstracto. El hecho, sigue Marx, de que el Estado se emancipe de la religión (esto es, que sea laico, moderno: «abstracto», en la terminología hegeliana) no significa que el hombre (de la sociedad civil) se emancipe de la religión. El Estado puede ser «libre», mientras que la gran mayoría de los hombres de la sociedad civil sigue siendo religiosa.

Con la revolución burguesa (denominada aquí «emancipación política») el hombre se hace libre, pero mediante un rodeo: en lugar de proclamarse él mismo ateo, proclama ateo al Estado. Ahora bien, ya la crítica teológica de los jóvenes hegelianos había demostrado que la religión era un rodeo: el hombre sólo reconocía a los otros hombres como hermanos y como iguales por mediación de Dios. Ahora, en la modernidad, agrega Marx, el hombre reconoce a los otros como hermanos y como iguales sólo por mediación del Estado. El Estado moderno pasa a ser, en el terreno político, el mediador imaginario entre los hombres que Dios representaba en el terreno religioso.

Pero en la segunda parte Marx avanza un paso más, al cuestionar el fundamento teórico mismo de la emancipación política moderna: la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Si Bauer había pasado del terreno teológico al político, Marx lleva ahora el debate al terreno de lo social, de la sociedad civil, «base material» sobre la que descansan tanto lo político como lo teológico. Plantea: así como la emancipación política deja incólume la religión en la sociedad civil, otro tanto ocurre con la propiedad privada. Las revoluciones burguesas separaron Estado (la esfera de la ciudadanía) y sociedad civil, lo público de lo privado, la política de la

economía. El Estado —dice Marx— abolió la propiedad privada, en el sentido de que esta ya no es asunto del Estado moderno, ya no es un asunto político. En los Estados premodernos, el voto estaba atado a un censo de propietarios (voto censitario); según observa, en los Estados más avanzados, como en muchos de Norteamérica, «el Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad privada como *abolida* de un modo político, cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho al sufragio activo y pasivo». «Sin embargo» —agrega— «la anulación política de la propiedad privada no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone».

En otros términos: la religión o la propiedad privada no son ya asunto del Estado, sino de la sociedad civil. Todos los ciudadanos, a partir de las revoluciones burguesas, son declarados libres e iguales ante la ley, con abstracción de su religión, su propiedad, su educación, su ocupación o sus blasones. Sin embargo, la igualdad política de los ciudadanos frente al Estado, si bien es una conquista histórica en relación con el absolutismo (que desconocía dicha igualdad), no abolió las desigualdades sociales en la esfera de la sociedad civil: al contrario, el Estado moderno se funda sobre dichas desigualdades sociales («[las] presupone»). Ya no es uno religioso, sino —como se señaló previamente— uno general, abstracto, que aparece como el garante imparcial de todas las religiones particulares; ya no está vinculado a la propiedad privada (en el sentido de que la elección de los representantes ya no se realiza entre los propietarios), sino que aparece como el garante imparcial entre los distintos propietarios privados.

Así como el hombre del Estado cristiano llevaba una doble vida (una celestial y otra terrenal), el hombre moderno también está escindido entre la vida celestial que lleva, en tanto ciudadano, en la comunidad política estatal (donde todos los hombres son declarados libres e iguales); y otra terrenal en la sociedad civil, donde considera al otro instrumentalmente, como un medio para la realización de sus fines privados. De ahí concluye Marx que la emancipación política no es la auténtica emancipación humana: esta implica superar esta nueva escisión, que «el hombre individual recobre en sí al ciudadano abstracto»; si la revolución política significa, como planteaba Rousseau, que el hombre es despojado de sus «*sus fuerzas propias*, para darle otras que le son extrañas», la emancipación humana significa que el hombre es ahora capaz de organizarlas y por lo tanto de reconocerlas como propias. En un plano filosófico y no abiertamente político, Marx quiere ir más allá de la emancipación política (revolución burguesa), llevando el debate al plano de la «emancipación humana», donde cada hombre individual se reconoce como igual en los otros. En última instancia, el hombre ha devenido «ser genérico», no ya en el plano abstracto y celestial del Estado, sino en el plano terrenal de una sociedad que ha devenido Humanidad.

Esta obra —en que Marx traza por primera vez su programa de crítica de la política y del Estado— no formó parte de sus textos canónicos en el siglo xx. Por

ejemplo, nunca se integró en las numerosas ediciones de *Obras escogidas* o *Textos fundamentales* que realizaron los comunistas soviéticos. La identificación metafórica entre judaísmo y modernidad capitalista, si bien era corriente entre los jóvenes hegelianos, hiere la sensibilidad del lector contemporáneo y ha dado lugar a reiteradas acusaciones de antisemitismo a este nieto de un rabino^[15]. También ha generado polémica la crítica marxiana a los fundamentos teóricos de los Derechos del Hombre^[16]. Para Louis Althusser, formaba parte de la obra del «joven Marx», feuerbachiano y aún no marxista; para Lucio Colletti, en cambio, su crítica de la política y el Estado modernos —tributaria del pensamiento revolucionario y democrático de Rousseau— es concluyente, a tal punto que el Marx maduro poco deberá añadirle^[17]. En el último cuarto de siglo, *Sobre la cuestión judía* ha sido objeto de reediciones y revaluaciones, sobre todo como crítica radical de la representación política^[18].

4. CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

Marx redactó en París, entre noviembre de 1843 y enero de 1844, la «Introducción» a una crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, que dio a conocer en el mismo número de los *Anales Franco-Alemanes*, a continuación de *Sobre la cuestión judía*^[19]. Era una vuelta de tuerca sobre las tesis sostenidas en este último texto; gracias a ese giro Marx comienza a ir más allá de las categorías y el lenguaje del «comunismo filosófico» propio de los jóvenes hegelianos y elabora una primera formulación de su concepción materialista de la historia. Así, el hombre es considerado como ser social, el proletariado aparece por primera vez como sujeto de la revolución, la «emancipación política» es denominada «revolución burguesa» y la «emancipación humana» es concebida en los términos de una «revolución radical», con la cual se disuelven las clases sociales y desaparece la propiedad privada para permitir que el proletariado, todavía enajenado bajo el orden clasista de la propiedad, recupere su ser genérico y finalmente llegue a ser hombre. Apenas unos meses después, cuando tome contacto en París con las sociedades secretas de artesanos seguidores de Gracchus Babeuf, Marx denominará «revolución comunista» a la «emancipación humana»^[20]. El término «comunismo» no aparece todavía aquí, si bien el estilo incisivo de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* —evidente en sus metáforas, sus retruécanos, los aforismos que sintetizan una idea al cerrar cada párrafo, la tensión narrativa ascendente a lo largo de su

introducción, su nudo teórico y su desenlace— ya anuncia la prosa intensa y cautivante del *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848.

Recordemos que en *Sobre la cuestión judía* el joven Marx había señalado que por obra de la revolución burguesa el hombre se hacía libre, pero mediante un rodeo: en lugar de proclamarse libre él mismo, proclamaba libre al Estado. En verdad, Marx replica en el plano de la política la ya mencionada crítica teológica de Feuerbach y los jóvenes hegelianos. La humanidad se emancipaba mediante la religión, pero lo hacía valiéndose de un rodeo: el hombre reconocía a los otros como hermanos y como iguales sólo por mediación de un dios padre y creador. Marx entiende que esa crítica filosófica no debía limitarse a una de las formas de la alienación humana (la religiosa), sino que debía volverse contra la forma de enajenación dominante en la modernidad: la alienación política del hombre en el Estado moderno.

Una vez desenmascarada la forma sagrada que representaba la autoalienación del hombre, la primera tarea de la filosofía que se ponga al servicio de la historia consiste en desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política^[21].

A continuación, Marx se propone un diagnóstico y una prognosis de la situación alemana, a la zaga de su tradición filosófica: Alemania no había realizado su «revolución burguesa». Las diversas soluciones que se postulaban para superar ese atraso eran más ideales que reales. La escuela histórica del derecho [*historische Juristenschule*] terminaba por aducir como causa las tradiciones y costumbres locales, mientras que las teorías románticas, en lugar de buscar la libertad de Alemania en el futuro, se consolaban encontrándola en el pasado (por ejemplo, en la resistencia de las tribus germánicas al dominio romano). Por su parte, la escuela de los Bauer hacía de la *crítica* un fin en sí, cuando para Marx no debía ser otra cosa que un medio para impedir que los alemanes se resignaran (escuela histórica) o se ilusionaran (romanticismo «germánico»).

Los políticos liberales quieren superar el atraso en forma práctica, volviendo la espalda a la filosofía, cuando el único germen de vida sólo ha fructificado en la cabeza de los alemanes. Los filósofos de la *crítica*, por el contrario, quieren volver el pensamiento contra la realidad alemana sin advertir que aquel no es más que el complemento ideal de esta. Los políticos prácticos quieren superar la filosofía sin realizarla (en su estrechez de miras, buscan simplemente soslayarla, sin comprender que sin filosofía, sin teoría, no hay transformación práctica real, ya que ninguna transformación real es mera facticidad, sino realización de una teoría). Por su parte, los filósofos quieren realizar la filosofía sin superarla (esto es, sin exceder el plano especulativo, sin voluntad de traducirla al plano de las fuerzas sociales y políticas:

según Marx, hay necesidad de una «filosofía que se ponga al servicio de la historia»).

Contra los filósofos que no están dispuestos a exceder la filosofía, Marx afirma que «el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas»; al mismo tiempo, les recuerda a los políticos prácticos que «la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas»^[22]. No es otra la tradición alemana, cuyo gran aporte a la modernidad —el movimiento de la Reforma— había nacido en la cabeza de un fraile. Sin embargo, reconoce Marx, «no basta que el pensamiento procure acercarse a su realización; también la realidad debe tratar de acercarse al pensamiento»^[23]. No es suficiente que la filosofía aspire a excederse buscando el sujeto de la transformación revolucionaria; es necesario que a la vez un sujeto potencial de la transformación revolucionaria necesite la filosofía: por su intermedio, podrá alcanzar su propia conciencia, la conciencia de su misión histórica.

¿Qué clase de la sociedad alemana puede no sólo sacar a Alemania de su atraso feudal, al efectuar la «revolución burguesa» que conocieron países como Inglaterra y Francia, sino también ir más allá de una mera «revolución política», una revolución parcial «en que una fracción de la sociedad burguesa se emancipa» y «emancipa a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esa clase, que posea o pueda procurarse oportunamente dinero y cultura, por ejemplo»^[24]? Desde luego, según responde Marx su propia pregunta, ninguna clase de la sociedad burguesa podría cumplir ese papel.

Se vuelve necesario encontrar en Alemania una clase que, como el tercer estado francés, pueda reclamar a la sociedad toda «*No soy nada y debería serlo todo*»; una clase que no esté atada al orden social con una cadena parcial sino con «cadenas radicales». Una clase social excluida del orden social y cuya inclusión implicaría poner en cuestión el orden mismo. Una clase que no padece una injusticia particular sino la injusticia misma, y cuya emancipación no entrañaría la reforma de tales o cuales consecuencias, sino la subversión de las condiciones sociales y políticas de Alemania. La «revolución humana» sólo puede ser llevada a cabo por aquella clase que «es la completa pérdida del hombre y que por lo tanto sólo puede conquistarse a sí misma al volver a conquistarse de nuevo completamente el hombre». En suma, esta clase que al emanciparse emancipa a las otras clases sojuzgadas de la sociedad «es el proletariado»^[25].

Marx concluye su ensayo con una nueva paradoja: el necesario carácter unitario y complementario entre la cumbre, el orgullo de la cultura alemana, su filosofía, y ese orden social negado, excluido de la sociedad alemana, el proletariado:

Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales. Apenas la luz del pensamiento penetre a fondo en este ingenuo terreno popular, se cumplirá la emancipación del alemán en hombre^[26].

A pesar de su exclusión del corpus marxiano estipulado por el comunismo soviético, este escrito conoció diversas ediciones y atrajo la atención de numerosos intérpretes. Si bien la crítica de la religión no es su objeto, sino apenas un punto de partida que superar, el aforismo que hace de la religión «el opio del pueblo», esto es, un narcótico para mitigar los dolores y evadir las miserias del presente, ha desatado innumerables controversias. Marx consideraba a la religión como una forma residual de la autoalienación humana, sin reservar a su crítica un lugar primordial (como sí hicieron sus contemporáneos, los librepensadores^[27]). Sus herederos inmediatos en la Segunda Internacional y en la Tercera concedieron cierta importancia a las campañas por un socialismo o un comunismo ateos, aunque en el siglo xx un marxista crítico como Ernst Bloch pudo postular el papel revolucionario de la religión en la rebelión de los campesinos alemanes del siglo xviii, en tanto que su contemporáneo Walter Benjamin llegó a concebir la revolución contemporánea en términos de esperanza mesiánica^[28].

Desde Nikolái Berdiaev, diversos autores, sobre todo cristianos, pusieron varios reparos a la crítica marxiana de la religión, señalando simultáneamente al socialismo o al comunismo como religiones laicas^[29]. Simone Weil consideró al marxismo «una religión en el más puro sentido de la palabra», y Raymond Aron replicó el aforismo de Marx postulándolo «el opio de los intelectuales»^[30]. Sin embargo, muchas vertientes de la izquierda, como las representadas por Georges Sorel o el peruano José Carlos Mariátegui, concibieron el socialismo como un mito colectivo, cohesivo y movilizador antes que como una ciencia, y la revolución como una «fuerza religiosa»^[31]. El texto juvenil de Marx estuvo en el centro de las controversias dentro del diálogo entre marxistas y católicos desplegado en la década de 1960^[32], y fue también muy discutido en América Latina en las décadas siguientes a partir de los postulados de la Teología de la Liberación^[33].

La tesis marxiana esbozada en este ensayo —que el desarrollo del capitalismo en Europa Occidental ofrecía a la atrasada Alemania no tanto la perspectiva de una revolución burguesa como la de una revolución proletaria— fue leída por los seguidores de Trotsky como un «esbozo de la teoría de la *revolución permanente*»^[34]. La filósofa Agnes Heller propuso otra perspectiva original para abordar este texto. Partiendo de la afirmación de Marx según la cual una «revolución radical sólo puede ser la revolución de las necesidades radicales»^[35], la disidente húngara postulaba que el comunismo no podía concebirse como un sistema que se limitaba a satisfacer las necesidades naturales y sociales básicas insatisfechas bajo el capitalismo (alimentación, vivienda, trabajo, educación). El comunismo era un orden que vendría a estimular y a satisfacer nuevas «necesidades radicales»: estas no eran de índole cuantitativa ni instrumental, ni estaban vinculadas a afán alguno de posesión, sino que entrañaban la aspiración humana de realizarse como comunidad. Al satisfacerlas, hombres y mujeres se asocian libremente y deciden su destino colectivamente, sin

recaer en nuevas formas de subordinación y jerarquización^[36].

Algunos autores, como André Gorz, han señalado que Marx concibió su teoría de la revolución en el universo del «comunismo filosófico», de modo que el proletariado de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* es «filosófico» antes que un histórico. ¿Por qué Marx —se pregunta Gorz— es capaz de saber lo que el proletariado es, cuando, de este ser, los proletarios mismos no tienen más que una conciencia incierta y mistificada? Según el autor de *Adiós al proletariado*, esta asignación del carácter esencialmente revolucionario del proletariado reside en la base de las derivas vanguardistas, voluntaristas y sustituidas^[37] del marxismo contemporáneo^[38]. El belga Ernest Mandel, por su parte, ha enfatizado que el carácter revolucionario del proletariado está definido en los textos de madurez de Marx (como los *Grundrisse* o *El capital*) por el lugar central que adquiere como clase productora por excelencia dentro del proceso de socialización de la producción. El proletariado moderno es revolucionario por sus cualidades positivas (su centralidad, su potencial productivo, su poder transformador) antes que por las negativas (su condición de clase excluida, alienada, o de no clase^[39]).

Este texto marca la transición entre las obras de juventud y las de madurez, dado que Marx aparece aún atrapado dentro del dualismo característico de los jóvenes hegelianos: teoría/práctica, espíritu/materia, activo/pasivo, conciencia/masa, cabeza/cuerpo, filósofo/pueblo, propio de esta corriente. La proposición según la cual la revolución estaría a la orden del día no bien la conciencia (el elemento activo) «penetre en ese ingenuo terreno popular» (el elemento pasivo) será desarrollada medio siglo después por el joven Lenin en su teoría del partido. Sin embargo, apenas un año después de enunciada, Marx abandonará esta teoría de la exterioridad de la conciencia que tan buena fortuna alcanzó en los comunismos del siglo xx, cuando se proponga exceder el dualismo teoría/práctica en su formulación de la *teoría de la praxis*^[40].

5. TESIS SOBRE FEUERBACH

Fue en París, en el Café de la Régence, donde el 28 de agosto de 1844 se produjo el encuentro histórico entre Marx y Friedrich Engels (1820-1895). Marx había publicado en los *Anales Franco-Alemanes* un artículo de Engels que siempre tuvo en gran estima: «Esbozo de crítica de la economía política». Por su parte, Engels —joven hegeliano alemán que vivía en Manchester administrando la hilandería de su padre— estaba interesado en los artículos de Marx incluidos en esa misma revista, y le presentó el plan de su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. El

proletariado filosófico concebido hasta entonces por Marx en esos escritos encontraba en el libro de Engels una carnadura histórica. De ese encuentro data su acuerdo filosófico-político y su amistad de toda la vida. Pero en enero de 1845 Marx es expulsado de Francia a petición del gobierno prusiano. Se instaló con su familia en Bruselas, adonde Engels no tardó en llegar. El propio Marx relató el encuentro y el trabajo común que le siguió:

Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas (en los *Anales Franco-Alemanes*) había llegado por distinto camino (véase su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*) al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos elaborar en común la contraposición de nuestro punto de vista con el punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana. El manuscrito —dos gruesos volúmenes in 8.º— ya hacía mucho tiempo que había llegado a su sitio de publicación en Westfalia, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de eso, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas, ya había sido logrado^[41].

El manuscrito, donde Marx y Engels desarrollaron su concepción materialista de la historia, sólo iba a publicarse en forma íntegra en 1932, con el título *La Ideología Alemana*.

Después de la muerte de Marx en 1883, Engels revisó su cuaderno de notas de los años 1845-1847 y encontró, bajo el título de «Ad Feuerbach», once breves notas de crítica filosófica redactadas entre mayo y junio de 1845. Las publicó con ligeras modificaciones como apéndice a su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888) y las tituló «Tesis sobre Feuerbach», presentándolas como «el primer documento en que se expone el núcleo genial de la nueva visión del mundo»^[42].

Redactadas por Marx en forma aforística, suponen una enorme complejidad, que dio lugar a innumerables interpretaciones^[43]. Lucien Goldmann las calificó como «uno de los principales puntos de inflexión del pensamiento occidental», al igual que el *Discurso del método*, la *Crítica de la Razón Pura* y la *Fenomenología del Espíritu*. Michael Löwy trazó un parangón entre estas tesis y las «Tesis sobre el concepto de historia» de Walter Benjamin, escritas un siglo después^[44].

Sin embargo, a menudo fueron objeto de una lectura en clave practicista, al extraerse del conjunto la célebre tesis XI: «Los filósofos no han hecho más que

interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*». Una primera lectura parece llevarnos a entender que Marx cuestiona la interpretación como mera especulación improductiva y en cambio incita a la acción transformadora, revolucionaria^[45]. Sin embargo, otras de las tesis están en explícita contradicción con la lectura practicista, ya que se refieren positivamente al trabajo de interpretación. Incluso la tesis IV plantea que «lo primero que hay que hacer es comprender» el mundo «en su contradicción y luego revolucionar[lo] prácticamente», y la VIII sostiene que la solución al problema debe buscarse «en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica»^[46]. La perspectiva vulgar reintroduce el dualismo entre objeto y sujeto, y entre teoría y práctica, que es justo lo que vienen a cuestionar las tesis en conjunto.

Marx busca superar dialécticamente la perspectiva materialista (cambio de la conciencia por las circunstancias) y la idealista (producción de las circunstancias objetivas por la conciencia subjetiva) con el concepto de *praxis humana*, gracias al cual concibe lo objetivo (el mundo real, sensorial, social) como subjetividad, producto de la actividad humana; simultáneamente, concibe la propia subjetividad, la acción humana, como un proceso objetivo, histórico. La realidad humana, social, es desesencializada, concebida en su carácter relacional («conjunto de relaciones sociales»). En la *praxis humana* transformadora, «revolucionaria», coinciden (tesis III) el «cambio de las circunstancias» y el cambio de la conciencia humana: sólo desde su perspectiva se disuelven las formas reificadas de lo social en tanto mera Objetividad (que determina a los sujetos) o pura Subjetividad (la conciencia en tanto productora de lo real).

Así, la crítica de la tesis XI no está dirigida contra la teoría, contra la interpretación, sino —en sentido diametralmente opuesto— contra una concepción vulgar que la entiende como mera contemplación exterior del sujeto cognoscente. La secular oposición filosófica entre conocer y hacer, entre objeto y sujeto, entre teoría y práctica se resuelve en la *praxis humana*, «revolucionaria» (las comillas son de Marx). El proletariado es objeto, producto de la historia humana, pero capaz de devenir sujeto, actor revolucionario de la historia. Su propia emancipación supone la emancipación de la humanidad. En cuanto negación de lo humano, su emancipación no puede ser parcial, debe ser una emancipación *humana*, radical, total, esto es: una recuperación de la humanidad enajenada^[47].

Lo que Marx reprocha a la filosofía de Feuerbach y a los jóvenes hegelianos en general es su incapacidad de exceder el conocimiento especulativo, de comprender que es en la *praxis* revolucionaria del proletariado que se sintetizan conocimiento y acción, teoría y práctica, sujeto y objeto. Por ende, esta *praxis humana* no es mera práctica; tampoco una interpretación teórica «ligada» a una práctica, o «acompañada» por una práctica, sino la actividad humana total, «crítico-práctica» a la vez, en la cual la teoría ya es *praxis* revolucionaria y la práctica está cargada de significación

teórica^[48].

Tal centralidad teórica reviste esta categoría en el pensamiento de Marx que Antonio Gramsci, siguiendo a Antonio Labriola, utilizaba la expresión «filosofía de la praxis» como sinónimo de marxismo^[49].

6. EL MANIFIESTO COMUNISTA

Marx aceptó la invitación de Engels para realizar un viaje conjunto a Inglaterra en el verano de 1845. Allí su amigo le presentó algunas figuras del movimiento cartista, así como de la Liga de los Justos, una asociación de emigrados alemanes de orientación jacobino-comunista reagrupados en Londres y París^[50]. En febrero de 1846 los dos amigos crearon en Bruselas, con el concurso de otros emigrados alemanes, el Comité de Correspondencia Comunista, que regularizó los intercambios con la secciones de la Liga de los Justos y libró una batalla teórica contra las diversas formas de socialismo y comunismo entonces imperantes (Weitling, Grün, Proudhon, etc.). A principios de febrero de 1847 llegó a Bruselas el relojero Joseph Moll, enviado desde Londres por la Liga de los Justos para proponer a Marx y Engels su afiliación. Ambos amigos provocaron una verdadera revolución copernicana en ese grupo: ya en su primer Congreso, realizado en el verano de 1847 con participación de Engels, fue rebautizado como Liga de los Comunistas. Su antiguo lema, «Todos los hombres son hermanos», fue reemplazado por «¡Proletarios de todos los países, uníos!». A partir de una agrupación conspirativa y semisecreta, Marx y Engels promovieron una organización política pública, con una estructura interna democrática, organizada desde abajo hacia arriba. El Congreso resolvió lanzar una publicación (*Revista Comunista*), adoptar un estatuto y dar a conocer una profesión de fe^[51]. En su segundo Congreso, celebrado en noviembre de ese mismo año, se encomendó a Marx la redacción de dicho programa^[52].

Marx escribió el *Manifiesto del Partido Comunista* en Bruselas, entre diciembre de 1847 y enero de 1848. Tuvo a la vista los borradores de los «Principios del Comunismo» que a tal efecto le había enviado Engels, pero desestimó la forma de preguntas y respuestas, característica de un catecismo, y adoptó en cambio una moderna, precisamente la del manifiesto. El texto apareció como folleto en Londres a finales de febrero de 1848, con el título de *Manifest der kommunistischen Partei* sin mención de sus autores. Se sumió en la borrasca de las revoluciones europeas de 1848 y de la contrarrevolución que le siguió, y fue prácticamente olvidado, incluso por sus autores, durante un cuarto de siglo. Sólo a partir de la edición alemana de 1872 aparecieron en portada los nombres de Marx y Engels y se abrevió su título

como *Manifiesto Comunista*.

Desde entonces se irradió por todo el globo y se tradujo a todas las lenguas. Allí donde se fundaba un Partido Socialista —y, años más tarde, un Partido Comunista—, se lanzaba una nueva edición del *Manifiesto*, tanto que el historiador británico Eric Hobsbawm tomó las sucesivas ediciones como un índice de la difusión del marxismo en el mundo^[53].

Con todo, su irradiación excedió con mucho la esfera del movimiento obrero y las izquierdas. Como vino a recordárnoslo Marshall Berman, el *Manifiesto Comunista* es uno de los textos fundacionales de la modernidad^[54]. Todavía hoy, un siglo y medio después de su aparición, nuestro lenguaje político y hasta nuestra imaginación histórica siguen siendo tributarios de sus vigorosos conceptos y sus imágenes poderosas: el fantasma del comunismo que recorre el mundo, la historia de la sociedad humana como lucha de clases, un mundo crecientemente globalizado por una expansión irrefrenable del capital que ahoga el fervor religioso y el sentimiento caballeresco en «las heladas aguas del cálculo egoísta»; una burguesía mundial que, como un mago incapaz de controlar las potencias infernales que desencadenan sus conjuros, no puede existir sin revolucionar incesantemente los medios de producción; un capitalismo que en su expansión sólo aplaza una crisis final resultante de la contradicción insalvable entre el crecimiento de las fuerzas productivas y el estrecho marco de sus relaciones de producción y de propiedad, y, por último, un proletariado internacional como sujeto de la emancipación humana.

Aún hoy pensamos la política, si no la historia, con términos idénticos o derivados de los que el *Manifiesto* acuñó, o al menos puso en circulación, tales como modo de producción, capitalismo, clases sociales, lucha de clases, crisis económica, crisis política, dominación, explotación, lucha económica, lucha política, socialismo utópico, socialismo científico, reforma, revolución... La célebre invocación del final —«¡Proletarios de todos los países, uníos!»— ha sido una de las ideas-fuerza más resonantes de la era contemporánea, presente en todas y cada una de las grandes gestas de solidaridad internacional de este último siglo y medio. Incluso un historiador liberal de las ideas como Isaiah Berlin reconoció su rol histórico:

El *Manifiesto* es el más grande de todos los folletos socialistas. Ningún otro movimiento moderno ni ninguna otra causa moderna puede pretender haber producido algo que le sea comparable en elocuencia o fuerza. Se trata de un documento de prodigioso vigor dramático; su forma es la de un edificio de intrépidas y sorprendentes generalizaciones históricas que rematan en la denuncia del orden existente, en nombre de las vengadoras fuerzas del futuro^[55].

Millones de personas, en todos los rincones del mundo, se incorporaron al socialismo a través de esas páginas vibrantes. El pequeño volumen comenzó a crecer desde sus

veintitrés páginas iniciales, pues cada traductor solicitaba un nuevo prólogo a sus autores. Marx y Engels aprovecharon cada ocasión para hacer rectificaciones, aclaraciones o actualizaciones, pero no se sintieron autorizados a modificar su texto. A partir de la edición de 1913 de Eduard Bernstein, muchas otras añadieron como apéndice el manuscrito inédito de Engels que tomó como base Marx, los «Principios del comunismo». Antonio Labriola, el introductor del marxismo en Italia, publicó en 1895 la primera evaluación de largo aliento: «En memoria del *Manifiesto Comunista*». Franz Mehring, heterodoxo biógrafo de Marx, mostró lo apresurado de sus profecías: la marcha del mundo «fue mucho más lenta que la prevista por sus autores», y el sistema capitalista que ellos describieron en 1848 tenía un grado de desarrollo que «apenas si ha llegado a alcanzar hoy» (el «hoy» de 1918). David Riazánov, el fundador del Instituto Marx-Engels de Moscú, preparó en las postrimerías de la Revolución de Octubre una edición crítica del *Manifiesto*, con abundantes notas y apéndices documentales^[56].

El auge de la cultura marxista de las décadas de 1960 y 1970 fue acompañado por nuevas, incontables, reediciones del *Manifiesto*. Pero de los años ochenta a esta parte, con la hegemonía de la ideología neoconservadora y la consiguiente devaluación del marxismo, este texto llegó a convertirse en blanco de la crítica, una suerte de concentrado de esquematismo en el análisis de la sociedad, reduccionismo económico y jacobinismo político. En ese contexto hostil, Marshall Berman reveló en el *Manifiesto* «el sello distintivo de la imaginación modernista» y tomó como título de su libro una de las frases de Marx que mejor expresa la experiencia intensa y vertiginosa de la modernidad: «Todo lo sólido se desvanece en el aire»^[57]. Una década después, se produjo una nueva recuperación del *Manifiesto*; esta vez, desde fuera del campo socialista: Jacques Derrida, el filósofo de la deconstrucción, quiso ver cómo en la tantas veces proclamada muerte de Marx sobrevolaba la presencia de su espectro:

Al releer el *Manifiesto* y algunas otras grandes obras de Marx, me he percatado de que, dentro de la tradición filosófica, conozco pocos textos, quizá ninguno, cuya lección parezca más urgente hoy^[58].

7. EL DIECIOCHO BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE

Las revoluciones republicanas y democráticas que se expandieron en 1848 por Europa occidental, sacudiendo el poder de las monarquías de la Santa Alianza,

concluyeron en el lapso de dos o tres años con graves derrotas del movimiento popular. Europa ya no sería la misma después de la «Primavera de los Pueblos»; pero en 1852 el ciclo revolucionario se había cerrado con una reafirmación del orden imperial. Alentado por la propagación de la revolución, Marx había retornado a Alemania en 1848. Desde la ciudad de Colonia editó un periódico, la *Nueva Gaceta Renana* [*Neue Rheinische Zeitung*] y participó en el ala democrático-radical del movimiento republicano. Pero cuando el rey de Prusia retomó el control de la situación, clausuró la publicación y lo expulsó del país. En mayo de 1849, Marx se trasladó con Jenny y sus tres hijos pequeños a Londres, que sería su ciudad de residencia hasta sus últimos días. Su esposa debió empeñar las joyas de su dote para poder costear el viaje, y una vez en Londres fue vendiendo la vajilla de plata en el montepío.

Las revoluciones europeas de 1848 constituyeron un acontecimiento extraordinario que puso a prueba la primera formulación de la concepción materialista de la historia elaborada por Marx y Engels desde 1843. Parecían confirmarla la crisis económica que precedió en un año al estallido revolucionario así como su transformación en crisis política. También la expansión europea del conflicto era congruente con la tesis de la expansión capitalista y con el llamamiento a una organización de los trabajadores que excediera las fronteras nacionales. La teoría de las clases en lucha demostraba ser una herramienta teórica imprescindible para explicar los acontecimientos de la coyuntura crítica del período 1848-1852; y la aparición del proletariado como clase independiente, levantando su programa de República social más allá de los límites de la República liberal preconizada por la burguesía, parecía ratificar la profecía del *Manifiesto*.

Sin embargo, acontecimientos impensados antes de 1848 obligaban a Marx a reformular su modelo teórico. El nacionalismo emergente en las revoluciones populares se convirtió en un punto ciego para la perspectiva del *Manifiesto* que sostenía que «los obreros no tienen patria»^[59]. Además, el modelo suponía una burguesía unificada en sus fracciones, bajo la hegemonía de los capitalistas industriales, y rectora del Estado; sin embargo, la hegemonía política de la aristocracia terrateniente fue persistente en países como Inglaterra y Alemania, mientras que la experiencia fallida de la Segunda República demostró la incapacidad política de la burguesía francesa. Al final, si bien la vanguardia obrera había librado luchas heroicas, el proletariado histórico no respondió al modelo marxiano de su «desideologización en acto» (para el Marx del *Manifiesto*, la realidad de la explotación capitalista concluiría manifestándose en su verdad para el proletariado, en la medida que se volviera evidente la creciente polarización social, e insoportable la experiencia de la explotación en carne propia^[60]). Si Marx quería explicar los procesos abiertos en 1848, debía reformular sus concepciones de la política, el Estado y la ideología.

Por ende, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* —escrito por Marx entre

diciembre de 1851 y marzo de 1852—^[61] no es una mera «aplicación» de su concepción de la historia a la coyuntura de la Segunda República francesa. Es el resultado de ese esfuerzo por reformular su modelo teórico de modo que sea capaz de explicar procesos de otro modo inexplicables.

El reflujo de las luchas proletarias y populares podía atribuirse «en clave materialista» a la prosperidad económica recobrada a fines de 1848, pero ¿cómo entender que no fuese la burguesía industrial la que finalmente hegemonizaba el proceso político y conquistaba el aparato de Estado, sino que el propio Estado adquiriese tan alto grado de autonomía frente a la burguesía? ¿Cómo explicar que la crisis política fuera resuelta por un desclasado, un individuo hasta muy poco antes desprestigiado y ajeno al sistema político como Luis Bonaparte? ¿Cómo entender que la burguesía industrial, la clase llamada a conducir los destinos del Estado francés, pudiera verse humillada por un don nadie con un acto que aparecía a la vez como grotesco e irracional: un golpe de Estado que le permitió clausurar la Asamblea Nacional, dar por terminada la República burguesa y proclamarse emperador? ¿Cómo comprender la anomalía del «bonapartismo»^[62]?

Marx abominaba del bonapartismo, con un desprecio sólo comparable al que sentía por el absolutismo zarista y por el «espíritu prusiano»^[63]. Para descifrar el enigma y comprender este fracaso inesperado de 1851, indagó en la significación social de los imaginarios colectivos, en la inercia de la memoria, en el peso de los muertos obsesionando el espíritu de los vivos^[64]. *El Dieciocho Brumario* concibe una opacidad de los procesos políticos reales para la conciencia de los actores sociales y políticos que contrasta con el optimismo cognoscitivo del *Manifiesto Comunista*. Ofrece un fresco histórico de los acontecimientos que se iniciaron con la Revolución de Febrero y desembocaron en el golpe de Estado de 1851 en términos de la lucha entre las clases y las fracciones de clase, sus exponentes intelectuales y periodísticos así como sus representantes políticos, los partidos. Pero otorga mayor espesor explicativo a las representaciones y autorrepresentaciones políticas, a los procesos de formación de la conciencia colectiva, nos presenta a los actores de este drama histórico atrapados en el juego de sus ilusiones y sus estrechos intereses, y nos muestra cómo el Estado, que hasta el *Manifiesto* era concebido por Marx como «una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa»^[65], podía alcanzar una relativa autonomía frente a esa misma clase.

En nuestros tiempos, cuando el culto de la memoria ha emergido como una reacción y una compensación al debilitamiento de la promesa utópica de la modernidad, y cuando la celebración del pasado aplasta la imaginación de otros futuros^[66], no es casual que *El Dieciocho Brumario* haya pasado a ser unos de los textos más leídos y reeditados de Marx.

8. EL PRÓLOGO A LA CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Cuando presentamos *Sobre la cuestión judía*, señalamos que Marx había encontrado el complemento funcional de la igualdad abstracta de los ciudadanos en el Estado, en la desigualdad real de los hombres en la sociedad civil. Si la clave del misterio de la dominación política residía en esta esfera material que era el objeto de la economía política, el programa teórico-político de Marx tomaría a partir de 1844 un nuevo rumbo: de la crítica del derecho y el Estado, pasaba a la crítica de la economía política:

Mi investigación me llevó a la conclusión de que ni las relaciones jurídicas ni las formas de Estado pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política^[67].

Marx comenzó sus estudios de economía en París, los prosiguió en Bruselas, los abandonó durante los acontecimientos del bienio 1848-1849 y recién pudo retomarlos en 1850, una vez instalado en Londres. Pero también en este caso su proyecto de obra crítica se verá interrumpido reiteradas veces, una de ellas por el proceso que se desarrolló en Colonia contra sus antiguos compañeros de la Liga de los Comunistas y otras numerosas veces por la necesidad de ganarse la vida con el oficio de periodista. Al final, estimulado por la nueva crisis económica, elaboró un ambicioso plan en varios volúmenes, que redactó entre los años 1857 y 1858^[68]. El primero (y único) de esos cuadernos apareció en 1859 con el título *Contribución a la crítica de la economía política*.

El «Prólogo» que escribió para esa edición, donde recapitulaba su itinerario político-intelectual y anticipaba los resultados de sus investigaciones, se convirtió en una de las páginas más citadas de Marx. Desde entonces, y a lo largo de un siglo y medio, sus fórmulas sobre el ser social como determinante de la conciencia humana, o sobre la base económica que condiciona al conjunto de las superestructuras jurídico-política e ideológica, o sobre la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como motor de la historia, han sido consideradas la quintaesencia del marxismo. La lectura dominante puso a este texto en el centro de su canon, lo que permitía presentar al marxismo como un determinismo económico

conforme al cual la historia humana se desplegaba como una serie sucesiva y necesaria de modos de producción. Cada uno de ellos está sostenido por una estructura económica, base real sobre la cual se erigen las superestructuras jurídico-política e ideológica. Esa base estaría dinamizada por una dialéctica entre las relaciones sociales de producción correspondientes a ese modo, y las fuerzas productivas en crecimiento. Cuando las fuerzas productivas ya no pueden ser contenidas por las relaciones de producción vigentes, se inicia una revolución cuyo desenlace permite configurar nuevas relaciones de producción, una forma renovada que favorecerá (durante otro largo ciclo histórico) el desarrollo de las fuerzas productivas. Producida la revolución, sobre la nueva base económica volverá a erigirse todo el edificio de las superestructuras: un régimen de propiedad y un sistema jurídico reconstituidos, una nueva forma de Estado y las correspondientes formas de conciencia^[69].

De aquí fue usual deducir que la superestructura jurídico-política y la ideológica son formas reflejas y derivadas de una base económica previa. Si la «estructura económica» es la base real, sujeta a una dinámica propia, espontánea y autosuficiente, frente a ella superestructuras como el sistema jurídico o el Estado no serían sino epifenómenos, funcionales a sus necesidades. Las ideologías expresarían tan sólo las formas ilusorias de la «falsa conciencia».

Esta lectura en clave de determinismo económico irritaba a Marx («Todo lo que sé es que yo no soy marxista», declaró) y llevó al viejo Engels a ciertas matizaciones: en las cartas de sus últimos años advirtió que el proceso de determinación económica no es directo, sino mediado por diversas instancias; que las superestructuras también reaccionan sobre la estructura económica; que debe estudiarse cada proceso histórico y no aplicar modelos abstractos y, a fin de cuentas, que los «factores» en juego en los procesos sociales son muchos, de modo que lo económico sólo es determinante «en última instancia»^[70]. La metáfora jurídica de Engels, que hizo brotar ríos de tinta, morigeró el férreo determinismo económico del marxismo realmente existente, pero no resolvió el nudo de la cuestión.

La conclusión que extrajo la literatura marxista vulgar es que «para estudiar la sociedad no se debe partir de lo que los hombres dicen, imaginan o piensan, sino de la forma en que producen los bienes materiales necesarios para su vida»^[71]. Esto es: los procesos sociales no pueden comprenderse en las formas ilusorias de las superestructuras jurídicas, políticas e ideológicas, sino en las formas reales, materiales, del modo de producción. Sin embargo, Marx hace en su libro exactamente lo contrario: su punto de partida es eso mismo que los hombres «dicen, imaginan o piensan». No nos olvidemos que se titula, precisamente, *Contribución a la crítica de la economía política* y no es otra cosa que la lectura crítica de un discurso, el discurso (en cierto modo científico y a partir de cierto punto ideológico) de la economía política. Por lo general, los textos de Marx son crítica de otros textos, pues él no cree que la explotación, la verdad del capitalismo, pueda meramente observarse en su

autoevidencia. Y si lo único visible son sus síntomas, lo que Marx nos ofrece es una clave de lectura para descifrarlos.

La economía política es para él el modo en que la moderna sociedad capitalista se piensa y se justifica a sí misma. Por eso afirma en el «Prólogo»: «Del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformación por su conciencia»^[72]. Ahora bien, no podemos juzgarlas simplemente por su conciencia, pero tampoco podemos juzgarlas *sin* su conciencia. El único modo de conocer, para el Marx de la *Crítica*, consiste en leer críticamente, en interpretar. Y se interpreta conforme cierta «clave». La clave hermenéutica que Marx postula en el prólogo para comprender una época histórica consiste en leer los testimonios de esa época (códigos, leyes, debates parlamentarios, economía política, filosofía, etc.) a partir de «las contradicciones de la vida material».

Si Marx apela a una metáfora arquitectónica, es para decirnos que las «superestructuras» constituyen los pisos visibles que descansan sobre un cimiento invisible (y que el trabajo de la crítica debe visibilizar). El derecho, el Estado, la política, la filosofía, son tan «reales» como la economía: lo que Marx nos dice es que no podemos tratarlos aisladamente, considerando el discurso jurídico, político o filosófico con ingenuidad, cuando pretende ser autosuficiente y fundarse en principios eternos y universales (la Justicia, el Bien, etc.). En suma, sostiene que estos discursos deben ser leídos como síntomas, remitiéndolos a las condiciones sociales (materiales) que los han producido y a cuya reproducción sirven. Estos discursos *velan* el carácter histórico y contradictorio de esas condiciones. Pero también pueden *revelárnoslas* si sabemos leer sus síntomas. Allí donde la ideología naturaliza, el método de la crítica recupera la historia; donde la ideología presenta unidad armónica, la crítica devela contradicción; donde la ideología nos muestra lo universal, la crítica descubre lo particular^[73].

Mientras el marxismo vulgar ontologiza la economía, la política y la ideología como instancias reales y observables de la realidad social, la operación intelectual de Marx va en sentido diametralmente contrario, el de restituir los discursos a una *totalidad* social: «Resulta irónico recordar» —observó Raymond Williams— «que la fuerza de la crítica originaria de Marx se hubiera dirigido principalmente contra la *separación* de “áreas” de pensamiento y actividad»^[74]. Desde esta perspectiva, Marx aparece ante nosotros como «un descifrador de signos», como un lector de síntomas, uno de los «maestros de la sospecha» en compañía de Nietzsche y de Freud^[75].

9. LA PRIMERA INTERNACIONAL

Los primeros quince años de la vida de exiliado en Londres, Marx los repartió entre el estudio en la Biblioteca del British Museum y las labores periodísticas con que se procuraba sus magros ingresos. A fines de 1850, apenas comprendió que la economía salía de su ciclo recesivo y las contrarrevoluciones ya habían concluido el arco iniciado en 1848, resolvió junto con Engels la disolución de la Liga de los Comunistas. Mientras buena parte de sus miembros se empeñaban en sostener la organización contra viento y marea, Marx defendió su aislamiento de la acción política inmediata. Comprobaba que el capitalismo no había agotado su ciclo histórico como él había creído en tiempos del *Manifiesto*, y entendía que su mejor aporte a la causa del proletariado sería su crítica de la economía política. Así, el 11 de febrero le escribía a Engels:

Estoy muy contento con el aislamiento público y auténtico en el que nos encontramos ahora tú y yo. Responde perfectamente a nuestra posición y a nuestros principios. Aquel sistema de concesiones recíprocas, de tolerar las debilidades por cortesía, de compartir públicamente con esos asnos el ridículo que echan sobre el partido, ahora todo eso ha terminado.

La respuesta de Engels estaba en plena consonancia:

Una vez más —y después de mucho tiempo por primera vez— volvemos a tener ocasión de mostrar a todos que no necesitamos ni popularidad ni el «apoyo» de ningún partido de ningún país, y que nuestra posición es totalmente independiente de semejantes consideraciones despreciables^[76].

En la década de 1860 el movimiento obrero comenzó a cobrar nuevo impulso, sobre todo en Inglaterra con el auge de las *trade unions* y, poco después, en Francia cuando se derogó el delito de coalición. Si bien las tradiciones políticas y gremiales eran diversas, y distintas sus formas de organización y de lucha, a ambos lados del Canal de la Mancha los obreros comprendieron la necesidad de estrechar lazos de unión. En principio, debían solidarizarse en caso de huelga, para evitar que los patrones reclutaran «carneros» o «esquiroles» en otros países. Pero también para extender y profundizar conquistas, como la que habían logrado los obreros ingleses con la jornada de trabajo de diez horas. O para pronunciarse en forma conjunta ante acontecimientos europeos que los afectaban directa o indirectamente, como la insurrección polaca de 1863, que desafió la dominación del Imperio Ruso. Precisamente en julio de ese mismo año una delegación de obreros franceses viajó a Londres para participar de una manifestación franco-inglesa a favor de Polonia. Los obreros no se separaron hasta acordar la creación de una asociación internacional, y convocaron a un mitin para el 22 de julio de 1864 en el St Martin's Hall, un gran

salón situado en el centro de la ciudad. Victor Le Lubez, emigrado francés muy activo entre los organizadores, le propuso a Marx participar en nombre de los obreros alemanes. En carta a Engels, Marx le contó que había decidido apartarse de su norma habitual *to decline any such invitation* [rechazar cualquier invitación por el estilo] al entender que no se trataba de meros grupos de emigrados ni de pequeñas sectas de conspiradores. Engels le respondió que era conveniente entrar en contacto con «gentes» que, por lo menos, «tienen el mérito de representar a su clase»^[77].

Según consta en su propia carta a Engels, Marx propuso a su amigo Johann Georg Eccarius como orador por los obreros alemanes para el mitin, y él asistió desde el estrado «como un personaje mudo». Allí, ante un salón colmado, expusieron oradores ingleses, franceses, alemanes, italianos e irlandeses y se votó la creación de la Asociación Internacional de los Trabajadores. La AIT (luego llamada «Primera Internacional») tendría su sede en Londres. Marx, uno de los pocos «letrados», fue designado miembro del comité que debía elaborar el programa y los estatutos, ya que los primeros encargados de esa tarea habían presentado proyectos que no conformaron al comité.

El «Manifiesto Inaugural» así como los «Estatutos» fueron una obra maestra del equilibrio político, pues en la Internacional habían convergido las más diversas corrientes del movimiento obrero europeo: antiguos cartistas y owenistas ingleses, franceses partidarios de Blanqui y de Proudhon, demócratas polacos y adeptos de Giuseppe Mazzini (el ruso Bakunin y sus partidarios se incorporarían poco después). El texto de Marx debía contener a los sindicalistas ingleses, interesados en ganar las huelgas y no en su propia «misión histórica»; a los proudhonianos franceses, contrarios a las huelgas y a la colectivización de los medios de producción; y a los mazzinianos, interesados en la liberación de Italia y en mantenerse apartados de la lucha de clases^[78]. Además, todas estas figuras tenían por entonces una irradiación sobre los medios obreros y artesanos europeos mucho mayor que la de Marx.

El «Manifiesto Inaugural», redactado en inglés, comenzaba presentando un cuadro nítido de la clase obrera en Inglaterra, cuya situación no había mejorado a pesar de las promesas de los economistas, incluso después de un cuarto de siglo de vertiginoso desarrollo de la industria y crecimiento del comercio. Marx contrasta los informes de Gladstone, el canciller del Tesoro, sobre el mejoramiento de las condiciones de la vida obrera con los crudos informes oficiales que médicos e inspectores realizaban acerca de la situación en las fábricas cuando el propio Parlamento inglés los enviaba a relevarlas. Son las mismas fuentes que Marx está utilizando en la redacción de *El capital*. Esto le permite concluir que, «mientras exista la base falsa de hoy» —es decir, el capitalismo—, «cada nuevo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo ahondará necesariamente los contrastes sociales y agudizará cada día más los antagonismos sociales»^[79].

A partir de este punto, Marx reorienta su mirada hacia el otro polo de la sociedad: ¿qué había sucedido en el mundo obrero durante esos veinticinco años de «fiebre

industrial, marasmo moral y reacción política»? A pesar de la grave derrota, el movimiento obrero había obtenido dos importantes conquistas. De una parte, la clase obrera inglesa había conseguido arrancar la jornada laboral de diez horas. De otra, el crecimiento del movimiento cooperativo había mostrado con hechos que la producción en gran escala «podía prescindir de la clase de los patrones». Pero Marx, como sabemos, no está interesado en el reformismo sindical ni cree en la eficacia del cooperativismo. Debe contenerlos en el programa y al mismo tiempo mostrar sus límites, para arribar al punto que le interesa. Escribe entonces que la cooperación, para ir más allá de los esfuerzos localizados, debería adquirir una escala nacional, a lo que se opondrán «los señores de la tierra y los señores del capital». Por eso, concluye, «la conquista del Poder político» ha llegado a ser «el gran deber de la clase obrera». Y termina el «Manifiesto» con la misma frase con la que concluía el otro *Manifiesto*: «¡Proletarios de todos los países, uníos!»^[80]. En la primera línea de los «Estatutos», Marx estampó otra de las divisas del movimiento obrero internacional: «La emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos».

El comité aceptó con ligeras reformas esos dos textos de Marx, que se incorporaron como documentos liminares de la Internacional. Marx ya no era el actor mudo de St Martin's Hall, sino que pasaría a ser el redactor (ciertamente anónimo) de casi todas las resoluciones del Consejo General de Londres. Sin embargo, la afirmación de la independencia de clase, de la organización de la clase en partido y de la conquista del poder político por la clase obrera, tendría graves consecuencias. En lo inmediato, provocó el alejamiento de los mazzinianos, disconformes con el carácter clasista que había adoptado la Internacional^[81]. Y pocos años después, estuvo en el centro del debate con los seguidores de Bakunin, que rechazaban la organización política del proletariado y la lucha por el poder^[82].

La Internacional creció modestamente en sus primeros años, pero se calcula que hacia finales de la década de 1860 contaba con 800 000 afiliados, repartidos en una decena de países europeos, aunque con ramificaciones en diversos puntos del globo. Los diarios de las secciones de la Internacional se jactaban de alcanzar la cifra de siete millones de lectores. La crisis económica de 1867 había suscitado un poderoso movimiento de huelga. Los gobiernos atribuían la responsabilidad del fenómeno a la Internacional, aunque, como se ha señalado, en verdad eran las huelgas las que arrojaban a los obreros a las filas de la Internacional^[83]. A comienzos de la década de 1870 la Internacional ya tenía la fuerza de un mito, y en ocasiones su solo nombre bastaba para que los patrones cedieran ante la amenaza.

10. EL CAPITAL

Aunque constantemente sometido a interrupciones dictadas por las actividades políticas, las necesidades de ganarse la vida, las penurias económicas y las enfermedades, Marx nunca abandonó el proyecto de su obra de crítica económica. Volvió, siempre que pudo, a su escritorio 07 del British Museum (hoy British Library). Disfrutaba allí de aquella excepcional biblioteca, donde tomaba nota de las obras y revistas económicas. De noche, una vez en su casa, escribía hasta altas horas de la madrugada. A mediados de 1860 su proyecto de publicar un segundo cuaderno de su *Contribución a la crítica de la economía política* había quedado en el olvido. Para entonces, había reestructurado el plan de la obra, que ahora se titularía *El capital*. A pesar de los apremios de sus editores, de su amigo Engels y de su propia familia, Marx estaba dominado por un afán de perfeccionismo que lo llevaba a revisar sus planes y a reescribir íntegramente sus textos. Roman Rosdolsky ha contabilizado catorce versiones del plan de *El capital* sólo entre septiembre de 1857 y abril de 1868^[84]. Sus numerosos manuscritos económicos están aún hoy en curso de publicación^[85].

Por intermedio de su amigo-enemigo Ferdinand Lassalle (1825-1864), Marx consiguió finalmente un editor en Hamburgo dispuesto a afrontar la publicación. *El capital. Crítica de la Economía Política* apareció a principios de septiembre de 1867 con una tirada de 1000 ejemplares^[86]. La aparición fue inicialmente ignorada por los economistas, pero su amigo Engels escribió en forma anónima las primeras reseñas, a las que siguieron otras el año siguiente en la prensa socialista de Alemania. Marx alcanzó a revisar su texto para una segunda edición alemana, publicada en 1873 con un Posfacio, para una traducción francesa aligerada que se editó en forma de fascículos coleccionables entre ese mismo año y 1875. También celebró que los rusos, a quienes había combatido toda su vida, emprendieran una traducción que apareció en San Petersburgo. Después de su muerte, Engels publicó los volúmenes II y III en 1885 y 1894, respectivamente.

En el Prólogo a la primera edición (1867), el autor define su objeto de estudio: «El régimen capitalista de producción y las relaciones de producción y circulación que a él corresponden». En el Posfacio a la segunda edición alemana (1873), respondiendo a las primeras objeciones cosechadas, reconoce como propio el «método dialéctico». Este método, nos advierte, no es el de Hegel, sino su «antítesis». Dado que el filósofo alemán convierte a la Idea en demiurgo de lo real, la dialéctica aparece en sus manos invertida, «puesta al revés». Para Marx se trata de «darla vuelta» para «descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística»^[87].

Después de ciento cincuenta años de querellas, la crítica no se ha puesto de acuerdo en qué quiso expresar Marx con la metáfora de la «inversión»^[88]. Por una parte, reconoce en Hegel el mérito de haber formulado dicho método («quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento

de [la dialéctica]»), lo que permite entender que basta apropiárselo desde una perspectiva materialista para operar una inversión. Pero también dice que su método es la «antítesis» del de Hegel: ¿hay, entonces, dos métodos dialécticos contrapuestos? Marx nos recuerda su ajuste de cuentas con Hegel «en tiempos en que todavía estaba de moda [la dialéctica hegeliana]», pero también nos relata que en años recientes se declaró «abiertamente [...] discípulo de aquel gran pensador», cuando la «Alemania culta» comenzó a tratarlo «como a un ‘perro muerto’».

Cabe preguntarse si esta recuperación de Hegel por parte del Marx adulto fue resultado de un gesto de generosidad intelectual, o si la filosofía del maestro se fue aquilatando a lo largo de los años en su proceso de maduración intelectual. ¿Se limitó Marx a «coquetear aquí y allá» con su estilo en las primeras páginas de *El capital*, como declara en el Posfacio? ¿O bien, como han visto muchos intérpretes, la filosofía de Hegel informa el método y la estructura de toda la obra? Como quiera que se respondan estas preguntas, lo cierto es que Marx no «liquidó» la herencia filosófica de Hegel definitivamente en 1845. Sus cartas, sus notas y sus obras nos muestran que prosiguió el diálogo crítico con su viejo maestro a lo largo de toda una vida^[89]. Es que, como observó Derrida, una herencia nunca es algo *dado*, es una *tarea*.

Obligados a hacer un recorte de *El capital*, nos decidimos por dos capítulos emblemáticos del primer volumen que permiten, en cierta medida, una lectura autónoma. En el inicial, «La mercancía», el capitalismo se presenta como un inmenso cúmulo de mercancías^[90]. Marx no afirma que el capitalismo sea eso, sino que así «se presenta», o «se nos aparece». Conforme su «método dialéctico», promete conducirnos de la apariencia a la esencia. La mercancía se nos aparece como algo concreto, y sin embargo es lo más abstracto. Marx nos llevará de lo abstracto a lo concreto, de la parte a la totalidad, de la apariencia objetual a la esencia relacional de las figuras protagónicas de este drama: la Mercancía, el Dinero y el Capital. Nos advierte que el camino es arduo, pero que es el único que nos permitirá descifrar el enigma de la economía política. El enigma es este: ¿cómo es posible hacer dinero (acumular capital) si la economía mercantil se rige por un intercambio «justo», por un intercambio de equivalentes?

Marx manejará el suspenso a lo largo de los primeros capítulos. La respuesta no la encontraremos en el movimiento de las mercancías, aunque nos veremos entrenados en el ejercicio de buscar las esencias tras las apariencias, cuando se nos revele el fetichismo de la mercancía y su secreto. Tampoco encontraremos la respuesta al enigma en el capítulo del dinero, por fascinante y seductor que se nos aparezca este fetiche moderno: todavía estamos en la esfera de la circulación, del intercambio de equivalentes, donde no puede haber producción de valor. La respuesta la brindará Marx recién en el capítulo IV, cuando nos invite a abandonar

esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de la fuerza de trabajo,

siguiéndole los pasos, hacia la oculta *sede de la producción*, en cuyo dintel se lee: «*No admittance except on business*» [Prohibida la entrada salvo por negocios]. Veremos aquí no sólo *cómo el capital produce*, sino también *cómo se produce el capital*. Se hará luz, finalmente, sobre el misterio que envuelve *la producción de la plusvalía*^[91].

Estamos ahora ante la clave del enigma: la teoría marxiana del valor trabajo. Ya quedó atrás la esfera de la circulación, esto es, la del intercambio de equivalentes, que Marx equipara con el ámbito del derecho, donde se hace abstracción de las desigualdades reales entre los hombres para considerar a los ciudadanos como iguales; la esfera desde la cual los intercambios de equivalentes se nos aparecen como justos y los contratos —por ejemplo, el «contrato» salarial—, como un acuerdo justo entre partes, entre hombres libres e iguales.

A contrapelo de ciertas lecturas que pasan raudamente las primeras páginas de *El capital* (a veces por su complejidad, pero otras por tomar prudente distancia frente a esta «recaída» hegeliana de Marx), Fredric Jameson nos ha recordado recientemente que el capítulo I ofrece la «clave hermenéutica» para el conjunto de la obra^[92]. Es que Marx describe en este capítulo las mercancías como productos humanos, materialización de las relaciones entabladas entre los hombres que sin embargo, en el proceso secular de generalización de los intercambios, se presentan ante los productores mismos como autónomas, dotadas también ellas de valor intrínseco. De modo similar a como tratará luego al Dinero, y más tarde al Capital, Marx nos señala que la Mercancía se muestra a los propios productores como un fetiche, un producto humano que se ha autonomizado, ha cobrado vida propia, y ahora rige la vida de los hombres. Los objetos (los productos humanos) devinieron sujetos («fetichismo»), al mismo tiempo que los sujetos se volvieron objetos, esclavos de sus designios («cosificación»).

Para Marx, como dijimos antes, son los hombres los que hacen la historia, pero en este hacer se enajenan y se vuelven impotentes frente a lo que han hecho. ¿Cómo escapar al fetichismo y la cosificación? Teóricamente hablando, por medio del método de la crítica. Sin embargo, la solución sólo puede provenir de la praxis social: cuando la humanidad se organice como comunidad y asigne, en forma colectiva, consciente y racional, los recursos materiales y humanos conforme a sus deseos y necesidades. Sólo cuando la comunidad humana deje de regirse por los movimientos del mercado y el automatismo del capital, las relaciones sociales se harán claras y racionales: para entonces, los fetiches se habrán desvanecido y los hombres, ya organizados como productores libremente asociados, habrán recuperado su condición de sujetos^[93].

El otro capítulo de *El capital* escogido para esta antología es el xxiv, «La llamada acumulación originaria», que el propio Marx recomendaba como uno de los más accesibles pues nos ofrece un relato de la génesis histórica del capital. Contra la

leyenda que buscaba el mito de los orígenes en la laboriosidad, la abstinencia y el ahorro de los más virtuosos, viene a decirnos que el capital ha llegado al mundo «chorreando sangre y lodo por todos los poros». De una parte, en la formación de los grandes capitales «el gran papel lo [habían desempeñado], como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia». Pero como el capital no es una acumulación de dinero sino una relación social, era necesario generar la segunda condición de la producción capitalista: la disociación entre los trabajadores y los medios de producción. Dado que hacia el siglo xv las relaciones de producción precapitalistas en Inglaterra eran fundamentalmente agrícolas, y el campesinado ya era dueño de una parcela de tierra, esta condición de la producción capitalista se realizó expropiando su tierra al productor rural. Librado este a su suerte, terminaron por disciplinarlo las leyes contra el vagabundeo, convirtiendo al antiguo campesino en el moderno proletario de las ciudades fabriles.

Escapa a estas breves líneas una evaluación del extraordinario impacto que ha tenido *El capital* no sólo en el pensamiento económico, sino también en el filosófico, histórico, antropológico y político del siglo xx. Su historia es, desde luego, la de las refutaciones, las defensas, los desarrollos y, en suma, los debates que ha generado a lo largo del último siglo y medio^[94]. Si la economía académica pudo ignorar *El capital* durante la vida de su autor, no hubo economista que, desde finales del siglo xix y a lo largo del xx, pudiera evitar el careo con la obra. A pesar de su extensión y complejidad, se tradujo a casi todas las lenguas del mundo. Las versiones resumidas, populares, comenzaron a circular incluso en vida de Marx. Sergei Eisenstein quiso incluso llevarla al cine en 1927, lo que recién pudo concretar en 2008 el director alemán Alexander Kluge. Desde el punto de vista de la perfección literaria, *El capital* contiene, junto con *El Dieciocho Brumario* y el *Manifiesto Comunista*, algunas de las páginas más afortunadas de Marx. No faltó quien señalara con agudeza su modernismo *avant la lettre*, no sólo por el carácter de «obra abierta» sino por el *collage* de la escritura, en que «se yuxtaponen voces y citas procedentes de la mitología y la literatura, de los informes de los inspectores fabriles y de los cuentos de hadas». «*El capital*» —ha observado Francis Wheen— «es tan disonante como la música de Schoenberg, tan espeluznante como los relatos de Kafka.»^[95]

11. LA GUERRA CIVIL EN FRANCIA

A comienzos de 1870, Marx llevaba un ritmo de trabajo febril. La reelaboración de los siguientes tomos de *El capital* se veía periódicamente interrumpida a causa de los

trabajos periodísticos que, junto con la ayuda que le proporcionaba Engels, constituían la fuente de sus magros ingresos. A partir de 1864 se había sumado también su labor como redactor de las circulares de la Internacional, y de gran parte de la correspondencia política que mantenía su Consejo General londinense con las secciones nacionales. Para peor, se había desatado por entonces en el seno de la Internacional una lucha de fracciones liderada por el ruso Mijail Bakunin, cuyo primer resultado fue la división de la sección suiza.

Para completar este cuadro de situación, en julio de 1870 estalló la guerra franco-prusiana, y todas las energías de la Internacional, incluidas las de Marx, se orientaron a evitar que las olas de patriotismo que agitaba cada uno de los bandos sofocaran la solidaridad internacional entre el proletariado alemán y el francés. La guerra entrañaba el peligro nacionalista, pero Marx la consideraba también plena de posibilidades revolucionarias. Por una parte, el triunfo de los ejércitos del canciller Bismarck daría como resultado el Imperio, esto es: la unificación alemana en un Estado-nación, lo que constituía una precondition para formar un proletariado moderno. Por otra parte, la catástrofe de los ejércitos de Luis Bonaparte en Sedán (septiembre de 1870) significó el inmediato derrumbe del Segundo Imperio y la simultánea proclamación de la República, lo que conformaba un escenario inmejorable. En efecto, el proletariado francés no sólo aquilataba una extensa tradición de luchas sociales y políticas sino que, además, contaba ahora con pertrechos y experiencia militar: las circunstancias históricas lo habían convertido en un proletariado armado, mientras el enemigo alemán o los republicanos burgueses no lo desarmaran^[96].

Marx compartía con los sectores más avanzados del pueblo francés la misma desconfianza respecto de la Asamblea Nacional —dominada por monárquicos y republicanos moderados—, así como del Gabinete de Adolphe Thiers, a cuyos integrantes consideraba no sólo dispuestos a aceptar las más humillantes y onerosas condiciones de paz impuestas por Alemania, sino también a traicionar la recién fundada Tercera República en pro de una nueva monarquía borbónica. Sin embargo, desde el lugar de autoridad político-intelectual que había conquistado en el Consejo General de Londres, Marx aconsejó prudencia a las secciones francesas de la Internacional, mostrando los inconvenientes que acarrearía el ataque abierto al gobierno republicano mientras durase la ocupación alemana. Pero no todos los dirigentes políticos franceses participaban del realismo de Marx; en especial, discrepaban los exponentes contemporáneos de la tradición jacobina: los republicanos radicales y los «blanquistas» (esto es, los seguidores del revolucionario francés Auguste Blanqui). A esta vertiente insurreccionalista a ultranza se sumarían muy pronto los bakuninistas, más el propio Bakunin, que viajó a Francia apenas comenzó la guerra^[97].

Por prudentes que fueran Marx y las circulares que desde Londres emitía la Internacional, en el continente los acontecimientos se precipitaron en el lapso de unas

pocas semanas. París había resistido un sitio de cuatro meses que culminó en enero de 1871 con la victoria del ejército prusiano y la proclamación de Guillermo I como emperador de Alemania, nada menos que en Versalles. Pero como los ejércitos alemanes sólo tuvieron cercada la ciudad capital sin atreverse a tomarla, el combativo y organizado pueblo parisino pudo rechazar la rendición, desafiando a su propio gobierno. Tanto fue así que el ejecutivo que presidía Thiers y la Asamblea Nacional decidieron instalarse en Versalles, intentando doblegar desde allí a la ciudad rebelde.

En una inédita situación de doble poder, París se vio obligada a darse una forma de organización y de gestión, no sólo para sostener su resistencia al gobierno de Versalles, sino incluso para asegurar su funcionamiento y su abastecimiento. La estructura política aquí creada tomó por base la Guardia Nacional, que había sido movilizada en septiembre de 1870 para asegurar la defensa de la capital y cuya tradición revolucionaria se remontaba a 1789. No era otra cosa que una milicia ciudadana, compuesta por todos los varones mayores de 18 años, con amplia mayoría de proletarios y artesanos. En febrero de 1871, la Guardia parisina creó una estructura electiva y piramidal, la Federación de la Guardia Nacional (de allí que se designase a los comuneros como «federados»), compuesta por los delegados de las compañías y los batallones de la milicia parisina; su cúspide la ocupaba un Comité Central. Convivieron en su seno diversas tendencias políticas: desde republicanos radicales a mutualistas, pasando por socialistas de las más diversas escuelas (incluso de la positivista); desde adeptos de la centralización política a ultranza (como los blanquistas) hasta partidarios de las diversas corrientes federalistas, unas más radicales, otras más moderadas^[98]. Aproximadamente un tercio de los delegados y de los integrantes del Comité Central pertenecía a las secciones francesas de la Internacional, pero la Comuna no fue una obra suya, ni mucho menos respondió a las indicaciones de Marx^[99].

Esta última nació en París el 18 de marzo de 1871, cuando los artesanos y los obreros tomaron —según la vigorosa metáfora de Marx— «el cielo por asalto». El pueblo parisino se había levantado al descubrir que el gobierno provisional intentaba arrebatarles por sorpresa las baterías de cañones que habían comprado por suscripción popular para defender la ciudad. Las fuerzas del ejército terminaron confraternizando con la población sublevada. Cuando el general Lecomte ordenó disparar contra la muchedumbre inerme, los soldados lo hicieron bajar de su caballo y lo fusilaron. Otro tanto hicieron con el general Thomas, veterano comandante responsable de la represión durante la rebelión popular de junio de 1848. En ese momento Thiers ordenó a los empleados de la administración nacional evacuar la capital. Ante el vacío de poder, de inmediato la Guardia Nacional convocó a elecciones comunales sobre la base del sufragio universal (masculino). Su Comité Central entregó entonces el poder provisional al concejo municipal elegido democráticamente, con predominio de republicanos radicales y blanquistas.

Sitiada París, primero por los prusianos y luego por los versalleses, la Comuna

debió gobernar la ciudad asediada. Promulgó una serie de decretos (sobre educación popular, separación de Iglesia y Estado, indulgencia con los alquileres impagos o abolición de los intereses de las deudas) dictados por la urgencia y la necesidad antes que por la definición de un orden social cuyos trazos ni siquiera alcanzó a definir durante sus dramáticos setenta y un días de vida. Cercada en parte todavía por las tropas prusianas, hostigada por la prensa de Versalles con calumnias que a su vez replicaba la prensa internacional, empobrecida, incomunicada, aislada del resto de las fuerzas progresistas de la nación, la Comuna de París soportó con heroísmo durante más de dos meses el bombardeo y el asedio del gobierno provisional. Finalmente, el 21 de mayo el ejército de Versalles logró franquear la Porte de Saint-Cloud, y a lo largo de una semana conquistó militarmente una ciudad que le ofreció una dramática resistencia. Los encarnizados combates se sucedieron barrio a barrio, calle a calle. El 28 de mayo —una vez concluida la llamada «Semana Sangrienta» y con ella la experiencia comunista—, el saldo era de unos 30 000 comuneros muertos y de otros 43 000 hechos prisioneros, de los cuales 10 000 fueron condenados, unos a la cárcel y otros al exilio en Nueva Caledonia. París se mantuvo bajo ley marcial durante cinco años^[100].

Los días de la Comuna mantuvieron a Marx en vilo, empeñado en conseguir los diarios parisinos que difícilmente llegaban a Londres, mientras exhortaba a la clase obrera europea en general (y a la británica en especial) a la solidaridad con la Comuna y sostenía correspondencia con algunos de los comuneros de París, como Auguste Serrailier, Leó Fränkel y Eugène Dupont^[101]. El 30 de mayo de 1871, apenas dos días después de concluida la Semana Sangrienta, leía en el Consejo General londinense su célebre alocución, *La Guerra Civil en Francia*, una nueva pieza magistral de equilibrio político. En efecto, Marx concibió un texto que, sin renunciar a sus ideas ni a su estilo, pudiera conformar a las distintas tendencias que convivían, no sin tensiones, en el Consejo. Por otra parte, si bien había desaprobado la oportunidad de la estrategia insurreccional que impulsaron los neojacobinos, blanquistas y bakuninistas, una vez que la Comuna fue proclamada, la sostuvo y desplegó una intensa campaña de solidaridad en su favor. Antes que optar por una estrategia de debate público sobre las diferencias que separaban las diversas escuelas socialistas, Marx ensayó una lírica defensa de la experiencia comunera, en la que sólo entre líneas es posible leer, por ejemplo, la crítica a los exponentes del insurreccionalismo neojacobino —«supervivientes y devotos de revoluciones pasadas»—, al exceso de escrúpulos democráticos de los republicanos moderados —que llevaron al Comité Central de los federados a delegar rápidamente el poder—, o a los herederos de Proudhon —que no se atrevieron a tocar la sacrosanta propiedad de la banca—. Estos y otros inevitables errores —como la demora de las milicias en marchar sobre Versalles— no podían oscurecer su mérito histórico, que no consistía en otra cosa que en su propia existencia. Ahora que había sido derrotada, que los hombres y las mujeres que la sostuvieron eran fusilados o detenidos, que la prensa

burguesa derramaba por el mundo las calumnias más inicuas, la Comuna debía ser saludada por los trabajadores de todo el mundo como un primer ensayo, fallido pero heroico, de gobierno obrero, como «la forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo».

En un primer momento, el Consejo General aceptó sin discusión la alocución de Marx y decidió su publicación en diversos idiomas. Charles Longuet, yerno de Marx, la tradujo al francés (más tarde Engels realizaría la versión alemana). Pero en los días que siguieron, los dirigentes sindicales ingleses Odger y Lucraft retiraron su firma objetando los pasajes más duros sobre el gobierno republicano de Versalles. Marx se dio a conocer entonces como el autor intelectual de la alocución; pero su decisión no pudo evitar, junto con la renuncia de sus dirigentes, la salida de las *trade unions* británicas, uno de los dos pilares sobre los cuales se había fundado la Internacional en 1864. Esta defección, sumada al hostigamiento que las diversas secciones sufrieron después de la Comuna por parte de los gobiernos europeos y a la lucha de fracciones que comenzaba a desatarse abiertamente entre marxistas y bakuninistas, marcó el declive de la Primera Internacional^[102].

En suma, como ha señalado Arthur Rosenberg, «el escrito de Marx sobre la Guerra Civil de 1871 tiene una importancia histórica excepcional». En desacuerdo con muchos de los métodos de la Comuna —en primer término, la insurrección misma—, le habría resultado tanto más sencillo deslindar cualquier responsabilidad sobre el curso que tomaron los acontecimientos. Sin embargo, no le importó mostrarse ante la opinión pública como quien tenía la razón, sino que, al contrario, «hizo suya audazmente la Comuna y desde entonces el marxismo tiene una tradición revolucionaria ante los ojos de la humanidad»^[103].

Esta apropiación marxiana de la Comuna fue tan resistida por los anarquistas (para Bakunin no fue sino la expresión de un «travestismo verdaderamente grotesco»^[104]) como canonizada por los comunistas de todo el mundo, desde los rusos que hicieron de la forma comuna el precedente del sóviet, hasta los chinos de la Comuna de Cantón, o de la Comuna de Shanghái. El folleto de Marx circuló en cientos (sino miles) de ediciones; usualmente, con un prólogo escrito por Engels para la edición alemana de 1891 que (en franco contraste con el análisis de Marx) presentaba la experiencia comunera como un ejercicio de «dictadura del proletariado». Muchas ediciones añadían también artículos de Lenin, en los que la Comuna francesa era asimilada al soviétismo ruso^[105].

Si bien escrito al calor de los acontecimientos, *La Guerra Civil en Francia* ocupa un lugar prominente en la vasta bibliografía sobre este jalón de la historia obrera. Según François Furet, «ningún acontecimiento de nuestra historia moderna, y acaso de toda nuestra historia, ha sido objeto de tan excesiva inversión de interés en relación con su brevedad». Para el historiador liberal francés, la inflación de memoria sobre la Comuna sólo podía entenderse a partir de «un gran acontecimiento posterior: la Revolución Rusa de 1917 la ha integrado a su genealogía por medio del libro que

Marx le había consagrado a los sucesos ya en 1871»^[106]. Eric Hobsbawm coincide en cierto modo al señalar que la Comuna «no fue tan importante por lo que consiguió como por lo que presagiaba; fue más formidable como símbolo que como hecho», pero por eso mismo señalaba que los historiadores deberían «resistir a la tentación de despreciarla retrospectivamente»^[107].

12. CRÍTICA AL PROGRAMA DE GOTHA

Acaso porque afianzó su teoría comunista a partir de la crítica de las utopías sociales del siglo XIX, Marx sentía horror por las anticipaciones. A diferencia de aquellos que buscaban «anticipar dogmáticamente el mundo», se había propuesto desde sus textos juveniles «encontrar un mundo nuevo mediante la crítica del antiguo»^[108]. Y a lo largo de su vida se mantuvo fiel a ese precepto. Merced a esta negativa, es poco lo que dejó escrito acerca de cómo pensaba que se organizaría la sociedad del futuro.

De ahí la relevancia de la *Crítica al Programa de Gotha*. Lo que se conoce con este título es en realidad una serie de notas críticas que Marx realizó al programa con que en el año 1875 se unificaron los socialistas alemanes en un Congreso realizado en la ciudad de Gotha. Iba precedido por una carta a uno de los dirigentes del partido, Wilhelm Bracke (1842-1880), y lo dio a conocer Engels recién en 1891, cuando el Partido Socialdemócrata Alemán se disponía a tratar la cuestión del programa en un nuevo Congreso.

Hacia 1875, la Internacional casi había dejado de existir en los hechos (aunque se disolvería formalmente un año después). Marx y Engels tenían un gran ascendente teórico sobre una nueva generación de dirigentes socialistas alemanes, como el profesor Karl Liebknecht y el artesano tornero August Bebel, que en 1869 habían fundado el Partido Obrero Socialdemócrata de Alemania^[109]. El nuevo partido adoptó el *Programa de Eisenach* (por la ciudad en que se celebró su congreso fundacional), afín a las ideas de Marx y Engels. En 1875 el SDAP se fusionó con la Asociación General de Trabajadores de Alemania^[110], que se había creado en 1863 bajo la inspiración de Lassalle. En el Congreso de Gotha lassalleanos y eisenachianos, como se conocía entonces a las dos fracciones, se unificaron en el Partido Socialista de los Trabajadores Alemanes^[111]. El SAPD adoptó entonces el llamado *Programa de Gotha*, que mereció severas críticas de Marx por incorporar demasiadas concesiones ideológicas a la teoría política lassalleana.

Una de ellas era el «derecho del trabajador al producto íntegro de su trabajo». Marx consideraba inviable esta demanda tanto en el capitalismo como en el socialismo. Incluso en este deberá deducirse del fruto del trabajo colectivo una serie

de recursos destinados a reponer los medios de producción consumidos, a ampliar la producción, a solventar el gasto social (salud, educación, etc.). El problema ya no se planteará en «una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción», pues en ella «los productores no cambian sus productos»; esto es, no hay mercado. Se plantea en una sociedad

que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos [...] el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede. Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad —después de hechas las obligadas deducciones— exactamente lo que ha dado.

Aunque no hay dinero, que ha sido reemplazado por un vale, sigue rigiendo aquí el intercambio de equivalentes:

La sociedad le entrega [al trabajador] un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que rindió. La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de esta bajo otra distinta.

Al ponerse en práctica este *derecho igual* sigue rigiendo, en cierto modo, el *derecho burgués*, pues el derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad se mide por el *mismo rasero*: el trabajo. Esta «igualdad» jurídica desconoce la desigualdad social real, pues algunos «individuos son superiores física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo». Este derecho *igual* es, pues, un derecho desigual, en la medida en que desconoce las desiguales aptitudes individuales de los trabajadores. Marx es el menos igualitario de los igualitaristas.

Entiende que esta pervivencia del derecho burgués, inevitable «en la primera fase de la sociedad comunista», sólo se resolvería en una fase ulterior,

cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual

según sus necesidades^[112]!

A pesar de que Marx consideraba que estas cuestiones sólo podían tratarse «científicamente», sus ensoñaciones sobre una economía de la abundancia lo instalaron en el terreno de las anticipaciones utópicas que tanto detestaba^[113]. La crisis ecológica nos ha mostrado que los recursos del planeta son finitos y que una producción sostenible debería estar orientada no sólo por las necesidades sociales sino también por la escasez de los recursos naturales y la exigencia de alcanzar un equilibrio con los ecosistemas^[114]. Marx creyó que una economía que hubiera abolido el mercado y la propiedad privada de los medios de producción sería más o menos sencilla, transparente y manejable. No dejó ningún lineamiento de cómo podrían decidirse en forma democrática, en las sociedades complejas del futuro, el empleo de recursos y la asignación de trabajo sin un sistema de precios, sin cálculo de costos; en suma, sin acudir a los mecanismos de mercado que supuestamente se han abolido o están en vías de desaparición^[115]. En 1917 los bolcheviques debieron inventar desde cero una economía socialista, acudiendo al método de ensayo y error.

Problemas análogos se plantearon a la teoría marxiana del Estado bajo el socialismo. Si Bakunin y los anarquistas cuestionaban a Marx como partidario de una suerte de socialismo estatal, la *Crítica* ofrece una contundente desmentida. Es una severa impugnación de la estrategia lassalleana de educar a la clase obrera en la lógica de peticionar ante el Estado con vistas a que fije límites a la dominación del capital. No es que Marx niegue la necesidad de la clase obrera de dirigir demandas al Estado, sino que advierte acerca de las ilusiones de que sea posible alcanzar una alianza entre Estado y clase obrera a expensas del capital. La demanda lassalleana de un «Estado libre» era perfectamente funcional a la política intervencionista, antiliberal y paternalista del canciller Bismarck al frente del Estado prusiano. El Partido Obrero considera que este último es «*su propio* Estado», sin advertir que «no es más que un despotismo militar de armazón burocrático y blindaje policíaco, guarnecido de formas parlamentarias, revuelto con ingredientes feudales e influenciado ya por la burguesía». Entonces, ¿qué significa, pregunta Marx, que el Partido aspira a un «Estado libre»? «La libertad» —replica— «consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella». He aquí otra incursión futurista de Marx. Lamentablemente no nos cuenta cómo sería ese Estado, o ese no Estado, en la sociedad comunista, aunque se plantea con claridad los interrogantes: «¿Qué transformación sufrirá el régimen estatal en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces?».

Marx seguramente consideró que no era tiempo de responder interrogantes para tiempos tan remotos. Pero sí advirtió a sus amigos alemanes que

entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*.

También esta expresión, que Marx utilizó en ciertas y contadas ocasiones, ha hecho correr ríos de tinta^[116]. Y de sangre, añadirán sus detractores^[117]. Lo cierto es que Marx no nos habla de una dictadura de partido ni propone el retorno a un régimen despótico. En cambio, inspirándose en el modelo jacobino, piensa para la transición socialista en un Estado obrero que realiza la democracia para las grandes masas y simultáneamente debe hacer uso de su poder dictatorial para defender las conquistas de la revolución frente a los intentos de restauración capitalista^[118]. Con todo, la experiencia de las revoluciones socialistas del siglo xx mostró que esa tensión entre democracia de masas y centralización dictatorial del poder se resolvió siempre contra la primera y a favor de esta última^[119].

13. EL PORVENIR DE LA COMUNA RURAL RUSA

Es muy poco lo que alcanzó a publicar Marx en sus últimos quince años de vida, más allá de algunos prólogos a reediciones de sus obras. En 1873 escribió el posfacio a la segunda edición alemana del primer volumen de *El capital*, y dos años después el prólogo a la versión francesa. En 1882 escribió con Engels un nuevo prefacio para la edición rusa del *Manifiesto Comunista*. Desde luego, Marx se veía limitado por sus acuciantes apuros económicos y serios problemas de salud. Pero esto no alcanza a explicar que haya dejado en suspenso durante tantos años los borradores ya redactados de los volúmenes II y III de *El capital* para dedicar sus minadas energías a aprender ruso, a anotar cientos de obras y resumir muchas de ellas, y dejar a la posteridad decenas de miles de folios manuscritos y cientos de cartas en torno a un nuevo problema: el futuro de la comuna rural rusa.

¿Qué significa este vuelco de Marx? Ciertamente, la explosión de la «cuestión rusa» a fines de la década de 1860 —la inesperada irrupción del movimiento revolucionario, la rápida recepción de *El capital* entre los populistas^[120], así como el intenso intercambio que se inició entonces entre Marx y algunos de sus dirigentes— adquiría implicancias tanto políticas como teóricas. En términos estratégicos, significaba que el nuevo centro de gravitación revolucionario pasaba de la Europa occidental a la oriental: una vez derrotada la Comuna, si una revolución iba a tener lugar en Europa, la mecha se encendería en Rusia. Y allí centró Marx todas sus

expectativas revolucionarias durante los últimos quince años de su vida. «No hay una interpretación errónea de Marx más grotesca que la que sugiere que esperaba una revolución exclusivamente en los países industriales avanzados de Occidente»^[121].

Pero este encuentro también tenía implicancias teóricas: los populistas, fuertemente impresionados por el capítulo xxiv de *El capital* sobre la acumulación originaria, preguntaban a Marx si de su concepción debía colegirse que algún tipo de necesidad histórica condenaba de antemano las formas comunales y obligaba al pueblo ruso, para ingresar en la civilización moderna, a atravesar todo el proceso de la acumulación primitiva del capital, con toda su secuela de violencia, miseria y crisis social; o bien, si era posible una modernización no capitalista sino socialista que tomase a la comuna rural como punto de partida. Por detrás de las preocupaciones político-estratégicas (¿revolución burguesa o revolución socialista?), latían las grandes cuestiones de la concepción materialista de la historia: la referente a las líneas de desarrollo, las etapas, la necesidad histórica, las condiciones materiales (objetivas y subjetivas) para la emancipación humana y, *last but not least*, la filosofía del progreso. La «cuestión rusa» apareció ante los ojos de Marx como una extraordinaria puesta a prueba de su concepción materialista de la historia.

Interpelado por los populistas rusos, Marx se vio llevado a reconsiderar a las comunidades rurales en un contexto marcado, además, por el auge de la Prehistoria y la aparición de obras consagradas a las sociedades rurales primitivas: Marx leyó y anotó las obras de Morgan, Phear, Maine y Lubbock^[122] y, a instancias de su amigo epistolar ruso Danielson, concentró su atención en un estudio sistemático de la comuna rural rusa a partir de sus fuentes. El hecho de que en la segunda edición alemana del primer volumen de *El capital* (1873) eliminase las referencias despectivas a Alexander Herzen y su «comunismo ruso» presentes en la primera edición, e hiciese en cambio un elogio de Chernyshevsky, es testimonio y síntoma del impacto que la cuestión tuvo sobre él.

Años después, en los borradores de su carta a Vera Zasúlich (1881), Marx considera explícitamente la posibilidad de ahorrar a Rusia los tormentos del capitalismo, en la medida en que, gracias a una revolución, la comuna rural tradicional (*obshchina*) pudiese ser la base de un desarrollo específico hacia el socialismo. «Estamos aquí en las antípodas del razonamiento evolucionista y determinista de los artículos sobre la India de 1853»^[123]. Sin embargo, esta ruptura con el evolucionismo unilineal no significaba que Marx abandonara sin más las líneas matrices de su concepción materialista de la historia, según la cual el comunismo moderno sólo sería posible sobre la base de un desarrollo económico, científico y técnico que hubiera excedido las relaciones capitalistas de producción y de propiedad, y de ningún modo como una distribución igualitaria del atraso precapitalista. Es así que en la carta a Zasúlich (así como en sus borradores y también en el prólogo de 1882 a la edición rusa del *Manifiesto Comunista*) puntualiza que la *condición* para que la comunidad rural rusa pudiese pasar a una «forma superior de

propiedad colectiva, a la forma comunista» era que la revolución rusa diese «la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se complementen»^[124]. Al rechazar la concepción unilineal del desarrollo histórico, Marx no sólo reformulaba y enriquecía su concepción materialista de la historia: también daba un paso para desembarazarse de la filosofía de la historia de matriz hegeliana y adoptar en cambio una teoría materialista y laica^[125].

La exhumación y la reinterpretación de estos materiales inéditos o desconocidos^[126] llevaron a reconsiderar el relato oficial del marxismo ruso que presentaba a los populistas como exponentes de un romanticismo económico y político premarxista, frente a los cuales se erigía la ortodoxia de Plejánov como discípulo genuino de Marx. La intensidad de la relación de Marx y Engels con los populistas rusos (Danielson, Lopatin, Zasúlich, etc.), los múltiples puentes intelectuales que entonces se tendieron entre los escritos de Marx sobre Rusia y la tradición populista, el caluroso y abierto apoyo político que le brindaron, contrastaban con el recelo y la desconfianza que sintieron por el grupo del Reparto Negro, luego llamado «Emancipación del Trabajo», que lideraba Plejánov. Por su parte, el «padre del marxismo ruso» y sus amigos hicieron todo lo posible por ocultar... ¡el «Marx tardío» de los «textos rusos»^[127]!

El texto paradigmático de este último Marx es su respuesta a Mijailovsky (1877), en la que circunscribe el análisis de la acumulación originaria al «camino por el que *en la Europa occidental* nació el régimen capitalista del seno del régimen económico feudal» y donde critica, por lo tanto, las tentativas de

convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren.

Aclara que su método consiste en estudiar en su especificidad los diferentes medios históricos para luego compararlos, no en la aplicación de la «clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside, precisamente, en el hecho de ser una teoría suprahistórica»^[128].

Este conjunto de consideraciones llevaron a diversos autores a postular la existencia de una nueva etapa en la evolución del pensamiento de Marx, que, por oposición a las ya establecidas del «joven Marx» y del «Marx maduro», han denominado «Marx tardío». La novedad estaría dada por el corte con la perspectiva progresista/evolucionista, por la percepción más amplia de un desarrollo desigual del capitalismo y por la redefinición de una concepción materialista de la historia más abierta, multilineal y multitemporal, superadora de la filosofía histórica según la cual existiría una suerte de Camino de la Historia que todas las sociedades se verían

obligadas a recorrer. Esta perspectiva favoreció en las últimas décadas un diálogo más productivo entre la teoría de Marx y los estudios sobre las relaciones comunitarias de la producción campesina en América Latina, como lo muestra la obra del boliviano Álvaro García Linera^[129]. Al mismo tiempo, nos devolvió la imagen de un Marx «no marxista», un autor que constantemente excede su propio sistema, con voluntad de teoría pero atento al acontecimiento: la imagen de un Marx más cercana a la del laborioso maestro artesano que pule y corrige su lente, antes que a la de un Dios con su visión ilimitada, inamovible e infalible^[130].

Karl Marx murió en Londres, el 14 de marzo de 1883, a la edad de 65 años. Apenas once personas asistieron a su funeral. Pero su obra, como hemos visto, alcanzó un extraordinario reconocimiento póstumo^[131]. Ya lo señalamos al comienzo: la gran prensa lo dio por muerto cuando se cumplían cien años de su fallecimiento. Sin embargo, su espectro no dejó de asediar al capitalismo. Hoy Marx ha vuelto. Es posible que muchas de las preguntas que nos planteamos a propósito de su obra nos lleven (para utilizar la expresión de Toni Negri) más allá de Marx. Pero es indudable que aún en el siglo XXI, ya sea para descifrar nuestro presente, o bien para realimentar la utopía de superarlo, seguimos dialogando con él. Volvemos a sus análisis, su modo de leer, sus imágenes, su promesa. «No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx»^[132].

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Todos los textos incluidos en la presente *Antología* se publican en su versión completa, sin cortes ni añadidos. La procedencia se consigna al final de cada uno, entre corchetes. Las notas al pie que no llevan indicación alguna corresponden al propio Marx. El resto, a Friedrich Engels o al editor, según se indique en cada caso.

En cuanto a las traducciones: Traducción de Pedro Scaron (*El capital*), H. B. Delio (*Sobre la cuestión judía*), Ángel Rosenblat y Marcelo H. Alberti (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), Félix Blanco (*El porvenir de la comuna rural rusa*). Las traducciones de los demás textos fueron realizadas por el Instituto de Marxismo-Leninismo del PCUS, revisadas para la presente edición. El texto de las *Tesis sobre Feuerbach* fue cotejado con la versión castellana de Miguel Candiotti.

Sobre la cuestión judía

I. BRUNO BAUER, DIE JUDENFRAGE [LA CUESTIÓN JUDÍA], BRAUNSCHWEIG, 1843

Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación *cívica*, a la emancipación política.

Bruno Bauer les contesta: en Alemania, nadie está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de libertad. ¿Cómo vamos a liberaros a vosotros? Vosotros, judíos, sois unos *egoístas* cuando exigís una emancipación especial para vosotros, como judíos. Como alemanes, deberíais trabajar por la emancipación política de Alemania y, como hombres, por la emancipación humana, y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y de vuestra ignominia como una excepción a la regla, sino, por el contrario, como la confirmación de esta.

¿O lo que exigen los judíos es acaso que se los equipare a los súbditos *cristianos*? Entonces, reconocen la legitimidad del *Estado cristiano*, reconocen el régimen del sojuzgamiento general. ¿Por qué les desagrada su yugo especial, si les agrada el yugo general? ¿Por qué ha de interesarse el alemán por la liberación del judío, si el judío no se interesa por la liberación del alemán?

El Estado *cristiano* sólo conoce *privilegios*. El judío posee, en él, el privilegio de ser judío. Tiene, como judío, derechos de que carecen los cristianos. ¿Por qué aspira a derechos que no tiene y que los cristianos disfrutan?

Cuando el judío pretende que se lo emancipe del Estado cristiano, exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio *religioso*. ¿Acaso él, el judío, abandona el *suyo*? ¿Tiene, entonces, derecho a exigir de otros que abduquen de su religión?

El Estado cristiano no puede, con arreglo a *su esencia*, emancipar a los judíos; pero además, añade Bauer, el judío no puede, con arreglo a su esencia, ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el judío judío, ambos serán igualmente incapaces de otorgar la emancipación el uno, y de recibirla, el otro.

El Estado cristiano sólo puede comportarse con respecto al judío a la manera del Estado cristiano, es decir, a la manera del privilegio, consintiendo que se segregue al judío de entre los demás súbditos, pero haciendo que sienta la presión de las otras esferas mantenidas aparte, y que la sienta con fuerza tanto mayor cuanto mayor sea el antagonismo *religioso* del judío frente a la religión dominante. Pero tampoco el judío, por su parte, puede comportarse con respecto al Estado más que a la manera judía, es decir, como alguien ajeno al Estado, oponiendo a la nacionalidad real su nacionalidad quimérica y a la ley real, su ley ilusoria, creyéndose con derecho a mantenerse al

margen de la humanidad, a no participar, por principio, en el movimiento histórico, a aferrarse a la esperanza en un futuro que nada tiene que ver con el futuro general del hombre, considerándose como miembro del pueblo judío y considerando al pueblo judío el pueblo elegido.

¿A título de qué aspiráis, pues, los judíos a la emancipación? ¿En virtud de vuestra religión? Esta es la enemiga mortal de la religión del Estado. ¿Como ciudadanos? En Alemania no se conoce la ciudadanía. ¿Como hombres? No sois tales hombres, como tampoco lo son aquellos a quienes apeláis.

Bauer plantea en términos nuevos el problema de la emancipación de los judíos, después de ofrecernos una crítica de los planteamientos y soluciones anteriores del problema. ¿Cuál es, se pregunta, la *naturaleza* del judío a quien se trata de emancipar y la del Estado que ha de emanciparlo? Y contesta con una crítica de la religión judaica, analiza la antítesis *religiosa* entre el judaísmo y el cristianismo y esclarece la esencia del Estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, espíritu y profundidad y con un estilo tan preciso como jugoso y enérgico.

¿Cómo, pues, resuelve Bauer la cuestión judía? ¿Cuál es el resultado? Formular un problema es resolverlo. La crítica de la cuestión judía es la respuesta a esta cuestión. Y el resultado, resumido, el siguiente:

Antes de poder emancipar a otros, tenemos que empezar por emanciparnos a nosotros mismos.

La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis *religiosa*. ¿Cómo se resuelve una antítesis? Haciéndola imposible. ¿Y cómo se hace imposible una antítesis *religiosa*? *Aboliendo la religión*. Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que *diferentes fases de desarrollo del espíritu humano*, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la *historia*, y el *hombre* la serpiente que muda en ellas de piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, *científico*, en un plano humano. La *ciencia* será, entonces, su unidad. Y las antítesis en el plano de la ciencia se encarga de resolverlas la ciencia misma.

El judío *alemán* se enfrenta, en efecto, con la carencia de emancipación política en general y con la acusada cristiandad del Estado. Para Bauer, la cuestión judía tiene, sin embargo, un alcance general, independiente de las condiciones alemanas específicas. Se trata del problema de las relaciones de la religión con el Estado, de la *contradicción entre las ataduras religiosas y la emancipación política*. La emancipación de la religión es planteada como condición, tanto para el judío que quiere emanciparse políticamente como para el Estado que ha de emancipar y que debe, al mismo tiempo, ser emancipado.

Bien, se dice, y lo dice el judío mismo, el judío debe ser emancipado, pero no como judío, no por ser judío, no porque profese un principio general humano de moral tan excelente; el *judío* pasará más bien, como tal, a segundo plano

detrás del *ciudadano*, y será *ciudadano*, a pesar de ser judío y de permanecer judío; es decir, será y permanecerá *judío*, a pesar de ser *ciudadano* y de vivir dentro de relaciones generales humanas: su ser judío y limitado seguirá triunfando siempre y a la postre sobre sus deberes humanos y políticos. Quedará en pie el *prejuicio*, a pesar de dominar sobre él los principios *generales*. Pero, si queda en pie, dominará, por el contrario, a todo lo demás. Sólo de un modo sofístico, en apariencia, podría el judío seguir siendo judío en la vida del Estado; la mera apariencia sería, por tanto, si quisiera seguir siendo judío, lo esencial y lo que triunfaría; es decir, su *vida en el Estado* sería una mera apariencia o una excepción momentánea frente a la esencia y la regla^[1].

Veamos, de otra parte, cómo plantea Bauer la función del Estado:

Francia, dice, nos ha ofrecido recientemente (debates sostenidos en la Cámara de Diputados el 26 de diciembre de 1840), con relación a la cuestión judía —como, constantemente, en las demás cuestiones *políticas*— el espectáculo de una vida libre, pero revocando su libertad en la ley, es decir, declarándola una simple apariencia y, de otra parte, refutando sus leyes libres con los hechos.

En Francia, la libertad general no es todavía ley, la *cuestión judía* aún *no* ha sido resuelta *tampoco*, porque la libertad legal —la norma de que todos los ciudadanos son iguales— se ve coartada en la realidad, todavía dominada y escindida por los privilegios religiosos, y esta falta de libertad de la vida repercute sobre la ley y obliga a esta a sancionar la división de los ciudadanos de por sí libres en oprimidos y opresores (*Die Judenfrage*, pp. 64-65).

¿Cuándo, entonces, se resolvería para Francia la cuestión judía?

El judío, por ejemplo, dejaría de ser necesariamente judío si su ley no le impidiera cumplir con sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos, ir por ejemplo en sábado a la Cámara de Diputados y tomar parte en las deliberaciones públicas. Habría que abolir todo *privilegio religioso* en general, incluido por tanto el monopolio de una iglesia privilegiada, y cuando uno o varios o *aun la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de estos deberes debería dejarse a su *propio arbitrio como asunto puramente privado* (ibíd., p. 65).

Cuando ya no haya religiones privilegiadas, la religión habrá dejado de existir. Quitadle a la religión su fuerza excluyente y ya no habrá religión (ibíd., p. 66).

Del mismo modo que el señor Martin du Nord considera la propuesta

encaminada a suprimir la mención del domingo en la ley como una propuesta dirigida a declarar que el cristianismo ha dejado de existir, con el mismo derecho (derecho perfectamente fundado) la declaración de que la ley sabática no tiene ya fuerza de obligar para el judío equivaldría a proclamar la abolición del judaísmo (ibíd., p. 71).

Bauer exige, pues, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre en general abandone la religión, para ser emancipado como *ciudadano*. Y, de otra parte, considera, consecuentemente, la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general. El Estado que presupone la religión no es todavía un verdadero Estado, un Estado real. «Cierto es que la creencia religiosa ofrece al Estado garantías. Pero ¿a qué Estado? ¿A qué tipo de Estado?» (ibíd., p. 97).

En este punto, se pone de manifiesto la formulación *unilateral* de la cuestión judía.

No basta, ni mucho menos, con detenerse a investigar quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa, a saber: *de qué clase de emancipación* se trata; qué condiciones van implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula. La crítica de la *emancipación política* misma era, en rigor, la crítica final de la cuestión judía y su verdadera disolución en el «problema general de la época».

Bauer incurre en contradicciones por no elevar el problema a esta altura. Pone condiciones que no tienen su fundamento en la esencia de la emancipación *política* misma. *Formula* preguntas que su problema no contiene y resuelve problemas que dejan su pregunta sin contestar. Cuando Bauer dice, refiriéndose a los adversarios de la emancipación de los judíos: «Su error consistía solamente en partir el supuesto del Estado cristiano como el único verdadero y en no someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo» (ibíd., p. 3), encontramos que el error de Bauer reside en que somete a crítica *solamente* el «Estado cristiano» y no el «Estado en general», en que no investiga la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana*, lo que lo lleva a poner condiciones que sólo pueden explicarse por la confusión, exenta de espíritu crítico, de la emancipación política con la emancipación humana general. Y si Bauer pregunta a los judíos: ¿tenéis, desde vuestro punto de vista, derecho a aspirar a la *emancipación política*?, nosotros preguntamos, a la inversa: ¿tiene el punto de vista de la emancipación *política* derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la religión?

La cuestión judía presenta una fisonomía diferente, según el Estado en que el judío vive. En Alemania, donde no existe un Estado político, un Estado como tal Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica*. El judío se halla en contraposición *religiosa* con el Estado que profesa como su fundamento el cristianismo. Este Estado es un teólogo *ex professo*. La crítica es, aquí, crítica de la teología, una crítica de doble filo, crítica de la teología cristiana y crítica de la

teología judía. Pero aquí seguimos moviéndonos dentro de los marcos de la teología, por mucho que creamos movernos *críticamente* dentro de ellos.

En Francia, en el Estado *constitucional*, la cuestión judía es el problema del constitucionalismo, el problema de la *emancipación política a medias*. Al conservarse aquí la *apariencia* de una religión de Estado, aunque sea bajo una fórmula fútil y contradictoria consigo misma, la fórmula de una *religión de la mayoría*, la actitud de los judíos ante el Estado conserva la *apariencia* de una contraposición religiosa, teológica.

Sólo en los Estados libres de Norteamérica —o, por lo menos, en parte de ellos— pierde la cuestión judía su significación *teológica*, para convertirse en una verdadera cuestión *secular*. Solamente allí donde existe el Estado político plenamente desarrollado puede manifestarse en su peculiaridad, en su pureza, el problema de la actitud del judío, y en general del hombre religioso, ante el Estado político. La crítica de esta actitud deja de ser una crítica *teológica* tan pronto como el Estado deja de comportarse de un modo *teológico* hacia la religión, tan pronto se comporta hacia la religión como Estado, es decir, *políticamente*. Y en este punto, allí donde la cuestión deja de ser *teológica*, deja la crítica de Bauer de ser crítica. «*Il n'existe aux États-Unis ni religion de l'État, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'État est étranger à tous les cultes*»^[2]. Más aún, existen algunos estados norteamericanos en los que «*la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques*» (ibíd., p. 225). Sin embargo, «*on ne croit pas aux États-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme*» (ibíd., p. 224^[3]). Los Estados Unidos son, sin embargo, el país de la religiosidad, como unánimemente nos aseguran Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton. Los estados de Estados Unidos nos sirven, a pesar de esto, solamente de ejemplo. El problema está en saber cómo se comporta la emancipación política *acabada* ante la religión. Si hasta en un país de emancipación política consumada nos encontramos no sólo con la *existencia* de la religión sino con su existencia *lozana y vital*, tenemos en ello la prueba de que la existencia de la religión no contradice la perfección del Estado. Pero, como la existencia de la religión es la existencia de un defecto, no podemos seguir buscando la fuente de este defecto solamente en la *esencia* del Estado mismo. La religión no constituye ya, para nosotros, el *fundamento*, sino simplemente el *fenómeno* de la limitación secular. Nos explicamos, por tanto, las ataduras religiosas de los ciudadanos libres por sus ataduras seculares. No afirmamos que deban acabar con su limitación religiosa, para poder destruir sus barreras seculares. Afirmamos que acaban con su limitación religiosa tan pronto como destruyen sus barreras temporales. No convertimos los problemas seculares en problemas teológicos. Después que la historia se ha visto disuelta durante bastantes siglos en la superstición, disolvemos la superstición en la historia. El problema de las relaciones de la emancipación *política con la religión* se convierte, para nosotros, en el problema de

las *relaciones de la emancipación política con la emancipación humana*. Criticamos la debilidad religiosa del Estado político, al criticar al Estado político, *prescindiendo* de las debilidades religiosas, en su estructura, *secular*. Humanizamos la contradicción del Estado con *determinada religión*, por ejemplo con el *judaísmo*, viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados* elementos *seculares*, humanizamos la contradicción del Estado con la *religión general* viendo en ella la contradicción del Estado con sus *premisas* en general.

La emancipación *política* del judío, del cristiano y del hombre *religioso* en general es la *emancipación del Estado* respecto del *judaísmo*, del *cristianismo*, y en general de la *religión*. Bajo su forma, a la manera que es peculiar a su esencia, como *Estado*, el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión de Estado*, es decir, cuando el Estado como tal Estado no profesa ninguna religión, cuando el Estado se profesa más bien como tal Estado. La emancipación *política* de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación *humana*.

El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere *realmente* de él, en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre*. Y el propio Bauer reconoce tácitamente esto cuando establece la siguiente condición de la emancipación política:

Todo privilegio religioso en general, incluido por tanto el monopolio de una iglesia privilegiada, debería abolirse, y si algunos o varios o incluso la *gran mayoría* se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos, el cumplimiento de estos deberes debería dejarse a su propio arbitrio como *asunto puramente privado*. [*Die Judenfrage*, p. 65. N. del E.]

Por tanto, el *Estado* puede haberse emancipado de la religión aun cuando la *gran mayoría* siga siendo religiosa. Y la gran mayoría no dejará de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea algo puramente *privado*.

Pero la actitud del Estado ante la religión, refiriéndonos al decir esto al *Estado libre*, sólo es la actitud ante la religión de los *hombres* que forman el Estado. De donde se sigue que el hombre se libera *por medio del Estado*, se libera *políticamente*, de una barrera, al ponerse en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta barrera de un modo *abstracto* y *limitado*, de un modo parcial. Se sigue, además, de aquí, que el hombre, al liberarse *políticamente*, se libera dando un *rodeo*, a través de un *medio*, siquiera un *medio necesario*. Y se sigue, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un *rodeo*, a través de un *medio*. La religión es, cabalmente, el

reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana*.

La elevación *política* del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política, en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad privada como *abolida* de un modo político cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de sufragio activo y pasivo, como se ha hecho ya en muchos estados de los Estados Unidos. *Hamilton* interpreta con toda exactitud este hecho, desde el punto de vista político, cuando dice: «La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y la riqueza del dinero». ¿Acaso no se suprime idealmente la propiedad privada, cuando el desposeído se convierte en legislador de los que poseen? El *censo de fortuna* es la última forma *política* de reconocimiento de la propiedad privada.

Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, *de estado social*, *de cultura* y *de ocupación* al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos. Por eso *Hegel determina* con toda exactitud la actitud del *Estado político* ante la religión, cuando dice:

Para que el Estado cobre existencia como la *realidad moral* del espíritu que se sabe a sí misma, es necesario que se *distinga* de la forma de la autoridad y de la fe; y esta distinción sólo se manifiesta en la medida en que el lado eclesiástico llega a *separarse* en sí mismo; sólo así, por sobre las iglesias *especiales*, adquiere y lleva a la existencia el Estado la generalidad del pensamiento, el principio de su forma^[4].

En efecto, sólo así, por *encima* de los elementos *especiales*, se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político consumado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades de

esta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva al hombre no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se halla con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre en su inmediata realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal.

El conflicto entre el hombre, como fiel de una religión *especial*, y su ciudadanía, y los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce al divorcio *secular* entre el Estado *político* y la *sociedad civil*. Para el hombre como *bourgeois*, «la vida dentro del Estado es sólo apariencia o una excepción momentánea de la esencia y de la regla». Ciertamente que el *bourgeois*, como el judío, sólo se mantiene sofisticadamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *citoyen* sólo sofisticadamente sigue siendo judío o *bourgeois*; pero esta sofística no es personal. Es la *sofística del Estado político* mismo. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma contradicción que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su *piel de león política*.

Bauer deja en pie esta pugna secular a que se reduce, en fin de cuentas, la cuestión judía, la relación entre el Estado político y sus premisas, ya sean estos elementos materiales, como la propiedad privada, etc., o elementos espirituales, como la cultura y la religión, la pugna entre el interés *general* y el interés *privado*, el divorcio entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa*; deja en pie estas antítesis seculares, limitándose a polemizar contra su expresión *religiosa*.

Precisamente su fundamento, la necesidad que asegura a la *sociedad burguesa* su existencia y *garantiza su necesidad*, expone su existencia a constantes peligros, nutre en ella un elemento inseguro y provoca aquella mezcla, sujeta a constantes cambios, de pobreza y riqueza, de penuria y prosperidad, provoca el cambio en general (*Die Judenfrage*, p. 8).

Confróntese todo el capítulo titulado «La sociedad civil» (pp. 8-9), escrito con arreglo a los lineamientos generales de la *Filosofía del derecho* de Hegel. La sociedad civil, en su contraposición al Estado político, se reconoce como necesaria porque el Estado político se reconoce como necesario.

No cabe duda de que la emancipación *política* representa un gran progreso y, aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Y claro está que aquí nos referimos a la emancipación real, a la emancipación práctica.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión, al desterrarla del derecho público al derecho privado. La religión ya no es el espíritu del *Estado*, donde el hombre —aunque sea de un modo limitado, bajo una forma especial y en una esfera especial— se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha convertido, ahora, en el espíritu de la *sociedad burguesa*, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*^[5]. No es ya la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*. Se ha convertido en expresión de la *separación* del hombre de su *comunidad*, de sí mismo y de los otros hombres lo que *originariamente* era. No es más que la confesión abstracta de la especial inversión, del *capricho privado*, de la arbitrariedad. La dispersión infinita de la religión en los Estados Unidos, por ejemplo, le da ya *al exterior* la forma de una incumbencia individual. La religión se ha visto derrocada para descender al número de los intereses privados y ha sido desterrada de la comunidad como tal comunidad. Pero no nos engañemos acerca de las limitaciones de la emancipación política. La escisión del hombre en el *hombre público* y el *hombre privado*, la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad burguesa, no constituye una fase, sino la *coronación* de la emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad *real* del hombre.

La *desintegración* del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración, no es una mentira *contra* la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la *emancipación política misma*, es el modo *político* de emancipación de la religión. Es cierto que, en las épocas en que el Estado político brota violentamente, como Estado político, del seno de la sociedad burguesa, en que la autoliberación humana aspira a llevarse a cabo en forma de autoliberación política, el Estado puede y debe avanzar hasta la *abolición de la religión*, hasta su destrucción, pero sólo como avanza hasta la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, hasta la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como avanza hasta la abolición de la vida, hasta la *guillotina*. En los momentos de su amor propio especial, la vida política trata de aplastar a lo que es su premisa, la sociedad burguesa, y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas* con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como *permanente*, y el drama

político termina, por tanto, no menos necesariamente, con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz.

No es, en efecto, el llamado Estado *cristiano*, que profesa el cristianismo como su fundamento, como religión de Estado, y adopta, por tanto, una actitud excluyente ante otras religiones, el Estado cristiano consumado, sino más bien el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega a la religión entre los demás elementos de la sociedad burguesa. Al Estado que es todavía teólogo, que mantiene todavía de un modo oficial la profesión de fe del cristianismo, que aún no se atreve a proclamarse *como Estado*, no logra todavía expresar en forma *secular, humana*, en su *realidad* como Estado, el fundamento humano cuya expresión superabundante es el cristianismo. El llamado Estado cristiano sólo es, sencillamente, el *no-Estado* porque no es posible realizar en creaciones verdaderamente humanas el cristianismo como religión, sino sólo el *fondo humano* de la religión cristiana.

El llamado «Estado cristiano» es la negación cristiana del Estado, pero en modo alguno la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue profesando el cristianismo en forma de religión no lo profesa en forma de Estado, pues se comporta todavía religiosamente ante la religión; es decir, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión, porque apela todavía a la *irrealidad*, a la forma *imaginaria* de este meollo humano. El llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto*, y la religión cristiana le sirve de *complemento* y para *santificar* su imperfección. La religión se convierte para él, por tanto y necesariamente, en un *medio*, y ese Estado es el Estado de la *hipocresía*. Hay una gran diferencia entre que el Estado *acabado* cuente la religión entre sus *premisas* por razón de la deficiencia que va implícita en la *esencia* general del Estado o que el Estado *imperfecto* declare la religión como su *fundamento* por razón de la deficiencia que su *existencia especial* lleva consigo, como Estado defectuoso. En el segundo caso, la religión se convierte en *política imperfecta*. En el primer caso, se acusa en la religión la imperfección misma de la *política acabada*. El llamado Estado cristiano necesita de la religión cristiana para perfeccionarse *como Estado*. El Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para su perfeccionamiento político. Puede, por el contrario prescindir de la religión, ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo secular. El llamado Estado cristiano, en cambio, se comporta políticamente de cara a la religión y religiosamente de cara a la política. Y, al degradar a mera apariencia las formas de Estado, degrada igualmente la religión a mera apariencia.

Para aclarar esta antítesis, examinemos la construcción baueriana del Estado cristiano, construcción nacida de la contemplación; del Estado cristiano-germánico.

Últimamente —dice Bauer— suelen invocarse para demostrar la *imposibilidad* o la *inexistencia* de un Estado cristiano aquellas sentencias de

los Evangelios que el Estado [actual] *no sólo no acata*, sino que *tampoco puede acatar, si no quiere disolverse totalmente* [como Estado]. Pero la cosa no se resuelve tan fácilmente. ¿Qué postulan, en efecto, esas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, la repulsa del Estado, la abolición de las relaciones seculares. Pues bien, todo esto es lo que postula y lleva a cabo el Estado cristiano. Este Estado ha asimilado el *espíritu del Evangelio*, y si no lo predica con las mismas palabras con que el Evangelio se expresa es, sencillamente, porque manifiesta este espíritu bajo formas estatales, es decir; bajo formas que, aunque estén tomadas de la naturaleza del Estado y de este mundo, quedan reducidas a una mera apariencia, en el renacimiento religioso que se ven obligadas a experimentar. Este Estado es la repulsa del Estado, que se lleva a cabo bajo las formas estatales (ibíd., p. 55).

Y, a continuación, Bauer desarrolla el criterio de que el pueblo del Estado cristiano no es más que un no-pueblo, carente ya de voluntad propia, cuya verdadera existencia reside en el caudillo al que se halla sometido, el cual, sin embargo, por su origen y naturaleza, le es ajeno, es decir, ha sido instituido por Dios y se ha puesto al frente de él sin intervención suya, del mismo modo que las leyes de este pueblo no son obra de él, sino revelaciones positivas, que su jefe necesita de mediadores privilegiados para entenderse con el verdadero pueblo, con la masa, y que esta misma masa se escinde en multitud de círculos especiales formados y determinados por el azar, que se distinguen entre sí por sus intereses, pasiones especiales y prejuicios y que reciben como privilegio la autorización de deslindarse los unos de los otros, etc. (p. 56).

Pero el propio Bauer dice lo siguiente:

La política, cuando no quiere ser más que religión, no puede ser política, lo mismo que no podemos considerar como asunto doméstico el acto de lavar las cacerolas, si se lo considera como un rito religioso (ibíd., p. 108).

Pues bien, en el Estado cristiano-germánico la religión es «asunto doméstico», lo mismo que los «asuntos domésticos» son religión. En el Estado cristiano-germánico, el poder de la religión es la religión del poder.

Separar el «espíritu del Evangelio» de la «letra del Evangelio» es un acto *irreligioso*. El Estado que hace que el Evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos de los hombres, a los ojos de su propia religión. Al Estado que profesa el cristianismo como su norma suprema, que profesa la *Biblia* como su *Carta*, se le deben oponer las *palabras* de la Sagrada Escritura, que es sagrada, como Escritura, hasta en la letra. Este Estado, lo mismo que la *basura humana* sobre que descansa, cae en una dolorosa contradicción, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa,

cuando se lo remite a aquellas sentencias del Evangelio que «no sólo no acata, sino que *no puede tampoco acatar*, si no *quiere disolverse totalmente*». ¿Y por qué no quiere disolverse totalmente? Él mismo no puede contestarse ni contestar a otros a esta pregunta. Ante su *propia conciencia*, el Estado cristiano oficial es un *deber ser*, cuya realización resulta inasequible, que sólo acierta a comprobar la *realidad* de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto de duda, un objeto inseguro, problemático. Por eso la crítica está en su pleno derecho al obligar a reconocer lo torcido de su conciencia al Estado que apela a la Biblia, ya que ni él mismo sabe si es una *figuración* o una realidad, desde el momento en que la infamia de sus fines *seculares*, a los que la religión sirve solamente de tapadera, se hallan en insoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia *religiosa*, que ve en la religión la finalidad del mundo. Este Estado sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *alguacil* de la Iglesia católica. Frente a ella, frente a una Iglesia que considera al poder secular como su brazo armado, el Estado es impotente, impotente el poder *secular* que afirma ser el imperio del espíritu religioso.

En el llamado Estado cristiano rige, ciertamente, la *enajenación*, pero no el *hombre*. El único hombre que aquí significa algo, el *rey*, es un ser específicamente distinto de los demás hombres, y es, además, un ser de por sí religioso, que se halla en relación directa con el cielo, con Dios. Los vínculos que aquí imperan siguen siendo vínculos basados en la *fe*. Por tanto, el espíritu religioso no se ha secularizado todavía realmente.

Pero el espíritu religioso no puede tampoco llegar a secularizarse *realmente*, pues ¿qué es ese espíritu sino la forma *no secular* de un grado de desarrollo del espíritu humano? El espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del que es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma *secular*. El fundamento de este Estado no es el cristianismo, sino el *fundamento humano* del cristianismo. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de sus miembros, porque es la forma del *grado humano de desarrollo* que en él se lleva a cabo.

Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política; son religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, ya que la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana ya que en ella el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser *soberano*, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal como anda y se yergue, el hombre tal como se halla corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido de sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones

y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser *genérico* real. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del hombre real, es, en la democracia, realidad sensible, presente, máxima secular.

La misma conciencia religiosa y teológica se considera, en la democracia plena, tanto más religiosa, tanto más teológica, cuanto más carece, aparentemente, de significación política, de fines terrenales, cuanto más es, aparentemente, incumbencia del espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y la fantasía, cuanto más es una real vida en el más allá. El cristianismo cobra aquí la expresión *práctica* de su significación religiosa-universal, ya que las más dispares concepciones del mundo se agrupan unas junto a otras en la forma del cristianismo, y más todavía por el hecho de que no se les plantea a otros ni siquiera la exigencia del cristianismo, sino solamente la de la religión en general, de cualquier religión (cf. la citada obra de Beaumont). La conciencia religiosa se recrea en la riqueza de la antítesis religiosa y de la diversidad religiosa.

Hemos puesto, pues, de manifiesto cómo la emancipación política con respecto a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que el fiel de una religión especial se halla con su ciudadanía no es más que *una parte de la general contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa*. La coronación del Estado cristiano es el Estado que, profesando ser un Estado, se abstrae de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a ella.

Por eso nosotros no decimos a los judíos, con Bauer: no podéis emanciparos políticamente si no os emancipáis radicalmente del judaísmo. Les decimos, más bien: porque podéis emanciparos políticamente sin llegar a desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, es por lo que la misma *emancipación política* no es la emancipación *humana*. Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, la solución a medias y la contradicción no radica en vosotros, sino en la *esencia* y en la *categoría* de la emancipación política. Y, al veros apresados en esta categoría, le comunicáis un apresamiento general. Así como el Estado *evangeliza* cuando, a pesar de ser ya Estado, se comporta cristianamente hacia los judíos, así también el judío *politiza* cuando, a pesar de ser ya judío, adquiere derechos de ciudadanía dentro del Estado.

Pero si el hombre, aunque judío, puede emanciparse políticamente, adquirir derechos de ciudadanía dentro del Estado, ¿puede reclamar y obtener los llamados *derechos humanos*? Bauer *niega* esto.

El problema está en saber si el judío como tal, es decir, el judío que confiesa por sí mismo verse obligado por su verdadera esencia a vivir eternamente aislado de otros, es capaz de obtener y conceder a otros los *derechos generales del hombre*.

La idea de los derechos humanos no fue descubierta para el mundo cristiano sino hasta el siglo pasado. No es una idea innata al hombre, sino que este la conquista en lucha contra las tradiciones históricas en las que el hombre había sido educado antes. Los derechos humanos no son, pues, un don de la naturaleza, un regalo de la historia anterior, sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que la historia, hasta ahora, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son resultado de la cultura, y sólo puede poseerlos quien haya sabido adquirirlos y merecerlos.

Ahora bien, ¿puede realmente el judío llegar a poseer estos derechos? Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, debe unirlo a los demás hombres y disociarlo de los que son judíos. Y, a través de esta disociación, declara que la esencia especial que hace de él un judío es su verdadera esencia suprema, ante la que tiene que pasar a segundo plano la esencia humana.

Y del mismo modo, no puede el cristiano, como tal cristiano, conceder ninguna clase de derechos humanos (ibíd., pp. 19-20).

Según Bauer, el hombre tiene que sacrificar el «privilegio de la fe», si quiere poder obtener los derechos generales del hombre. Detengámonos un momento a examinar los llamados derechos humanos, y en verdad, los derechos humanos bajo su forma auténtica, bajo la forma que les dieron sus descubridores, los estadounidenses y franceses. En parte, estos derechos humanos son derechos *políticos*, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido es la *participación* en la *comunidad*, y concretamente, en la comunidad *política*, en el *Estado*. Estos derechos humanos entran en la categoría de la *libertad política*, en la categoría de los *derechos cívicos*, que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición absoluta y positiva de la religión, ni tampoco, por tanto, por ejemplo, del judaísmo. Queda por considerar la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*, en cuanto se distinguen de los *droits du citoyen*^[6].

Figura entre ellos la libertad de conciencia, el derecho de practicar cualquier culto. *El privilegio de la fe* es expresamente reconocido, ya sea como un *derecho humano*, ya como consecuencia de un derecho humano, de la libertad.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1791, art. 10: «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses». Y en el título I de la Constitución de 1791 se garantiza como derecho humano: «La liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché»^[7].

La *Déclaration des droites de l'homme...* de 1795 incluye, entre los derechos humanos, art. 7: «Le libre exercice des cultes». Más aún, en lo que atañe al derecho de hacer públicos sus pensamientos y opiniones, se dice, incluso: «La nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme»^[8].

Consúltese, en relación con esto, la Constitución de 1795, título XIV, art. 354.

Constitution de Pennsylvanie, art. 9, párr. 3: *Tous les hommes ont reçu de la nature le droit imprescriptible d'adorer le Tout Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalement être en train de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme*^[9].

Constitution de New-Hampshire, arts. 5 y 6: «Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les droits de conscience» (Beaumont, ob. cit., pp. 213-214^[10]).

Y tan ajena es al concepto de los derechos humanos la incompatibilidad con la religión, que, lejos de ello, se incluye expresamente entre los derechos humanos el *derecho a ser religioso*, a serlo del modo que se crea mejor y a practicar el culto de su especial religión. El *privilegio de la fe* es un *derecho humano general*.

Los *droits de l'homme*, los derechos humanos, se distinguen como *tales* de los *droits du citoyen*, de los derechos cívicos. ¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen*? Sencillamente, el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Y por qué se llama al miembro de la sociedad burguesa «hombre», el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho? Por las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política.

Registremos, ante todo, el hecho de que los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad. La más radical de las constituciones, la Constitución de 1793, puede proclamar:

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen:

Art. 2. «Ces droits, etc. (Les droits naturels et imprescriptibles), sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.^[11]»

¿En qué consiste la *liberté*?

Art. 6. «La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui», o, según la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791: «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui»^[12].

La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro.

El límite dentro del cual puede moverse todo hombre *inocua*mente para el otro lo determina la ley, como la empalizada marca el límite o la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como una mónada aislada, replegada sobre sí misma. ¿Por qué, entonces, es el judío, según Bauer, incapaz de obtener los derechos humanos?

Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, debe unirlo a los demás hombres y disociarlo de los que no son judíos.

Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el *derecho* a esta disociación, el derecho del individuo *delimitado*, limitado a sí mismo.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*.

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?

Constitución de 1793, art. 16: «*Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie*»^[13].

El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (*à son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la *realización* sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad. Y proclama, por encima de todo, el derecho humano «*de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie*».

Quedan todavía por examinar los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sûreté*.

La *égalité*, considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* descrita más arriba, a saber: que todo hombre se considere por igual como una mónada atendida a sí misma. La Constitución de 1795 define del siguiente modo el concepto de esta igualdad, conforme a su significación:

Constitución de 1795, art. 3: «*L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse*»^[14].

¿Y la *sûreté*?

Constitución de 1795, art. 8: «*La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés*»^[15].

La *seguridad* es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de *policía*, según el cual toda la sociedad existe solamente para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En este sentido, llama Hegel a la sociedad burguesa «el Estado de necesidad y de entendimiento».

El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el *aseguramiento* de ese egoísmo.

Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Ya es algo misterioso el que un pueblo que comienza precisamente a liberarse, que comienza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo componen y a crearse una conciencia política, que este pueblo proclame solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad (*Déclaration...* de 1791); y más aún, que repita esta misma proclamación en un momento en que sólo la más heroica abnegación puede salvar a la nación y resulta imperiosamente exigida, en un momento en que se pone a la orden del día el sacrificio de todos los intereses en aras de la sociedad burguesa y en que el egoísmo debe ser castigado como un crimen (*Déclaration des droits de l'homme...* de 1795). Pero este hecho resulta todavía más misterioso cuando vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio para la conservación de estos llamados derechos humanos; que, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como un ser parcial; que, por último, no se considera como *verdadero y auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués.

«*Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme*» (*Déclaration des droits...* de 1791, art. 2). «*Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles*» (*Déclaration...* de 1793, art. 1)^[16].

Por tanto, incluso en los momentos de su entusiasmo juvenil, exaltado por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara como un simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. Ciertamente que su práctica revolucionaria se halla en flagrante contradicción con su teoría. Así, por ejemplo, proclamándose la seguridad como un derecho humano, se pone públicamente a la orden del día la violación del secreto de la correspondencia. Se garantiza la «*liberté indéfinie de la presse*»^[17] (*Constitution* de 1795, art. 122), como una consecuencia del derecho humano, de la libertad individual, pero ello no es óbice para que se anule totalmente la libertad de prensa, pues «*la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté politique*»^[18]; es decir, el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida *política*, mientras que, con arreglo a la teoría, la vida política sólo es la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre individual, debiendo, por tanto, abandonarse tan pronto como contradice su *fin*, estos derechos humanos. Pero la práctica es sólo la excepción y la teoría, la regla. Ahora bien, si nos empeñáramos en considerar la misma práctica revolucionaria como el planteamiento certero de la relación, quedaría por resolver el misterio de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación, presentando el fin como medio y el medio como fin. Ilusión óptica de su conciencia que no dejaría de ser un misterio, aunque fuese un misterio psicológico, teórico.

El misterio se resuelve de un modo sencillo.

La emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado que se ha enajenado al pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza. El *feudalismo*. La vieja sociedad civil tenía *directamente* un carácter *político*, es decir, los elementos de la vida burguesa, como por ejemplo la posesión, o la familia, o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, en forma de propiedad territorial, estamento o corporación. Determinaban, así, las relaciones entre el individuo y el *conjunto del Estado*, es decir, sus relaciones políticas o, lo que es lo mismo, sus relaciones de separación y exclusión de las otras partes integrantes de la sociedad. En efecto, aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la posesión o el trabajo al plano de elementos sociales, sino que, por el contrario, llevaba a término su *separación* del conjunto del Estado y los constituía en sociedades *especiales* dentro de la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de vida de la sociedad civil seguían siendo políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo; es decir, excluían al individuo del conjunto del Estado, y convertían la relación *especial* de su corporación con el conjunto del Estado en su propia relación general con la vida del pueblo, del mismo modo que convertían sus determinadas actividad y situación burguesas en su actividad y situación generales. Y, como consecuencia de esta organización, se revela necesariamente la unidad del Estado en cuanto la conciencia,

la voluntad y la actividad de la unidad del Estado, y el poder general del Estado también como incumbencia *especial* de un señor disociado del pueblo, y de sus servidores.

La revolución política, que derrocó este poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y que constituyó el Estado político como incumbencia *general*, es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad. La revolución política *suprimió*, con ello, *el carácter político de la sociedad civil*. Rompió la sociedad civil en sus partes integrantes más simples, de una parte los *individuos* y de otra parte los *elementos materiales y espirituales*, que forman el contenido, de vida, la situación civil de estos individuos. Soltó de sus ataduras el espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó, como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *especiales* de la vida civil. La *determinada* actividad de vida y la situación de vida determinada descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación general entre el individuo y el conjunto del Estado. Lejos de ello, la incumbencia pública como tal se convirtió ahora en incumbencia general de todo individuo, y la función política en su función general.

Sin embargo, la coronación del idealismo del Estado era, al mismo tiempo, la coronación del materialismo de la sociedad civil. Al sacudirse el yugo político se sacudieron, al mismo tiempo, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general.

La sociedad feudal se hallaba disuelta en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta*. Este *hombre*, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos.

La libertad del egoísta y el reconocimiento de esta libertad son más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales, que forman su contenido de vida.

Por tanto, el hombre no se vio liberado de la religión sino que obtuvo la libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo la libertad industrial.

La *constitución del Estado* político y la disolución de la sociedad burguesa en los *individuos* independientes —cuya relación es el *derecho*, mientras que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el *privilegio*— se lleva a cabo en uno y el mismo acto. Ahora bien, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad

civil, el hombre *no político*, aparece necesariamente como el hombre *natural*. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la *base de su existencia*, como hacia una *premisa* que ya no es posible seguir razonando y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*.

Rousseau describe, pues, certeramente la abstracción del hombre político, cuando dice:

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui^[19].

Toda emancipación es la *reducción* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo.

La emancipación política es la *reducción* del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente*, y, de otra parte, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral.

Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como *fuerzas sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.

II. BRUNO BAUER, «DIE FÄHIGKEIT DER HEUTIGEN JUDEN UND CHRISTEN, FREI ZU WERDEN», EINUNDZWANZIG BOGEN AUS DER SCHWEIZ, ZÜRICH Y WINTERTHUR, 1843, PP. 56-61

Bajo esta forma trata Bauer la actitud de la *religión judía y la cristiana*, como su actitud ante la crítica. Su actitud ante la crítica es su comportamiento hacia «la capacidad para ser libres».

De donde se desprende:

«El cristiano sólo necesita remontarse sobre una fase, a saber, su religión, para superar la religión en general», es decir, para llegar a ser libre; el judío, por el contrario, tiene que romper, no sólo con su esencia judaica, sino también con el desarrollo, con la consumación de su religión, con un desarrollo que permanece ajeno a él («Die Fähigkeit...», p. 71).

Como vemos, Bauer convierte aquí el problema de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas de alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se repite ahora bajo una forma más esclarecida: ¿cuál de los dos es *más capaz de llegar a emanciparse*? La pregunta ya no es, ciertamente: ¿hace el judaísmo o el cristianismo libre al hombre?, sino más bien la contraria: ¿qué es lo que hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

Si quieren llegar a ser libres, los judíos no deben abrazar el cristianismo, sino la disolución del cristianismo y de la religión en general, es decir, la ilustración, la crítica y su resultado, la libre humanidad (ibíd., p. 70).

Sigue tratándose, para el judío, de una *profesión de fe*, que no es ya, ahora, la del cristianismo, sino la de la disolución del cristianismo.

Bauer pide a los judíos que rompan con la esencia de la religión cristiana, exigencia que, como él mismo dice, no brota del desarrollo de la esencia judía.

Después que Bauer, al final de *La cuestión judía*, había concebido el judaísmo simplemente como la tosca crítica religiosa del cristianismo, concediéndole, por tanto, «solamente» una significación religiosa, era de prever que también la emancipación de los judíos se convertiría, para él, en un acto filosófico, teológico.

Bauer concibe la esencia abstracta *ideal* del judío, su *religión*, como *toda* su esencia. De aquí que concluya, con razón: «El judío no aporta nada a la humanidad cuando desprecia de por sí su ley limitada», cuando supera todo su judaísmo (ibíd., p. 65).

La actitud de los judíos y los cristianos es, por tanto, la siguiente: el único interés del cristiano en la emancipación del judío es un interés general humano, un interés *teórico*. El judaísmo es un hecho injurioso para la mirada religiosa del cristiano. Tan pronto como su mirada deja de ser religiosa, deja de ser injurioso este hecho. La emancipación del judío no es, de por sí, una tarea para el cristiano.

Por el contrario, el judío, para liberarse, no sólo tiene que llevar a cabo su propia tarea, sino además y al mismo tiempo la tarea del cristiano, la Crítica de los Sinópticos y la Vida de Jesús, etc^[20].

«Ellos mismos deben abrir los ojos: su destino está en sus propias manos; pero la historia no deja que nadie se burle de ella» (ibíd., p. 71).

Nosotros intentamos romper la formulación teológica del problema. El problema de la capacidad del judío para emanciparse se convierte, para nosotros, en el problema de cuál es el elemento *social* específico que hay que vencer para superar el judaísmo. La capacidad de emancipación del judío actual es la actitud del judaísmo ante la emancipación del mundo de hoy. Actitud que se desprende necesariamente de la posición especial que ocupa el judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días.

Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no en el *judío sabático*, como hace Bauer, sino en el *judío cotidiano*.

No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés egoísta*.

¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El *dinero*.

Pues bien, la emancipación de la *usura* y del *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de esta, haría imposible el judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad. Y, de otra parte, cuando el judío reconoce como nula esta esencia práctica suya y trabaja por su anulación, trabaja, al amparo de su desarrollo anterior, por la *emancipación humana pura y simple* y se manifiesta en contra de la expresión *práctica suprema* de la autoenajenación humana. Nosotros reconocemos, pues, en el judaísmo un elemento *antisocial presente* de carácter general, que el desarrollo histórico en que los judíos colaboran celosamente en este aspecto malo se ha encargado de exaltar hasta su apogeo actual, llegado al cual tiene que llegar a disolverse necesariamente.

La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la

humanidad del *judaísmo*.

El judío se ha emancipado ya, a la manera judía.

«El judío que en Viena, por ejemplo, sólo es tolerado, determina con su poder monetario la suerte de todo el imperio». Un judío que tal vez carece de derechos en el más pequeño de los Estados alemanes, decide la suerte de Europa. Mientras que las corporaciones y los gremios cierran sus puertas al judío o no se inclinan todavía lo suficiente a él, la intrepidez de la industria se ríe de la tozudez de las instituciones medievales (B. Bauer, *Die Judenfrage*, ob. cit., p. 114).

No es este un hecho aislado. El judío se ha emancipado a la manera judaica, no sólo al apropiarse del poder del dinero, sino por cuanto *el dinero* se ha convertido, a través de él y sin él, en una potencia universal, y el espíritu práctico de los judíos, en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.

El devoto habitante de Nueva Inglaterra, políticamente libre, informa por ejemplo el coronel Hamilton,

es una especie de *Laocoonte*, que no hace ni el menor esfuerzo para librarse de las serpientes que lo atenazan. Su ídolo es *Mammón*, al que no adora solamente con sus labios, sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su espíritu. La Tierra no es, a sus ojos, más que una inmensa bolsa, y estas gentes están convencidas de que no tienen, en este mundo, otra misión que el llegar a ser más ricas que sus vecinos. La usura se ha apoderado de todos sus pensamientos, y su única diversión es ver cómo cambian los objetos sobre los que se ejerce. Cuando viajan, llevan a la espalda de un lado para otro, por decirlo así, su tienda o su escritorio y sólo hablan de intereses y beneficios. Y cuando apartan la mirada por un momento de sus negocios, lo hacen para olfatear los de otros^[21].

Más aún, el señorío práctico del *judaísmo* sobre el mundo cristiano ha alcanzado en los Estados Unidos la expresión inequívoca y normal de que la *predicación del evangelio* mismo, de que la enseñanza de la doctrina cristiana, se ha convertido en un artículo comercial, y el mercader quebrado que comerciaba con el evangelio se dedica a sus negocitos, como el evangelista enriquecido:

Tel que vous voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre,

le ministère religieux est une véritable carrière industrielle^[22].

Según Bauer, constituye un estado mentiroso el hecho de que, en teoría, se le nieguen al judío los derechos políticos, mientras que, en la práctica, posee un inmenso poder y ejerce una influencia política *al por mayor*, aunque le sea menoscabada *al detalle* (*Die Judenfrage*, p. 114).

La contradicción existente entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos es la contradicción entre la política y el poder del dinero, en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se convierte en sierva suya.

El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo, no sólo como la crítica religiosa de este, no sólo como la duda incorporada en el origen religioso del cristianismo, sino también porque el espíritu práctico judío, porque el judaísmo se ha mantenido en la misma sociedad cristiana y ha cobrado en ella, incluso, su máximo desarrollo. El judío, que aparece en la sociedad burguesa como un miembro especial, no es sino la manifestación específica del judaísmo de la sociedad burguesa.

El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, sino por medio de la historia.

La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña. ¿Cuál era, de por sí, el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

El monoteísmo del judío es, por tanto, en realidad, el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte incluso el retrete en objeto de la ley divina. La *necesidad práctica*, el *egoísmo*, es el principio de la *sociedad* burguesa y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa alumbra totalmente de su seno el Estado político. El Dios de la *necesidad práctica* y del *egoísmo* es el *dinero*. El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede prevalecer legítimamente ningún otro Dios. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía.

El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de este, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.

El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el Dios real del judío. Su Dios es solamente la letra de cambio ilusoria.

La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza, que en la religión judía existe, ciertamente, pero sólo en la imaginación.

En este sentido, declara Thomas Münzer que es intolerable «que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en

el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre»^[23].

Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio por la teoría, por el arte, por la historia y por el hombre como fin en sí, es el punto de vista *consciente real*, la virtud del hombre de dinero. Los nexos mismos de la especie, las relaciones entre hombre y mujer, etc., se convierten en objeto de comercio, la mujer es negociada.

La *quimérica* nacionalidad del judío es la nacionalidad del mercader, del hombre de dinero en general.

La ley insondable y carente de fundamento propia del judío no es sino la caricatura religiosa de la moralidad y el derecho en general, carentes de fundamento e insondables, de los ritos puramente *formales* de que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí vemos que la suprema actitud del hombre es la actitud *legal*, la actitud ante leyes que no rigen para él porque sean las leyes de su propia voluntad y de su propia esencia, sino porque *imperan* y porque su infracción es *vengada*.

El jesuitismo judaico, ese mismo jesuitismo que Bauer pone de relieve en el Talmud, es la actitud del mundo del egoísmo ante las leyes que lo dominan y cuya astuta elusión constituye el arte fundamental de este mundo.

Más aún, el movimiento de este mundo dentro de sus leyes es, necesariamente, la abolición constante de la ley.

El *judaísmo* no pudo seguirse desarrollando como *religión*, no pudo seguirse desarrollando teóricamente, porque la concepción del mundo de la necesidad práctica es, por su naturaleza, limitada y se reduce a unos cuantos rasgos.

La religión de la necesidad práctica no podía, por su propia esencia, encontrar su coronación en la teoría, sino sólo en la *práctica*, precisamente porque la práctica es su verdad.

El judaísmo no podía crear un mundo nuevo; sólo podía atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su industriiosidad, porque la necesidad práctica, cuya inteligencia es el egoísmo, se comporta pasivamente y no se amplía a voluntad, sino que se *encuentra* ampliada con el sucesivo desarrollo de los estados de cosas sociales.

El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cristiano*. Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* para el hombre *todas* las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad civil llegar a separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantarlo por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros atomística, hostilmente.

El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por tanto, el cristiano práctico, y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío.

El cristianismo sólo en apariencia había llegado a superar el judaísmo real. Era demasiado *noble*, demasiado espiritualista, para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas más que elevándolas al reino de las nubes.

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo; el judaísmo, la aplicación práctica vulgar del cristianismo, pero esta aplicación sólo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, como la religión ya terminada, llevase a términos *teóricamente* la autoenajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su imperio general y *enajenar* al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, convertirlos en cosas venales, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, del dinero.

El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente, en su práctica ya acabada, en el egoísmo corpóreo del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la utilidad propia. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío a partir de su religión, sino más bien tomando como inicio el fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

Por realizarse y haberse realizado de un modo general en la sociedad burguesa la esencia real del judío, la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, sino la concepción ideal de la necesidad práctica. No es, por tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad actual donde encontramos la esencia del judío de hoy, no como un ser abstracto, sino como un ser altamente empírico, no sólo como la limitación del judío, sino como la limitación judaica de la sociedad.

Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y con sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo*.

[Escrito por K. Marx en el otoño de 1843 y publicado en *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anales Franco-Alemanes), n° 1-2, París, febrero de 1844. Traducido por H. B. Delio para la *La cuestión judía*, Buenos Aires, Biblioteca Dialéctica, 1936.]

Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel

Introducción

Para Alemania la crítica de la religión ha alcanzado su fin sustancialmente^[1]; y la crítica de la religión es la condición preliminar de toda crítica^[2].

La existencia del error en el terreno profano está vulnerada una vez que su *oratio pro aris et focis*^[3] relativa al cielo ha sido refutada. El hombre que sólo ha encontrado su propio reflejo en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, ya no estará dispuesto a encontrar sólo la apariencia de sí mismo, sólo la negación del hombre, allí donde busca y deberá buscar su verdadera realidad^[4].

El fundamento de la crítica irreligiosa es este: el hombre hace la religión, no la religión al hombre. En realidad, la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o que ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo real; el hombre es el mundo del hombre: Estado, sociedad. Este Estado y esta sociedad producen la religión, que es una conciencia invertida del mundo, porque ellos mismos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, el fundamento general de su consuelo y de su justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad^[5]. La lucha contra la religión es, pues, indirectamente, la lucha contra ese mundo, del que la religión es el aroma espiritual.

La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura abrumada, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación sin espíritu. La religión es el opio del pueblo.

La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de su verdadera felicidad^[6]. La exigencia de superar las ilusiones sobre su situación es la exigencia de superar una situación que necesita ilusiones. La crítica de la religión es, pues, en germen, la crítica de este valle de lágrimas, del cual la religión es la imagen sagrada.

La crítica ha deshojado las flores imaginarias que cubrían la cadena, pero no para que el hombre lleve la cadena prosaica y sin consuelo, sino para que sacuda la cadena

y tome la flor viva. La crítica de la religión quita al hombre las ilusiones a fin de que piense, actúe y amolde su realidad como un hombre sin ilusiones que ha alcanzado la razón, a fin de que se mueva alrededor de sí mismo y, por consiguiente, alrededor de su verdadero sol. La religión no es más que el sol ilusorio que se mueve alrededor del hombre mientras este no se mueva alrededor de sí mismo^[7].

La historia tiene, pues, la misión, una vez que la verdad del más allá se ha desvanecido, de establecer la verdad del más acá. Una vez desenmascarada la forma sagrada que representaba la autoalienación del hombre, la primera tarea de la filosofía que se ponga al servicio de la historia consiste en desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma, así, en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política.

La exposición que sigue —contribución a esa tarea— no se vincula directamente con el original^[8] sino con una copia, con la filosofía alemana del Estado y del derecho, por la única razón de que se refiere a Alemania.

Si se quisiera partir del *statu quo* alemán, aunque fuese del único modo adecuado, es decir, negativo, el resultado sería siempre un anacronismo. Hasta la negación de nuestro presente político se encuentra ya como trasto polvoriento en el desván histórico de los pueblos modernos. Por más que rechazemos las pelucas empolvadas, siempre nos quedan las pelucas sin empolvar. Cuando rechazo las condiciones alemanas de 1843, estoy, según la cronología francesa, apenas en el año 1789, y desde luego muy lejos del foco del presente^[9].

La historia alemana se enorgullece de un movimiento que ningún pueblo, en el horizonte histórico, ha realizado ni realizará jamás. Hemos compartido, en efecto, las restauraciones de los pueblos modernos, sin compartir sus revoluciones. Hemos sido restaurados, primero, porque otros pueblos osaron hacer una revolución; luego, porque otros pueblos soportaron una contrarrevolución; la primera vez porque nuestros amos tuvieron miedo; la segunda, porque nuestros amos no tuvieron miedo. Con nuestros pastores a la cabeza, sólo una vez nos encontramos en compañía de la libertad, y fue el día de su entierro^[10].

Una escuela que legitima la infamia de hoy con la infamia de ayer, una escuela que declara rebelde todo grito del siervo contra el látigo cuando este es un látigo antiguo, hereditario, histórico; una escuela a la cual la historia, como el dios de Israel a su siervo Moisés, sólo le muestra su *a posteriori*; tal escuela, la Escuela histórica del derecho^[11], habría por eso inventado la historia alemana si ella no fuera una invención de la historia alemana. Como Shylock, pero el Shylock lacayo, ella jura, por cada libra de carne arrancada del corazón del pueblo, sobre su contrato, sobre su contrato histórico, sobre su contrato germano-cristiano^[12].

Algunos entusiastas ingenuos, teutones por la sangre y liberales por la reflexión, buscan, por el contrario, nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia, en las primitivas selvas teutónicas. ¿Pero en qué se diferencia nuestra historia de la

libertad de la historia de la libertad del jabalí, si sólo se la puede encontrar en las selvas? Además, ya se sabe que tal como se grita hacia el interior de la selva así responde el eco hacia afuera. ¡Paz, pues, en las selvas teutónicas!

¡Guerra a la situación alemana! ¡Absolutamente! Esa situación está por debajo del nivel de la historia, está por debajo de toda crítica, pero sigue siendo un objeto de la crítica, así como el criminal que está por debajo del nivel de la humanidad sigue siendo un objeto del verdugo. En la lucha contra esa situación, la crítica no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión^[13]. No es un bisturí, sino un arma. Su objeto es su enemigo, a quien no quiere refutar, sino aniquilar, porque el espíritu de esa situación está refutado. En sí y por sí, esa situación no es un objeto digno de atención, sino una existencia tan despreciable como despreciada. La crítica de por sí no necesita llegar a una explicación con ese objeto, puesto que está ya en claro con él. La crítica no se presenta ya como un fin en sí, sino únicamente como un medio. Su *pathos* esencial es la indignación, su labor esencial es la denuncia.

Todo se reduce al cuadro de una sorda presión recíproca de todas las esferas sociales, de un malhumor general e inactivo, de una limitación que justamente tanto se reconoce como se niega, encerrada en el marco de un sistema gubernamental que vive de la conservación de todas las mezquindades y que él mismo no es más que la mezquindad en el gobierno.

¡Qué espectáculo! La división de la sociedad que procede hasta el infinito en las razas más variadas, que se enfrentan con sus pequeñas antipatías, su mala conciencia y su mediocridad brutal, y que precisamente por su posición recíprocamente equívoca y suspicaz quieren todas, sin distinción, aunque con formalidades distintas, ser tratadas por sus amos como existencias por concesión. ¡Y aun deben reconocer y proclamar como una concesión del cielo esta situación misma de ser dominadas, gobernadas y poseídas! ¡Y por otro lado, aquellos mismos dominadores, cuya grandeza está en proporción inversa a su número!

La crítica que se ocupa de ese objeto es la crítica de la refriega, y en la refriega no se trata de si el adversario es un adversario noble, igual en jerarquía e interesante, sino de alcanzarlo. Se trata de no dejar a los alemanes ni un solo instante para ilusionarse y resignarse^[14]. Hay que hacer la opresión real aún más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer la ignominia aún más ignominiosa, publicándola. Hay que representar cada esfera de la sociedad alemana como la *partie honteuse* [parte vergonzosa] de la sociedad alemana; ¡hay que obligar a esas relaciones petrificadas a entrar en danza cantándoles su propia melodía! Hay que enseñar al pueblo a asustarse de sí mismo a fin de darle ánimo. Se satisface así una necesidad imperiosa del pueblo alemán, y las necesidades de los pueblos son en su propia persona los fundamentos últimos de su satisfacción^[15].

Aun para los pueblos modernos puede no carecer de interés esa lucha contra el contenido limitado del *statu quo* alemán, porque el *statu quo* alemán es la realización plena del *Ancien Régime* [Antiguo Régimen], y el *Ancien Régime* es la oculta

deficiencia del Estado moderno. La lucha contra el presente político de Alemania es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y ellos están todavía vejados por el peso de las reminiscencias de ese pasado. Es instructivo para los pueblos modernos ver al *Ancien Régime*, que experimentó en ellos su tragedia, representar su comedia como espectro alemán. Trágica fue su historia mientras fue la fuerza preexistente del mundo, y la libertad, por el contrario, un simple accidente personal; en una palabra, mientras creía y debía creer él mismo en su derecho. Mientras, como orden existente del mundo, el *Ancien Régime* luchaba contra otro mundo incipiente, tenía de su parte un error de historia universal, pero no un error personal. Por eso su derrumbamiento fue trágico.

Por el contrario, el actual régimen alemán, que es un anacronismo, una contradicción flagrante contra el axioma, universalmente reconocido, que mostraba a los ojos del mundo la nulidad del *Ancien Régime*, se imagina creer en sí mismo y exige del mundo esa misma creencia ilusoria. Si creyese en su propia esencia, ¿intentaría ocultarla bajo la apariencia de una esencia extraña y procuraría encontrar su salvación en la hipocresía y el sofisma? El *Ancien Régime* moderno es sólo el comediante de un orden universal cuyos verdaderos héroes han muerto. La historia es radical, y pasa por muchas fases cuando sepulta una vieja forma. La última fase de una forma histórica universal es su comedia. Los dioses griegos, heridos una vez trágicamente de muerte en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, debieron volver a morir otra vez cómicamente en los diálogos de Luciano. ¿Por qué esta marcha de la historia? Para que la humanidad se desprenda alegremente de su pasado. Ese alegre destino histórico reclamamos para los poderes políticos de Alemania.

Pero ya que la misma realidad político-social moderna está sometida a la crítica, y ya que, por lo tanto, la crítica se eleva a problemas verdaderamente humanos, o ella se halla fuera del *statu quo* alemán, o tendría que asir su objeto por debajo de su objeto^[16]. Veamos un ejemplo. La relación de la industria y, en general, del mundo de la riqueza con el mundo político es un problema fundamental de la época moderna. ¿En qué forma comienza a preocupar a los alemanes ese problema? En forma de aranceles proteccionistas —del sistema prohibitivo— de la economía nacional. La teutomanía ha pasado del hombre a la materia hasta tal extremo que un buen día nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del hierro se vieron convertidos en patriotas. Se empieza, pues, a reconocer en Alemania la soberanía del monopolio en el interior, ya que se le concede la soberanía en el exterior. Se empieza, pues, ahora en Alemania por donde se comienza a terminar en Francia e Inglaterra. El viejo orden podrido, contra el cual esos pueblos se rebelan en el terreno de la teoría, y al que sólo soportan como se soportan las cadenas, es saludado en Alemania como la aurora de un hermoso porvenir, que apenas osa pasar de la teoría astuta a la práctica más desembozada. Mientras en Francia y en Inglaterra se plantea el problema en la forma siguiente: economía política o dominio de la sociedad sobre las riquezas, en Alemania se plantea como economía nacional o dominio de la propiedad privada

sobre la nacionalidad. En Francia y en Inglaterra se trata, pues, de abolir el monopolio, que ha llegado a sus últimas consecuencias; en Alemania se trata de ir hasta las últimas consecuencias del monopolio. Allá se trata de la solución; aquí, apenas de la colisión. He ahí un ejemplo apropiado de la manera alemana de plantearse los problemas modernos, un ejemplo de cómo nuestra historia, a la manera de un recluta inhábil, sólo ha tenido hasta ahora la tarea de repetir historias triviales.

Si el desarrollo alemán en su conjunto no ha superado el desarrollo político alemán, un alemán apenas podría participar de los problemas de la época actual como podría hacerlo un ruso. Pero si el individuo aislado no está vinculado por las barreras de la nación, la nación en su conjunto estará menos libre aún por la liberación de un individuo. Los escitas no avanzaron un solo paso hacia la cultura griega porque Grecia contara con un escita entre sus filósofos^[17].

Por suerte los alemanes no somos escitas.

Así como los antiguos pueblos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, los alemanes hemos vivido nuestra *post*-historia en el pensamiento, en la filosofía. Somos los contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia alemana. Así, pues, cuando en lugar de las *œuvres incomplètes* [obras incompletas] de nuestra historia real criticamos las *œuvres posthumes* [obras póstumas] de nuestra historia ideal —la filosofía— nuestra crítica se encuentra en el centro de las cuestiones de las que el presente dice: *That is the question*. Lo que en los pueblos avanzados constituye un desacuerdo práctico con las condiciones modernas del Estado, constituye en Alemania, donde esas condiciones ni siquiera existen aún, un desacuerdo crítico con el reflejo filosófico de esas condiciones^[18].

La filosofía jurídica y política de Alemania es la única historia alemana que está *a pari* con el moderno presente oficial. El pueblo alemán debe, pues, poner de acuerdo su historia soñada con sus condiciones subsistentes y subordinar a la crítica no sólo esas condiciones subsistentes, sino también su continuación abstracta. Su porvenir no puede limitarse ni a la negación directa de sus condiciones políticas y jurídicas reales, ni a la realización mediata de sus condiciones políticas y jurídicas ideales. Porque la negación directa de sus condiciones reales está en sus condiciones ideales, y la realización mediata de sus condiciones ideales ya es algo casi superado en la opinión de los pueblos vecinos^[19]. Con razón, pues, el partido político práctico exige en Alemania la negación de la filosofía. Su error no está en exigirlo, sino en detenerse en esa exigencia, que ni realiza seriamente ni puede realizarla. Cree realizar esa negación volviendo la espalda a la filosofía y apartando la cabeza para murmurar algunas frases malhumoradas y triviales. La limitación de su horizonte tampoco incluye a la filosofía en el ámbito de la realidad alemana, o la menciona simplemente por debajo de la práctica alemana y de las teorías que están al servicio de esta práctica. Queréis que se parta de reales gérmenes de vida, pero olvidáis que el verdadero germen de vida del pueblo alemán sólo ha fructificado hasta ahora en su

cráneo. En una palabra, no podéis superar la filosofía sin realizarla^[20].

En idéntico error, pero con factores inversos, incurre el partido político teórico que proviene de la filosofía. En la lucha actual, esa parte política no ve más que la lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán; no ha visto que la filosofía misma que ha habido hasta ahora pertenece a ese mundo y es su complemento, aunque sólo ideal. Su actitud fue crítica con el adversario, pero no consigo misma, puesto que partió de las hipótesis de la filosofía y se detuvo en los resultados obtenidos, o bien vio las exigencias y resultados obtenidos en otra parte como exigencias y resultados directos de la filosofía misma, a pesar de que estos —supuesta su legitimidad— sólo pueden mantenerse, por el contrario, mediante la negación de la filosofía tal como ha sido hasta ahora, de la filosofía como filosofía. Prometemos trazar un cuadro más profundo de esa parte política^[21]. Su defecto fundamental puede resumirse así: creía poder realizar la filosofía sin superarla.

La crítica de la filosofía alemana del Estado y del derecho, que ha alcanzado gracias a Hegel su concepción más consecuente, rica y última, es a la vez tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad anexa a él como también la negación categórica de toda forma existente hasta hoy de la conciencia política y jurídica alemana, cuya expresión más noble y universal, elevada a la categoría de ciencia, es precisamente la filosofía especulativa del derecho. Si sólo en Alemania era posible la filosofía especulativa del derecho, este pensamiento, trascendente y abstracto del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque este más allá sólo esté allende el Rin; de la misma manera, inversamente, sólo era posible la representación alemana del Estado moderno mediante la abstracción del hombre real, porque, y en la medida en que, el Estado moderno hace él mismo abstracción del hombre real, o sólo satisface al hombre total de una manera imaginaria. Los alemanes han pensado en política lo que otros pueblos han hecho. Alemania ha sido su conciencia teórica. La abstracción y la elevación de su pensamiento marcharon siempre al mismo paso que la unilateralidad y la humildad de su realidad. Si el *statu quo* del Estado alemán expresa la realización del *Ancien Régime*, la realización de la espina en la carne del Estado moderno, así el *statu quo* de la teoría política alemana expresa la no realización del Estado moderno, la corrupción de su propia carne.

Ya como adversaria decidida del modo vigente hasta ahora de la conciencia política alemana, la crítica de la filosofía especulativa del derecho no se agota en sí misma, sino en tareas para cuya solución sólo existe un medio, la práctica.

Cabe preguntarse: ¿puede Alemania alcanzar una práctica *à la hauteur des principes* [a la altura de los principios], es decir, una revolución que no sólo la eleve hasta el nivel oficial de los pueblos modernos, sino también hasta la altura humana que representará el futuro próximo de esos pueblos?

De todos modos, el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas; la fuerza material debe ser abatida por la fuerza material; pero también la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas^[22]. La teoría es

capaz de apoderarse de las masas en cuanto demuestra *ad hominem*, y demuestra *ad hominem* en cuanto se hace radical. Ser radical es atacar las cosas en la raíz; pero para el hombre la raíz es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por lo tanto de su energía práctica, es que parte de la superación decididamente positiva de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre^[23]; termina, pues, en el imperativo categórico de derribar todas las relaciones sociales en que el hombre es un ser rebajado, humillado, abandonado, despreciado, relaciones que no se pueden representar mejor que con la exclamación de un francés a propósito de un proyectado impuesto a los perros: ¡pobres perros; se os quiere tratar como a hombres!

Aun históricamente, la emancipación teórica tiene para Alemania una importancia específicamente práctica. El pasado revolucionario de Alemania es precisamente teórico; es decir, la Reforma. Como entonces, la revolución comenzó en la cabeza del fraile, así hoy comienza en la cabeza del filósofo^[24].

Lutero venció, sin duda, la servidumbre fundada en la devoción, porque puso en su lugar la servidumbre fundada en la convicción. Quebró la fe en la autoridad porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en laicos porque convirtió a los laicos en curas. Libertó al hombre de la religiosidad exterior porque puso la religiosidad en el interior del hombre. Emancipó el cuerpo de las cadenas porque ató a las cadenas el corazón.

Pero si el protestantismo no fue la verdadera solución, fue por lo menos el verdadero planteamiento del problema. En adelante no se trata ya de la lucha del laico con el clérigo que está fuera de él, sino de la lucha con su propio clérigo interior, con su naturaleza de clérigo^[25]. Y si la metamorfosis protestante de los laicos alemanes en clérigos ha emancipado a los papas laicos, a los príncipes con toda su clerecía, constituida por los privilegiados y los filisteos, la metamorfosis filosófica del alemán clerical en hombre ha de emancipar al pueblo. Pero así como la emancipación no se limitó a los príncipes, la secularización de los bienes no se limitará a la expoliación de las iglesias, que fue practicada sobre todo por la hipócrita Prusia^[26].

En el pasado, la guerra de los campesinos —el hecho más radical de la historia alemana— se estrelló contra la teología. Hoy, cuando la propia teología ha fracasado, el hecho más servil de la historia alemana —nuestro *statu quo*— se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma, la Alemania oficial era la sierva más absoluta de Roma. En vísperas de su revolución es la sierva absoluta de algo inferior a Roma: Prusia y Austria, de la aristocracia aldeana y de los filisteos.

Pero una revolución radical alemana parece chocar con una dificultad capital. Las revoluciones necesitan, en efecto, un elemento pasivo, una base material. La teoría logra realizarse en un pueblo sólo en la medida en que es la realización de sus necesidades. Ahora bien, al enorme desacuerdo entre las reclamaciones del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana ¿corresponderá también un desacuerdo igual de la sociedad burguesa con el Estado y consigo mismo? ¿Serán

las necesidades teóricas directamente necesidades prácticas? No basta que el pensamiento procure acercarse a su realización; también la realidad debe tratar de acercarse al pensamiento.

Pero Alemania no ha alcanzado los grados intermedios de la emancipación política al mismo tiempo que los pueblos modernos. Y aun los grados que teóricamente ha sobrepasado no los ha alcanzado aún prácticamente. ¿Cómo habría podido, con un *salto mortal*, pasar no sólo sus propias barreras, sino también las barreras de los pueblos modernos, las barreras que en la realidad debe sentir como emancipación de sus barreras reales y por las cuales debe aún luchar? Una revolución radical sólo puede ser la revolución de las necesidades radicales, para las cuales parece que faltan precisamente las condiciones y los lugares propicios para que surjan^[27].

Pero si Alemania no ha hecho más que acompañar con la actividad abstracta del pensamiento el desarrollo de los pueblos modernos, sin participar activamente en las luchas reales de ese desarrollo, ha compartido en cambio los sufrimientos de ese desarrollo sin participar de los goces ni de una satisfacción parcial. A la actividad abstracta de una parte corresponde el sufrimiento abstracto de otra. Un buen día Alemania se encontrará por eso al nivel de la decadencia europea antes de haber estado nunca al nivel de la emancipación europea. Se la podría comparar con un fetichista que padeciera las enfermedades del cristianismo.

Si se consideran ante todo los gobiernos alemanes, se halla que, por las relaciones de la época, por la situación de Alemania, por el nivel de la educación alemana y, por último, por su propio feliz instinto, se ven impulsados a combinar las deficiencias civilizadas del moderno mundo estatal (cuyas ventajas no poseemos) con las deficiencias bárbaras del *Ancien Régime* (de las que gozamos plenamente), de tal modo que Alemania debe participar cada vez más, si no con inteligencia por lo menos con ininteligencia, de las formaciones estatales que están por encima de su *statu quo*.

¿Existe, por ejemplo, un país en el mundo que comparta con tanta ingenuidad como la llamada Alemania constitucional todas las ilusiones del régimen constitucional sin participar de sus realidades? ¿O no era necesaria una iniciativa del gobierno alemán para unir los tormentos de la censura con los tormentos de las leyes septembrinas de Francia, que presuponen la libertad de prensa? Así como en el Panteón romano se encontraban los dioses de todas las naciones, en el Sacro Imperio Romano-Germánico se encuentran los pecados de todas las formas políticas. La garantía de que este eclecticismo llegará a una altura hasta ahora insospechada está en la glotonería político-estética de un rey alemán que piensa representar todos los papeles de la realeza, de la feudal como de la burocrática, de la absoluta como de la constitucional, de la autocrática como de la democrática, si no por la persona del pueblo, por lo menos en su propia persona, si no para el pueblo, por lo menos para él mismo. Alemania, como deficiencia del presente político constituido en un mundo propio, no podrá derribar las barreras específicas alemanas sin derribar la barrera

general del presente político.

Lo que constituye para Alemania un sueño utópico no es la revolución radical o la emancipación general del hombre, sino antes bien la revolución parcial, la revolución meramente política, la revolución que deje en pie los pilares de la casa. ¿En qué estriba una revolución parcial, simplemente política? Estriba en que una fracción de la sociedad burguesa se emancipa y alcanza la supremacía general, en que una clase determinada emprende, partiendo de su situación particular, la emancipación general de la sociedad. Esa clase emancipa a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esa clase, que posea o pueda procurarse oportunamente dinero y cultura, por ejemplo.

Ninguna clase de la sociedad burguesa puede desempeñar ese papel, a menos de provocar en sí misma y en la masa un momento de entusiasmo, en el cual fraternice y se confunda con la sociedad universal, se identifique con ella y se sienta y reconozca como su representante universal, un momento en que sus reclamaciones y sus derechos sean de veras los derechos y las reclamaciones de la sociedad misma, en que ella sea realmente la cabeza y el corazón de la sociedad. Sólo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede una clase particular reclamar la supremacía universal^[28]. Para conquistar esa posición emancipadora y asegurar así la explotación política de todas las esferas de la sociedad en interés de su propia esfera, no bastan por sí solas la energía revolucionaria y la conciencia espiritual de su propio valer. Para que la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase especial de la sociedad civil coincidan, para que una clase se haga considerar como la condición de toda la sociedad, es necesario, inversamente, que todas las deficiencias de la sociedad estén concentradas en una clase, que determinada clase sea la clase representante del tropiezo general, la encarnación de la barrera general; es necesario que una esfera social particular personifique el crimen notorio de toda la sociedad, de tal modo que el acto de emanciparse de esa esfera aparezca como la autoemancipación universal. Para que una clase sea por excelencia la clase de la emancipación se requiere, inversamente, que otra clase sea evidentemente la clase del sojuzgamiento. La significación negativa universal de la nobleza y del clero de Francia condicionó la significación positiva universal de la clase más próxima y opuesta, la clase burguesa.

Pero en Alemania no faltan solamente a cualquier clase particular la consecuencia, el rigor, el valor y la desconsideración (la intransigencia) que pudieran convertirla en el representante negativo de la sociedad. Falta, justamente, a cualquier clase esa amplitud de alma que se identifica, aunque sólo sea momentáneamente, con el alma del pueblo, esa genialidad que por el entusiasmo eleva la potencia material a violencia política, esa audacia revolucionaria que arroja al adversario este desafío: *No soy nada y debería serlo todo*^[29]. Lo fundamental de la moral y de la honestidad alemanas, no sólo de los individuos sino también de las clases, está más bien en ese egoísmo limitado que valora y permite que se valore contra él mismo su limitación. La relación recíproca de las diferentes esferas de la sociedad alemana no es, pues,

dramática, sino épica. Cada una de esas esferas comienza a tener conciencia de sí misma y a situarse, con sus reclamaciones particulares, junto a las demás, no desde el momento en que se siente oprimida, sino en cuanto las condiciones de la época crean, sin su participación, una base social que le permita ejercer por su parte la opresión. Aun el sentimiento moral de la clase media alemana sólo reposa en la conciencia de que ella es la representante general de la mediocridad filistea de todas las otras clases. Así, pues, no son sólo los reyes alemanes quienes suben al trono *mal-à-propos* [inoportunamente]; cada esfera de la sociedad civil sufre una derrota antes de haber celebrado su victoria; levanta sus propias barreras antes de haber abatido las barreras que se le enfrentan, manifiesta su esencia mezquina antes de haber manifestado su esencia generosa, de tal modo que siempre pierde hasta la ocasión de desempeñar un gran papel antes de que esa ocasión haya existido. Así, cada clase, en el instante en que comienza la lucha con la clase superior, se encuentra envuelta en la lucha con la clase inferior. Por eso los príncipes se hallan en lucha con la realeza, la burocracia con la nobleza, la burguesía con todos ellos, mientras que el proletariado comienza ya a encontrarse en lucha con la burguesía. La clase media apenas se atreve, desde su punto de vista, a concebir la idea de la emancipación, y ya el desarrollo de las condiciones sociales así como el progreso de la teoría política revelan esta posición misma como anticuada, o al menos como problemática.

En Francia basta que alguien sea algo para que quiera serlo todo. En Alemania uno no debe ser nada si no quiere renunciar a todo. En Francia la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal; en Alemania la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia, es la realidad, en Alemania es la imposibilidad, de la emancipación progresiva, lo que debe engendrar la libertad total. En Francia cualquier clase del pueblo es idealista políticamente y se siente a sí misma, ante todo, no como clase particular, sino como representante de las necesidades sociales en su conjunto. El papel del emancipador pasa, pues, sucesivamente, en movimiento dramático, a las diferentes clases del pueblo francés, hasta que llega finalmente a la clase que realiza la libertad social, no ya bajo el supuesto de ciertas condiciones exteriores al hombre, pero creadas por la sociedad humana, sino que antes bien organiza todas las condiciones de la existencia humana bajo el supuesto de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica es tan poco espiritual así como la vida espiritual es tan poco práctica, ninguna clase de la sociedad civil siente la necesidad y la capacidad de la emancipación general hasta que no la fuerzan a ello su situación inmediata, la necesidad material, sus mismas cadenas.

¿Dónde está, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil, de un Estado que es la disolución de todos los Estados; de una esfera que posee carácter universal por sus padecimientos universales y que no reclama un derecho particular porque no ha

sufrido una injusticia particular sino la injusticia misma, que ya no pueda apelar a un título histórico, sino simplemente al título humano, que no esté en oposición unilateral con las consecuencias, sino en oposición total con las condiciones de la esencia estatal alemana; de una esfera, finalmente, que no se puede emancipar sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y por eso emanciparlas a todas ellas; que, en una palabra, es la completa pérdida del hombre y que por lo tanto sólo puede conquistarse a sí misma al volver a conquistarse de nuevo completamente el hombre. Esta disolución de la sociedad como clase particular es el proletariado^[30].

El proletariado sólo comienza a constituirse en Alemania gracias al alborear del movimiento industrial; porque el proletariado no se constituye por la pobreza engendrada naturalmente, sino por la provocada artificialmente^[31]; no nace de la masa humana mecánicamente oprimida bajo el peso de la sociedad, sino de la que brota de su disolución aguda y preferentemente de la disolución aguda de la clase media, aunque paulatinamente, como se comprende por sí mismo, también ingresan en sus filas la pobreza de origen natural y la servidumbre de la gleba germano-cristiana.

Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden social subsistente, sólo expresa el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución efectiva de ese orden universal social. Cuando el proletariado reclama la negación de la propiedad privada, sólo eleva a la categoría de principio de la sociedad lo que la sociedad ha convertido en su principio, lo que en el proletariado está ya encarnado, sin su cooperación, como resultado negativo de la sociedad. El proletariado se encuentra, pues, respecto del mundo naciente, en el mismo derecho en que se encuentra el rey de Alemania con relación al mundo existente cuando al pueblo lo llama *su* pueblo, del mismo modo que al caballo *su* caballo. El rey, al proclamar que el pueblo es su propiedad privada, sólo expresa que el propietario privado es rey.

Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales. Apenas la luz del pensamiento penetre a fondo en este ingenuo terreno popular, se cumplirá la emancipación del alemán en hombre.

Resumamos el resultado.

La única emancipación prácticamente posible de Alemania, es la emancipación que se apoye en la teoría que declara que el hombre es el ser supremo para el hombre. En Alemania la emancipación de la Edad Media no es posible sino como emancipación simultánea de la superación parcial de la Edad Media. Ninguna especie de esclavitud puede ser abatida en Alemania sin abatir al mismo tiempo toda forma de esclavitud. La bien fundada Alemania no puede revolucionarse sin revolucionarse desde su fundamento. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado. La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado; el proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía^[32].

Cuando se cumplan todas las condiciones interiores, el día de la resurrección alemana será anunciado por el canto del gallo galo.

[Redactado por Marx entre diciembre de 1843 y enero de 1844. Apareció como «Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie. Einleitung», en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anales Franco-Alemanes), París, febrero de 1844. Tomamos la excelente versión publicada en Buenos Aires por Ediciones Nuevas el año 1965, con notas de Rodolfo Mondolfo. Los traductores del alemán fueron Ángel Rosenblat y Marcelo H. Alberti.]

Tesis sobre Feuerbach^[1]

[I] El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, lo sensible, bajo la forma de *objeto* o de *intuición*, pero no como *actividad sensiblemente humana*, no como *práctica* [*Praxis*], no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, en contraposición con el materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensible, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo*^[2] sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judía de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la acción «revolucionaria», «práctico-crítica».

[II] En cuanto a la cuestión de si al pensamiento humano puede atribuírsele una verdad objetiva, no es una cuestión teórica, sino una cuestión *práctica*. Es en la práctica [*Praxis*] donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica [*Praxis*] es una cuestión puramente *escolástica*.

[III] La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, quienes hacen que cambien las circunstancias, y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales está elevada por encima de la sociedad (así, por ejemplo, en Robert Owen^[3]).

La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria* [*revolutionäre Praxis*].

[IV] Feuerbach toma como punto de partida la autoenajenación religiosa, el desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma, y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el autodesgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender esta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente

eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir —v. gr.: en la familia terrenal— el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella.

[V] Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la *intuición sensible*; pero no concibe lo sensible como una actividad sensible humana *práctica*.

[VI] Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado

1. a hacer abstracción del proceso histórico, ateniéndose al sentimiento religioso [*Gemüt*] como tal y así presuponer un individuo humano abstracto, *aislado*;

2. en él, la esencia humana sólo puede concebirse como «género», como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos.

[VII] Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a determinada forma de sociedad.

[VIII] La vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica.

[IX] A lo que más llega el materialismo *intuitivo* —es decir, el materialismo que no concibe lo sensible como actividad práctica— es a intuir a los distintos individuos dentro de la «sociedad civil».

[X] El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad «civil»; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada.

[XI] Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.

[Escrito en alemán por K. Marx en la primavera de 1845. Fue hallado por Friedrich Engels en un cuaderno de notas de Marx y publicado por primera vez en 1888, con ligeras adaptaciones, como apéndice a su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.]

Manifiesto del Partido Comunista^[1]

Prefacio a la edición alemana de 1872

La Liga de los Comunistas, asociación obrera internacional que, naturalmente, dadas las condiciones de la época, no podía existir sino en secreto, encargó a los que suscriben, en el Congreso celebrado en Londres en noviembre de 1847, que redactaran un programa detallado del partido, a la vez teórico y práctico, destinado a la publicación. Tal es el origen de este «Manifiesto», cuyo manuscrito fue enviado a Londres, para ser impreso, algunas semanas antes de la Revolución de Febrero^[2]. Publicado primero en alemán, se han hecho en este idioma, como mínimo, doce ediciones diferentes en Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos. En inglés apareció primeramente en Londres, en 1850, en el *Red Republican*^[3], traducido por miss Helen Macfarlane, y más tarde, en 1871, se han publicado por lo menos tres traducciones diferentes en los Estados Unidos. Apareció en francés por primera vez en París, en vísperas de la insurrección de junio de 1848^[4], y recientemente en *Le Socialiste*^[5], de Nueva York. En la actualidad, se prepara una nueva traducción. Se hizo en Londres una edición en polaco, poco tiempo después de la primera edición alemana. En Ginebra apareció en ruso, en los años sesenta^[6]. Fue traducido también al danés, a poco de su publicación original.

Aunque las condiciones hayan cambiado mucho en los últimos veinticinco años, los principios generales expuestos en el Manifiesto siguen siendo hoy, a grandes rasgos, enteramente acertados. Algunos puntos deberían ser retocados. El Manifiesto mismo explica que la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y en todas partes de las circunstancias históricas existentes, y que, por tanto, no se concede importancia excepcional a las medidas revolucionarias enumeradas al final del capítulo 2. Este pasaje tendría que ser redactado hoy de distinta manera, en más de un aspecto. Dado el desarrollo colosal de la gran industria en los últimos veinticinco años y, con este, el de la organización del partido de la clase obrera; dadas las experiencias prácticas, primero, de la Revolución de Febrero, y después, en mayor grado aún, de la Comuna de París^[7], que eleva por primera vez al proletariado, durante dos meses, al poder político, este programa ha envejecido en algunos de sus puntos. La Comuna ha demostrado, sobre todo, que «la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal como está, y a servirse de ella para sus propios fines»^[8]. Además, evidentemente, la crítica de la literatura socialista es incompleta para estos momentos, pues sólo llega a 1847; y al

mismo tiempo, si las observaciones que se hacen sobre la actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de la oposición (capítulo 4) son exactas todavía en sus trazos fundamentales, han quedado anticuadas para su aplicación práctica, ya que la situación política ha cambiado completamente y el desarrollo histórico ha borrado de la faz de la tierra a la mayoría de los partidos que allí se enumeran.

Sin embargo, el Manifiesto es un documento histórico que ya no tenemos derecho a modificar. Una edición posterior quizá vaya precedida por un prefacio que puede llenar la laguna existente entre 1847 y nuestros días; la actual reimpresión ha sido tan inesperada para nosotros, que no hemos tenido tiempo de escribirlo.

Karl Marx, Friedrich Engels
Londres, 24 de junio de 1872

Prefacio a la segunda edición rusa de 1892

La primera edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, traducido por Bakunin, se hizo a fines de la década de 1860^[9] en la imprenta del *Kólokol*^[10]. En aquel tiempo, una edición rusa de esta obra podía parecer al Occidente tan sólo una curiosidad literaria. Hoy, semejante concepto sería imposible.

Cuán reducido era el terreno de acción del movimiento proletario en aquel entonces (diciembre de 1847) lo demuestra mejor que nada el último capítulo del Manifiesto, «Actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición» en los diversos países. Rusia y los Estados Unidos, precisamente, no fueron mencionados. Era el momento en que Rusia formaba la última gran reserva de toda la reacción europea y en que la emigración a los Estados Unidos absorbía el exceso de fuerzas del proletariado de Europa. Esos dos países proveían a Europa de materias primas y eran a la vez mercados para la venta de la producción industrial de esta. Los dos eran, pues, de una u otra manera, pilares del orden vigente en Europa.

¡Cuán cambiado está todo! Precisamente la inmigración europea ha hecho posible el colosal desenvolvimiento de la agricultura en América del Norte, cuya competencia conmueve los cimientos mismos de la grande y pequeña propiedad territorial de Europa. Es ella la que ha dado, además, a los Estados Unidos la posibilidad de emprender la explotación de sus enormes recursos industriales, con tal energía y en tales proporciones que en breve plazo ha de terminar con el monopolio industrial de la Europa occidental, y especialmente con el de Inglaterra. Estas dos circunstancias repercuten a su vez de una manera revolucionaria sobre la misma Norteamérica. La pequeña y mediana propiedad agraria de los granjeros, piedra angular de todo el régimen político de Estados Unidos, sucumben gradualmente ante la competencia de granjas gigantescas, mientras que en las regiones industriales se forma, por vez primera, un numeroso proletariado junto a una fabulosa concentración de capitales.

¿Y en Rusia? Al producirse la Revolución de 1848-1849, no sólo los monarcas de Europa sino también los burgueses europeos veían en la intervención rusa el único medio de salvación contra el proletariado, que empezaba a despertar. El zar fue aclamado como jefe de la reacción europea. Ahora es, en Gátschina, el prisionero de guerra de la revolución^[11], y Rusia está a la vanguardia del movimiento revolucionario de Europa.

El *Manifiesto Comunista* se propuso como tarea proclamar la desaparición próxima e inevitable de la moderna propiedad burguesa. Pero en Rusia, al lado del florecimiento febril del fraude capitalista y de la propiedad territorial burguesa en vías de formación, más de la mitad de la tierra es posesión comunal de los campesinos. Cabe, entonces, la pregunta: ¿podría la comunidad rural rusa —forma

por cierto ya muy desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra— pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente?

La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista.

Karl Marx, Friedrich Engels
Londres, 21 de enero de 1882

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes.

¿Qué partido de oposición no ha sido tildado de comunista por sus adversarios en el poder? ¿Qué partido de oposición a su vez no ha lanzado tanto a los representantes de la oposición más avanzados como a sus enemigos reaccionarios el epíteto zahiriente de comunista?

De este hecho resulta una doble enseñanza:

Que el comunismo está ya reconocido como una fuerza por todas las potencias de Europa.

Que ya es hora de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias, que opongan a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del propio partido.

Con este fin, comunistas de las más diversas nacionalidades se han reunido en Londres y han redactado el siguiente Manifiesto, que será publicado en inglés, francés, alemán, italiano, flamenco y danés.

1. Burgueses y proletarios^[12]

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días^[13] es la historia de las luchas de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros^[14] y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, sostuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras, franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna.

En las anteriores épocas históricas encontramos casi por todas partes una completa diferenciación de la sociedad en diversos estamentos, una múltiple escala gradual de condiciones sociales. En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, oficiales y siervos, y, además, en casi todas estas clases todavía encontramos gradaciones especiales.

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.

Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado.

De los siervos de la Edad Media surgieron los vecinos libres de las primeras ciudades; de ese estamento urbano salieron los primeros elementos de la burguesía.

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio de las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición.

La antigua organización feudal o gremial de la industria ya no podía satisfacer la demanda, que crecía con la apertura de nuevos mercados. Vino a ocupar su puesto la manufactura. El estamento medio industrial suplantó a los maestros de los gremios; la división del trabajo entre las diferentes corporaciones desapareció ante la división del trabajo en el seno del mismo taller.

Pero los mercados crecían sin cesar; la demanda iba siempre en aumento. Ya tampoco bastaba la manufactura. El vapor y la maquinaria revolucionaron entonces la

producción industrial. La gran industria moderna sustituyó a la manufactura; el lugar del estamento medio industrial vinieron a ocuparlo los industriales millonarios — jefes de verdaderos ejércitos industriales—, los burgueses modernos.

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. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, se desarrollaba la burguesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término a todas las clases legadas por la Edad Media.

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.

Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada por el correspondiente progreso político. Estamento oprimido bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autónoma en la comuna^[15], en unos sitios, República urbana independiente; en otros, tercer estado tributario de la monarquía; después, durante el período de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías estamentales o absolutas y, en general, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa.

La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario.

Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las densas 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.

La burguesía ha revelado que la brutal manifestación de fuerza en la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural en la más relajada

holgazanería. 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 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 del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua 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 sólido se desvanece en el aire; 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 del lugar, 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 del antiguo aislamiento y la amargura de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y eso se refiere a la producción material tanto 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.

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras. 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. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burguesas. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza.

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, sustrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente.

La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política. Las provincias independientes, ligadas entre sí casi únicamente por lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes, han sido consolidadas en *una sola* nación, bajo *un solo* gobierno, *una sola* ley, *un solo* interés nacional de clase y *una sola* línea aduanera.

La burguesía —a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia— ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación de continentes enteros para el cultivo, la apertura de ríos a la navegación, poblaciones enteras que surgen por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?

Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal. Al alcanzar cierto grado de desarrollo, estos medios de producción y de cambio, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, la organización feudal de la agricultura y de la industria manufacturera, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Frenaban la producción en lugar de impulsarla. Se transformaron en otras tantas trabas. Era preciso romper esas trabas, y las rompieron.

En su lugar se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa.

Ante nuestros ojos se está produciendo un movimiento análogo. 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. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de

producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico, plantean, en forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa. Durante cada crisis comercial, se destruye sistemáticamente no sólo una parte considerable de productos elaborados sino incluso de las mismas fuerzas productivas ya creadas. Durante las crisis, una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda, se extiende sobre la sociedad: la epidemia de la superproducción. 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? Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el régimen burgués de la 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. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por 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.

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar el feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía.

Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*.

En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, se desarrolla también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detalle, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado.

El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletario todo carácter propio y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina, y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje. Por tanto, lo que cuesta hoy en día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia indispensables para vivir y perpetuar su linaje. Pero el precio de todo trabajo, como el de toda mercancía, es igual a los gastos de producción. Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajan los salarios. Más

aún, cuanto más se desenvuelven la maquinaria y la división del trabajo, más aumenta la cantidad de trabajo, ya sea mediante la prolongación de la jornada, ya por el aumento del trabajo exigido en un tiempo dado, la aceleración del movimiento de las máquinas, etc.

La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Masas de obreros, hacinadas en la fábrica, son organizadas en forma militar. Como soldados rasos de la industria, están colocados bajo la vigilancia de toda una jerarquía de oficiales y suboficiales. No son solamente esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del capataz y, sobre todo, del burgués individual, patrón de la fábrica. Y el despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro.

Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir, cuanto mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es suplantado por el de las mujeres y los niños. En lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y sexo pierden toda significación social. No hay más que instrumentos de trabajo, cuyo coste varía según la edad y el sexo.

Una vez que el obrero ha sufrido la explotación del fabricante y ha recibido su salario en metálico, se convierte en víctima de otros elementos de la burguesía: el casero, el tendero, el prestamista, etc.

Pequeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo, caen en las filas del proletariado; unos, porque sus pequeños capitales no les alcanzan para acometer grandes empresas industriales y sucumben en la competencia con los capitalistas más fuertes; otros, porque su habilidad profesional se ve depreciada ante los nuevos métodos de producción. De tal suerte, el proletariado se recluta entre todas las clases de la población.

El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento.

Al principio, la lucha es entablada por obreros aislados; después, por los obreros de una misma fábrica; más tarde, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués individual que los explota directamente. No se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los instrumentos de producción mismos: destruyen las mercancías extranjeras que les hacen competencia, rompen las máquinas, incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del artesano de la Edad Media.

En esta etapa, los obreros forman una masa diseminada por todo el país y disgregada por la competencia. Si los obreros forman masas compactas, esta acción no es todavía consecuencia de su propia unión, sino de la unión de la burguesía, que para alcanzar sus propios fines políticos debe —y, por ahora, aún puede— poner en

movimiento a todo el proletariado. Durante esta etapa, los proletarios no combaten, por tanto, contra sus propios enemigos, sino contra los enemigos de sus enemigos, es decir, contra los restos de la monarquía absoluta, los propietarios territoriales, los burgueses no industriales y los pequeños burgueses. Todo el movimiento histórico se concentra, de esta suerte, en manos de la burguesía; cada victoria alcanzada en estas condiciones es una victoria de la burguesía.

Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de ella. Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo. Como resultado de la creciente competencia de los burgueses entre sí y de las crisis comerciales que ella ocasiona, los salarios son cada vez más fluctuantes; el constante y acelerado perfeccionamiento de la máquina coloca al obrero en situación cada vez más precaria; las colisiones entre el obrero individual y el burgués individual adquieren más y más el carácter de colisiones entre dos clases. Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios. Llegan a formar asociaciones permanentes para asegurarse los medios necesarios, en previsión de estos choques eventuales. Aquí y allá la lucha estalla en sublevación.

A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros. Esta unión es propiciada por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades. Y basta ese contacto para que las numerosas luchas locales, que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases. Pero toda lucha de clases es una lucha política. Y la unión que los habitantes de las ciudades de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tardaron siglos en establecer, los proletarios modernos, con los ferrocarriles, la llevan a cabo en unos pocos años.

Esta organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político, incesantemente vuelve a ser socavada por la competencia entre los propios obreros. Pero resurge, y siempre más fuerte, más firme, más potente. Aprovecha las disensiones intestinas de los burgueses para obligarlos a reconocer por ley algunos intereses de la clase obrera; por ejemplo, la ley de la jornada de diez horas en Inglaterra.

En general, las colisiones en la vieja sociedad favorecen de diversas maneras el proceso de desarrollo del proletariado. La burguesía vive en lucha permanente: al principio, contra la aristocracia; después, contra aquellas fracciones de la misma burguesía cuyos intereses entran en contradicción con los progresos de la industria, y siempre, en fin, contra la burguesía de los demás países. En todas estas luchas se ve

forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y por tanto arrastrarlo al movimiento político. De esa manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma.

Además, como acabamos de ver, el progreso de la industria precipita a las filas del proletariado a capas enteras de la clase dominante, o, al menos, las amenaza en sus condiciones de existencia. También ellas aportan al proletariado numerosos elementos de educación.

Por último, en los períodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el progreso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico.

De todas las clases que en nuestros días se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase *verdaderamente revolucionaria*. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar.

Los estamentos medios —el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino—, todos ellos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios. No son, pues, revolucionarios sino conservadores. Más todavía, son reaccionarios, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia. Se vuelven revolucionarios únicamente cuando tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado, defendiendo así no sus intereses presentes sino sus intereses futuros, por cuanto abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado.

El lumpemproletariado, ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras.

Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y con los hijos no tienen nada de común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en los Estados Unidos que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.

Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de

su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor, y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizado y asegurando la propiedad privada existente.

Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial.

Por su forma, aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional. Es natural que el proletariado de cada país deba acabar en primer lugar con su propia burguesía.

Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación.

Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado en el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas. Pero para poder oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud. El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llegó a miembro de la comuna, lo mismo que el pequeño burgués llegó a elevarse a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende cada vez más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Resulta, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a esta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar, porque no es capaz de asegurar a su esclavo la existencia, ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarlo decaer hasta el punto de tener que mantenerlo, en lugar de ser mantenida por él. La sociedad ya no puede vivir bajo su dominación; lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la de la sociedad.

La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el

desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que esta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

2. Proletarios y comunistas

¿Cuál es la posición de los comunistas con respecto a los proletarios en general?

Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros.

No tienen intereses que los separen del conjunto del proletariado.

No proclaman principios especiales a los que quisieran amoldar el movimiento proletario.

Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y, por otra parte, en que representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto, en las diferentes fases de desarrollo por que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía.

Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario.

El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de los demás partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado.

Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno sobre ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo.

No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos. La abolición de las relaciones de propiedad antes existentes no es una característica propia del comunismo.

Todas las relaciones de propiedad han sufrido constantes cambios históricos, continuas transformaciones históricas.

La Revolución francesa, por ejemplo, abolió la propiedad feudal en provecho de la propiedad burguesa.

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

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.

Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que forma la base de

toda la libertad, actividad e independencia individual.

¡La propiedad adquirida, fruto del trabajo, del esfuerzo personal! ¿Os referís acaso a la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, esa forma de propiedad que ha precedido a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla: el progreso de la industria la ha abolido y está aboliéndola a diario.

¿O tal vez os referís a la propiedad privada burguesa moderna?

¿Acaso el trabajo asalariado, el trabajo del proletario, crea propiedad para el proletario? De ninguna manera. Lo que crea es capital, es decir, la propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede acrecentarse sino a condición de producir nuevo trabajo asalariado, para volver a explotarlo. En su forma actual, la propiedad se mueve en el antagonismo entre el capital y el trabajo asalariado. Examinemos los dos términos de este antagonismo.

Ser capitalista significa ocupar no sólo una posición puramente personal en la producción sino también una posición social. El capital es un producto colectivo; no puede ser puesto en movimiento sino por la actividad conjunta de muchos miembros de la sociedad y, en última instancia, sólo por la actividad conjunta de todos los miembros de la sociedad.

El capital no es, pues, una fuerza personal; es una fuerza social.

En consecuencia, si el capital es transformado en propiedad colectiva, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no es la propiedad personal lo que se transforma en propiedad social. Sólo cambia el carácter social de la propiedad. Esta pierde su carácter de clase.

Examinemos el trabajo asalariado.

El precio medio del trabajo asalariado es el mínimo del salario, vale decir, la suma de los medios de subsistencia indispensable al obrero para conservar su vida como tal obrero. Por consiguiente, lo que el obrero asalariado se apropia por su actividad es estrictamente lo que necesita para la mera reproducción de su vida. No queremos de ninguna manera abolir esta apropiación personal de los productos del trabajo, indispensable para la mera reproducción de la vida humana, esa apropiación, que no deja ningún beneficio líquido que pueda dar un poder sobre el trabajo de otro. Lo que queremos suprimir es el carácter miserable de esa apropiación, que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital y tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante exige que viva.

En la sociedad burguesa, el trabajo vivo no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado no es más que un medio de ampliar, enriquecer y hacer más fácil la vida de los trabajadores.

De este modo, en la sociedad burguesa el pasado domina sobre el presente; en la sociedad comunista es el presente el que domina sobre el pasado. En la sociedad burguesa el capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y está despersonalizado.

¡Y la burguesía dice que la abolición de semejante estado de cosas es abolición de

la personalidad y de la libertad! Y con razón. Pues se trata efectivamente de abolir la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la libertad burguesa.

Por libertad, en las condiciones actuales de producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender.

Desaparecida la compraventa, desaparecerá también la libertad de compraventa. Las declamaciones sobre la libertad de compraventa, lo mismo que las demás bravatas liberales de nuestra burguesía, sólo tienen sentido aplicadas a la compraventa encadenada y al burgués sojuzgado de la Edad Media; pero no ante la abolición comunista de la compraventa, de las relaciones de producción burguesas y de la propia burguesía.

Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en vuestra sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad.

En una palabra, nos acusáis de querer abolir vuestra propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos.

Según vosotros, desde el momento en que el trabajo no puede ser convertido en capital, en dinero, en renta de la tierra, en una palabra, en poder social susceptible de ser monopolizado; es decir, desde el instante en que la propiedad personal no puede transformarse en propiedad burguesa, desde ese instante la personalidad queda suprimida.

Reconocéis, pues, que por personalidad no entendéis sino al burgués, al propietario burgués. Y esta personalidad ciertamente debe ser suprimida.

El comunismo no arrebató a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno.

Se ha objetado que con la abolición de la propiedad privada cesaría toda actividad y sobrevendría una indolencia general.

Si así fuese, hace ya mucho tiempo que la sociedad burguesa habría sucumbido a manos de la holgazanería, puesto que en ella los que trabajan no adquieren y los que adquieren no trabajan. Toda la objeción se reduce a esta tautología: no hay trabajo asalariado donde no hay capital.

Todas las objeciones dirigidas contra el modo comunista de apropiación y de producción de bienes materiales se hacen extensivas igualmente con respecto a la apropiación y a la producción de los productos del trabajo intelectual. Lo mismo que para el burgués la desaparición de la propiedad de clase equivale a la desaparición de toda producción, la desaparición de la cultura de clase significa para él la desaparición de toda cultura.

La cultura, cuya pérdida deplora, no es para la inmensa mayoría de los hombres más que el adiestramiento que los transforma en máquinas.

Pero no discutáis con nosotros mientras apliquéis a la abolición de la propiedad burguesa el criterio de vuestras nociones burguesas de libertad, cultura, derecho, etc. Vuestras ideas mismas son producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, así como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase.

La concepción interesada que os ha hecho erigir en leyes eternas de la Naturaleza y de la Razón las relaciones sociales dimanadas de vuestro modo de producción y de propiedad —relaciones históricas que surgen y desaparecen en el curso de la producción—, la compartís con todas las clases dominantes hoy desaparecidas. Lo que concebís para la propiedad antigua, lo que concebís para la propiedad feudal, no os atrevéis a admitirlo para la propiedad burguesa.

¡Querer abolir la familia! Hasta los más radicales se indignan ante este infame designio de los comunistas.

¿En qué bases descansa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. La familia, plenamente desarrollada, no existe más que para la burguesía; pero encuentra su complemento en la supresión forzosa de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública.

La familia burguesa desaparece naturalmente al dejar de existir ese complemento suyo, y ambos desaparecen con la desaparición del capital.

¿Nos reprocháis el querer abolir la explotación de los hijos por sus padres? Confesamos este crimen.

Pero decís que destruimos los vínculos más íntimos, sustituyendo con la educación social la educación doméstica.

Y vuestra educación, ¿no está también determinada por la sociedad, por las condiciones sociales en que educáis a vuestros hijos, por la intervención directa o indirecta de la sociedad a través de la escuela, etc.? Los comunistas no han inventado esta injerencia de la sociedad en la educación, no hacen más que cambiar su carácter y arrancar la educación a la influencia de la clase dominante.

Las declamaciones burguesas sobre la familia y la educación, sobre los dulces lazos que unen a los padres con sus hijos, resultan más repugnantes a medida que la gran industria destruye todo vínculo de familia para el proletario y transforma a los niños en simples artículos de comercio, en simples instrumentos de trabajo.

¡Pero es que vosotros, los comunistas, queréis establecer la comunidad de las mujeres! —nos grita a coro toda la burguesía.

Para el burgués, su mujer no es otra cosa que un instrumento de producción. Oye decir que los instrumentos de producción deben ser de utilización común, y, naturalmente, no puede por menos de pensar que las mujeres correrán la misma suerte de la socialización.

No sospecha que se trata precisamente de acabar con esa situación de la mujer como simple instrumento de producción.

Nada más grotesco, por otra parte, que el horror ultramoral que inspira a nuestros burgueses la pretendida comunidad oficial de las mujeres que atribuyen a los comunistas. Los comunistas no tienen necesidad de introducir la comunidad de las mujeres: casi siempre ha existido.

Nuestros burgueses, no satisfechos con tener a su disposición las mujeres y las hijas de sus obreros, sin hablar de la prostitución oficial, encuentran un placer singular en seducirse mutuamente las esposas.

El matrimonio burgués es, en realidad, la comunidad de las esposas. A lo sumo, se podría acusar a los comunistas de querer sustituir una comunidad de las mujeres hipócritamente disimulada, por una comunidad franca y oficial. Es evidente, por otra parte, que con la abolición de las relaciones de producción actuales desaparecerá la comunidad de las mujeres que de ellas se deriva, es decir, la prostitución oficial y no oficial.

Se acusa también a los comunistas de querer abolir la patria, la nacionalidad.

Los obreros no tienen patria. No se les puede arrebatar lo que no poseen. Sin embargo, ya que el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación, todavía es nacional, aunque de ninguna manera en el sentido burgués.

El aislamiento nacional y los antagonismos entre los pueblos desaparecen día a día con el desarrollo de la burguesía, la libertad de comercio y el mercado mundial, con la uniformidad de la producción industrial y las condiciones de existencia que le corresponden.

El dominio del proletariado los hará desaparecer más de prisa todavía. La acción común, al menos de los países civilizados, es una de las primeras condiciones de su emancipación.

En la misma medida en que sea abolida la explotación de un individuo por otro, será abolida la explotación de una nación por otra.

Al mismo tiempo que el antagonismo de las clases en el interior de las naciones, desaparecerá la hostilidad de las naciones entre sí.

En cuanto a las acusaciones lanzadas contra el comunismo, partiendo del punto de vista de la religión, de la filosofía y de la ideología en general, no merecen un examen detallado.

¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?

¿Qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.

Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los

elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida.

En el ocaso del mundo antiguo, las viejas religiones fueron vencidas por la religión cristiana. Cuando, en el siglo XVIII, las ideas cristianas fueron vencidas por las ideas de la ilustración, la sociedad feudal libraba una lucha a muerte contra la burguesía, entonces revolucionaria. Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que reflejar el reinado de la libre concurrencia en el dominio del saber.

Sin duda —se nos dirá—, las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., se han ido modificando en el curso del desarrollo histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho se han mantenido siempre a lo largo de estas transformaciones.

Existen, además, verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todo estado de la sociedad. Pero el comunismo quiere abolir estas verdades eternas, quiere abolir la religión y la moral, en lugar de darles una forma nueva, y por eso contradice todo el desarrollo histórico anterior.

¿A qué se reduce esta acusación? La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelve en medio de contradicciones de clase, de contradicciones que revisten formas diversas en las diferentes épocas.

Pero, cualquiera haya sido la forma de estas contradicciones, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todos los siglos, a despecho de toda variedad y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas —formas de conciencia— que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase.

La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; nada de extraño tiene que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales.

Pero dejemos aquí las objeciones hechas por la burguesía al comunismo.

Como ya hemos visto más arriba, el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia.

El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.

Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación

despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se sobrepasarán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción.

Estas medidas, naturalmente, serán diferentes en los diversos países.

Sin embargo, en los países más avanzados podrán ponerse en práctica casi en todas partes las siguientes medidas:

1. Expropiación de la propiedad territorial y empleo de la renta de la tierra para los gastos del Estado.
2. Fuerte impuesto progresivo.
3. Abolición del derecho de herencia.
4. Confiscación de la propiedad de todos los emigrados y sediciosos.
5. Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un banco nacional con capital del Estado y monopolio exclusivo.
6. Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte.
7. Multiplicación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado y de los instrumentos de producción, roturación de los terrenos incultos y mejoramiento de las tierras, según un plan general.
8. Obligación de trabajar vigente para todos; organización de ejércitos industriales, particularmente en la agricultura.
9. Combinación de la agricultura y la industria; medidas encaminadas a hacer desaparecer gradualmente la diferencia entre la ciudad y el campo.
10. Educación pública y gratuita para todos los niños; abolición del trabajo de estos en las fábricas tal como se practica hoy, régimen de educación combinado con la producción material, etc., etc.

Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase.

En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.

3. Literatura socialista y comunista

1. SOCIALISMO REACCIONARIO

A. EL SOCIALISMO FEUDAL

Por su posición histórica, la aristocracia francesa e inglesa estaba llamada a escribir libelos contra la moderna sociedad burguesa. En la Revolución francesa de julio de 1830 y en el movimiento inglés por la reforma parlamentaria^[16], habían sucumbido una vez más bajo los golpes del odiado advenedizo. En adelante no podía hablarse siquiera de una lucha política seria. No le quedaba más que la lucha literaria. Pero, también en el terreno literario, la vieja fraseología de la época de la Restauración^[17]^[18] había llegado a ser inaplicable. Para crearse simpatías era menester que la aristocracia aparentase no tener en cuenta sus propios intereses y que formulara su acta de acusación contra la burguesía sólo en interés de la clase obrera explotada. Se dio de esta suerte la satisfacción de componer canciones satíricas contra su nuevo amo y de musitarle al oído profecías más o menos siniestras.

Así es cómo nació el socialismo feudal, mezcla de jeremiadas y pasquines, de ecos del pasado y de amenazas del porvenir. Si alguna vez su crítica amarga, mordaz e ingeniosa hirió a la burguesía en el corazón, su incapacidad absoluta para comprender la marcha de la historia moderna concluyó siempre por cubrirlo de ridículo.

A modo de bandera, estos señores enarbolaban el saco de mendigo del proletario, a fin de atraer al pueblo. Pero cada vez que el pueblo acudía, advertía que sus posaderas estaban ornadas con el viejo blasón feudal y se dispersaba en medio de grandes e irreverentes carcajadas.

Una parte de los legitimistas franceses^[19] y la Joven Inglaterra^[20] han dado al mundo este espectáculo cómico.

Cuando los campeones del feudalismo aseveran que su modo de explotación era distinto del propio de la burguesía, olvidan una cosa, y es que ellos explotaban en condiciones y circunstancias por completo diferentes y hoy anticuadas. Cuando advierten que bajo su dominación no existía el proletariado moderno, olvidan que la burguesía moderna es precisamente un retoño necesario del régimen social suyo.

Disfrazan tan poco, por otra parte, el carácter reaccionario de su crítica, que la principal acusación que presentan contra la burguesía es precisamente haber creado bajo su régimen una clase que hará saltar por los aires todo el antiguo orden social.

Lo que imputan a la burguesía no es tanto el haber hecho surgir un proletariado en general, sino el haber hecho surgir un proletariado revolucionario.

Por eso, en la práctica política, toman parte en todas las medidas de represión contra la clase obrera. Y en la vida diaria, a pesar de su fraseología ampulosa, se las ingenian para recoger los frutos de oro del árbol de la industria y trocar el honor, el amor y la fidelidad por el comercio en lanas, remolacha azucarera y aguardiente^[21]
^[22].

Del mismo modo que el cura y el señor feudal han marchado siempre de la mano, el socialismo clerical marcha unido con el socialismo feudal.

Nada más fácil que recubrir con un barniz socialista el ascetismo cristiano. ¿Acaso el cristianismo no se levantó también contra la propiedad privada, el matrimonio y el Estado? ¿No predicó en su lugar la caridad y la pobreza, el celibato y la mortificación de la carne, la vida monástica y la iglesia? El socialismo cristiano no es más que el agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia.

B. EL SOCIALISMO PEQUEÑOBURGUÉS

La aristocracia feudal no es la única clase derrumbada por la burguesía, y no es la única clase cuyas condiciones de existencia empeoran y van extinguiéndose en la sociedad burguesa moderna. Los habitantes de las ciudades medievales y el estamento de los pequeños agricultores de la Edad Media fueron los precursores de la burguesía moderna. En los países de una industria y un comercio menos desarrollados, esta clase continúa vegetando al lado de la burguesía en auge.

En los países donde se ha desarrollado la civilización moderna, se ha formado — y, como parte complementaria de la sociedad burguesa, sigue formándose sin cesar— una nueva clase de pequeños burgueses que oscila entre el proletariado y la burguesía. Pero los individuos que la componen se ven continuamente precipitados a las filas del proletariado a causa de la competencia, y, con el desarrollo de la gran industria, ven aproximarse el momento en que desaparecerán por completo como fracción independiente de la sociedad moderna y en que serán remplazados en el comercio, en la manufactura y en la agricultura por capataces y empleados.

En países como Francia, donde los campesinos constituyen bastante más de la mitad de la población, era natural que los escritores que defendiesen la causa del proletariado contra la burguesía aplicasen a su crítica del régimen burgués el rasero del pequeño burgués y del pequeño campesino, y defendiesen la causa obrera desde el punto de vista de la pequeña burguesía. Así se formó el socialismo pequeñoburgués. Sismondi es el más alto exponente de esta literatura, no sólo en Francia, sino también en Inglaterra.

Este socialismo analizó con mucha sagacidad las contradicciones inherentes a las

modernas relaciones de producción. Puso al desnudo las hipócritas apologías de los economistas. Demostró de una manera irrefutable los efectos destructores de la maquinaria y de la división del trabajo, la concentración de los capitales y de la propiedad territorial, la superproducción, las crisis, la inevitable ruina de los pequeños burgueses y de los campesinos, la miseria del proletariado, la anarquía en la producción, la escandalosa desigualdad en la distribución de las riquezas, la exterminadora guerra industrial de las naciones entre sí, la disolución de las viejas costumbres, de las antiguas relaciones familiares, de las viejas nacionalidades.

Sin embargo, el contenido positivo de ese socialismo consiste, ora en su anhelo de restablecer los antiguos medios de producción y de cambio —y con ellos, las antiguas relaciones de propiedad y toda la sociedad antigua—, ora en querer encajar por la fuerza los medios modernos de producción y de cambio en el marco de las antiguas relaciones de propiedad, que ya fueron rotas, que fatalmente debían ser rotas por ellos. En uno y otro caso, este socialismo es a la vez reaccionario y utópico.

Para la manufactura, el sistema gremial; para la agricultura, el régimen patriarcal: he aquí su última palabra.

En su desarrollo ulterior esta tendencia ha caído en un marasmo cobarde.

C. EL SOCIALISMO ALEMÁN O SOCIALISMO «VERDADERO»

La literatura socialista y comunista de Francia, que nació bajo el yugo de una burguesía dominante, como expresión literaria de la lucha contra dicha dominación, fue introducida en Alemania en el momento en que la burguesía acababa de comenzar su lucha contra el absolutismo feudal.

Filósofos, semifilósofos e ingenios de salón alemanes se lanzaron ávidamente sobre esta literatura, pero olvidaron que con la importación de la literatura francesa no habían sido importadas a Alemania, al mismo tiempo, las condiciones sociales de Francia. En las condiciones alemanas, la literatura francesa perdió toda significación práctica inmediata y tomó un carácter puramente literario. Debía parecer más bien una especulación ociosa sobre la realización de la esencia humana. De este modo, para los filósofos alemanes del siglo XVIII, las reivindicaciones de la primera Revolución francesa no eran más que reivindicaciones de la «razón práctica» en general, y las manifestaciones de la voluntad de la burguesía revolucionaria de Francia no expresaban a sus ojos más que las leyes de la voluntad pura, de la voluntad tal como debía ser, de la voluntad verdaderamente humana.

Toda la labor de los literatos alemanes se redujo exclusivamente a conciliar las nuevas ideas francesas con su vieja conciencia filosófica, o, más exactamente, a asimilar las ideas francesas partiendo de sus propias opiniones filosóficas.

Y las asimilaron a sí como se asimila en general una lengua extranjera: por la

traducción.

Se sabe cómo los frailes superpusieron sobre los manuscritos de las obras clásicas del antiguo paganismo las absurdas descripciones de la vida de los santos católicos. Los literatos alemanes procedieron inversamente con respecto a la literatura profana francesa. Deslizaron sus absurdos filosóficos bajo el original francés. Por ejemplo: bajo la crítica francesa de las funciones del dinero, escribían: «Enajenación de la esencia humana»; bajo la crítica francesa del Estado burgués, decían: «Eliminación del poder de lo universal abstracto», y así sucesivamente.

A esta interpolación de su fraseología filosófica en la crítica francesa le dieron el nombre de «filosofía de la acción», «socialismo verdadero», «ciencia alemana del socialismo», «fundamentación filosófica del socialismo», etc.

De esta manera fue completamente castrada la literatura socialista-comunista francesa. Y como en manos de los alemanes dejó de ser expresión de la lucha de una clase contra otra, los alemanes se imaginaron estar muy por encima de la «estrechez francesa» y haber defendido, en lugar de las verdaderas necesidades, la necesidad de la verdad, en lugar de los intereses del proletariado, los intereses de la esencia humana, del hombre en general, del hombre que no pertenece a ninguna clase ni a ninguna realidad y que no existe más que en el cielo brumoso de la fantasía filosófica.

Este socialismo alemán, que tomaba tan solemnemente en serio sus torpes ejercicios de escolar y que con tanto estrépito charlatanesco los lanzaba a los cuatro vientos, fue perdiendo poco a poco su inocencia pedantesca.

La lucha de la burguesía alemana, y principalmente de la burguesía prusiana, contra los feudales y la monarquía absoluta —en una palabra, el movimiento liberal— adquiriría un carácter más serio.

De esta suerte, al «verdadero» socialismo se le ofreció la ocasión tan deseada de contraponer al movimiento político las reivindicaciones socialistas, de fulminar los anatemas tradicionales contra el liberalismo, contra el Estado representativo, contra la concurrencia burguesa, contra la libertad burguesa de prensa, contra el derecho burgués, contra la libertad y la igualdad burguesas y de predicar a las masas populares que ellas no tenían nada que ganar, y que más bien perderían *todo* en este movimiento burgués. El socialismo alemán olvidó muy a propósito que la crítica francesa, de la cual era un simple eco insípido, suponía la sociedad burguesa moderna, con las correspondientes condiciones materiales de vida y una constitución política adecuada, es decir, precisamente las premisas que todavía se trataba de conquistar en Alemania.

Para los gobiernos absolutos de Alemania, con su séquito de clérigos, de mentores, de hidalgos rústicos y de burócratas, este socialismo se convirtió en un espantajo propicio contra la burguesía que se levantaba amenazadora.

Formó el complemento dulzarrón de los amargos latigazos y tiros con que esos mismos gobiernos respondían a los alzamientos de los obreros alemanes.

Si el «verdadero» socialismo se convirtió de este modo en un arma en manos de los gobiernos contra la burguesía alemana, representaba además, directamente, un interés reaccionario, el interés del pequeño burgués alemán. La pequeña burguesía, legada por el siglo XVI, y desde entonces incesantemente renacida bajo diversas formas, constituye para Alemania la verdadera base social del orden establecido.

Mantenerla es conservar en Alemania el orden establecido. La supremacía industrial y política de la burguesía la amenaza con una muerte cierta: de una parte, por la concentración de los capitales, y de otra, por el desarrollo de un proletariado revolucionario. A la pequeña burguesía le pareció que el «verdadero» socialismo podía matar los dos pájaros de un tiro. Y este se propagó como una epidemia.

Tejido con los hilos de araña de la especulación, bordado de flores retóricas y bañado por un rocío sentimental, ese ropaje fantástico en que los socialistas alemanes envolvieron sus tres o cuatro descarnadas «verdades eternas», no hizo sino aumentar la demanda de su mercancía entre semejante público.

Por su parte, el socialismo alemán comprendió cada vez mejor que estaba llamado a ser el representante pomposo de esta pequeña burguesía.

Proclamó que la nación alemana era la nación modelo y el mesócrata alemán, el hombre modelo. A todas las infamias de este hombre modelo les dio un sentido oculto, un sentido superior y socialista, contrario a lo que era en realidad. Fue consecuente hasta el fin, manifestándose de un modo abierto contra la tendencia «brutalmente destructiva» del comunismo y declarando su imparcial elevación por encima de todas las luchas de clases. Salvo muy raras excepciones, todas las obras llamadas socialistas y comunistas que circulan en Alemania pertenecen a esta inmunda y enervante literatura^[23].

2. EL SOCIALISMO CONSERVADOR O BURGUÉS

Una parte de la burguesía desea remediar los males sociales con el fin de consolidar la sociedad burguesa.

A esta categoría pertenecen los economistas, los filántropos, los humanitarios, los que pretenden mejorar la suerte de las clases trabajadoras, los organizadores de la beneficencia, los protectores de animales, los fundadores de las sociedades de sobriedad, los reformadores domésticos de toda laya. Y hasta se ha llegado a elaborar este socialismo burgués en sistemas completos.

Citemos como ejemplo la *Filosofía de la miseria* de Proudhon.

Los burgueses socialistas quieren perpetuar las condiciones de vida de la sociedad moderna sin las luchas y los peligros que inexorablemente surgen de ellas. Quieren

perpetuar la sociedad actual sin los elementos que la revolucionan y descomponen. Quieren la burguesía sin el proletariado. La burguesía, como es natural, se representa el mundo en que ella domina como el mejor de los mundos. El socialismo burgués hace de esta representación consoladora un sistema más o menos completo. Cuando invita al proletariado a llevar a la práctica su sistema y a entrar en la nueva Jerusalén, no hace otra cosa, en el fondo, que inducirlo a continuar en la sociedad actual, pero despojándose de la concepción odiosa que se ha formado de ella.

Otra forma de este socialismo, menos sistemática, pero más práctica, intenta apartar a los obreros de todo movimiento revolucionario, demostrándoles que no es tal o cual cambio político lo que podrá beneficiarlos, sino solamente una transformación de las condiciones materiales de vida, de las relaciones económicas. Sin embargo, por transformación de las condiciones materiales de vida, este socialismo no entiende, en modo alguno, la abolición de las relaciones de producción burguesas —lo que no es posible más que por vía revolucionaria—, sino únicamente reformas administrativas realizadas sobre la base de las mismas relaciones de producción burguesas, y que, por tanto, no afectan las relaciones entre el capital y el trabajo asalariado, sirviendo únicamente, en el mejor de los casos, para reducirle a la burguesía los gastos que requiere su dominio y para simplificarle la administración de su Estado.

El socialismo burgués no alcanza su expresión adecuada sino cuando se convierte en simple figura retórica.

¡Libre cambio, en interés de la clase obrera! ¡Aranceles protectores, en interés de la clase obrera! ¡Prisiones celulares, en interés de la clase obrera! He ahí la última palabra del socialismo burgués, la única que ha dicho seriamente.

El socialismo burgués se resume precisamente en esta afirmación: los burgueses son burgueses en interés de la clase obrera.

3. EL SOCIALISMO Y EL COMUNISMO CRÍTICO-UTÓPICOS

No se trata aquí de la literatura que en todas las grandes revoluciones modernas ha formulado las reivindicaciones del proletariado (los escritos de Babeuf, etc.).

Las primeras tentativas directas del proletariado para hacer prevalecer sus propios intereses de clase, realizadas en tiempos de efervescencia general, en el período del derrumbe de la sociedad feudal, fracasaron necesariamente, tanto por el débil desarrollo del proletariado mismo cuanto por la ausencia de las condiciones materiales de su emancipación, condiciones que surgen sólo como producto de la época burguesa. La literatura revolucionaria que acompaña a estos primeros

movimientos del proletariado es forzosamente, por su contenido, reaccionaria. Preconiza un ascetismo general y un burdo igualitarismo.

Los sistemas socialistas y comunistas propiamente dichos, los sistemas de Saint-Simon, de Fourier, de Owen, etc., aparecen en el período inicial y rudimentario de la lucha entre el proletariado y la burguesía, período descrito anteriormente (véase «Burgueses y proletarios»).

Los inventores de estos sistemas, por cierto, se dan cuenta del antagonismo de las clases, así como de la acción de los elementos destructores dentro de la misma sociedad dominante. Pero no advierten del lado del proletariado ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político propio.

Como el desarrollo del antagonismo de clases va a la par del desarrollo de la industria, ellos tampoco pueden encontrar las condiciones materiales de la emancipación del proletariado, y se lanzan en busca de una ciencia social, de unas leyes sociales que permitan crear esas condiciones.

En lugar de la acción social tienen que poner la acción de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, una organización de la sociedad inventada por ellos. La futura historia del mundo se reduce para ellos a la propaganda y ejecución práctica de sus planes iniciales.

En la confección de sus planes tienen conciencia, por cierto, de defender ante todo los intereses de la clase obrera, por ser la clase que más sufre. El proletariado no existe para ellos sino bajo el aspecto de la clase que más padece.

Pero la forma rudimentaria de la lucha de clases, así como su propia posición social, los lleva a considerarse muy por encima de todo antagonismo de clase. Desean mejorar las condiciones de vida de todos los miembros de la sociedad, incluso de los más privilegiados. Por eso, no cesan de apelar a toda la sociedad sin distinción, e incluso se dirigen con preferencia a la clase dominante. Porque basta con comprender su sistema para reconocer que es el mejor de todos los planes posibles de la mejor de todas las sociedades posibles.

Repudian, por eso, toda acción política, y en particular, toda acción revolucionaria; se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos, intentando abrir camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, recurriendo a pequeños experimentos, que, naturalmente, fracasan siempre.

Estas fantásticas descripciones de la sociedad futura, que surgen de una época en que el proletariado, todavía muy poco desarrollado, considera aún su propia situación de una manera también fantástica, provienen de las primeras aspiraciones de los obreros, llenas de profundo presentimiento, hacia una completa transformación de la sociedad.

Pero estas obras socialistas y comunistas encierran también elementos críticos. Atacan todas las bases de la sociedad existente. Y de este modo han proporcionado materiales de un gran valor para instruir a los obreros. Sus tesis positivas referentes a

la sociedad futura, tales como la supresión del contraste entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, de la ganancia privada y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en una simple administración de la producción; todas estas tesis no hacen sino enunciar la eliminación del antagonismo de clase, antagonismo que comienza solamente a perfilarse y del que los inventores de sistemas no conocen todavía sino las primeras formas indistintas y confusas. Así, estas tesis tampoco tienen más que un sentido puramente utópico.

La importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópicos está en razón inversa al desarrollo histórico. A medida que la lucha de clases se acentúa y adopta formas más definidas, el fantástico afán de ponerse por encima de ella, esa fantástica oposición que se le hace, pierde todo valor práctico, toda justificación teórica. He ahí por qué si en muchos aspectos los autores de estos sistemas eran revolucionarios, las sectas formadas por sus discípulos son siempre reaccionarias, pues se aferran a las viejas concepciones de sus maestros, a pesar del ulterior desarrollo histórico del proletariado. Así, buscan, y en eso son consecuentes, embotar la lucha de clases y conciliar los antagonismos. Continúan soñando con la experimentación de sus utopías sociales; con establecer falansterios aislados, crear *home-colonies* en sus países o fundar una pequeña Icaria^[24], edición in 12.º de la nueva Jerusalén. Y para la construcción de todos estos castillos en el aire se ven forzados a apelar a la filantropía de los corazones y de los bolsillos burgueses. Poco a poco van cayendo en la categoría de los socialistas reaccionarios o conservadores descritos más arriba y sólo se distinguen de ellos por una pedantería más sistemática y una fe supersticiosa y fanática en la eficacia milagrosa de su ciencia social.

Por eso se oponen con encarnizamiento a todo movimiento político de la clase obrera, pues no ven en él sino el resultado de una ciega falta de fe en el nuevo evangelio.

Los owenistas, en Inglaterra, reaccionan contra los cartistas, y los fourieristas, en Francia, contra los reformistas^[25].

4. Actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición

Después de lo dicho en el capítulo 2, la actitud de los comunistas respecto de los partidos obreros ya constituidos se explica por sí misma y, por tanto, su actitud respecto de los cartistas de Inglaterra y los partidarios de la reforma agraria en América del Norte.

Los comunistas luchan por alcanzar los objetivos e intereses inmediatos de la clase obrera; pero al mismo tiempo defienden, dentro del movimiento actual, el porvenir de ese movimiento. En Francia, los comunistas se suman al Partido Socialista Democrático^[26] contra la burguesía conservadora y radical, aunque sin renunciar al derecho de criticar las ilusiones y los tópicos legados por la tradición revolucionaria.

En Suiza apoyan a los radicales, sin desconocer que este partido se compone de elementos contradictorios, en parte de socialistas demócratas al estilo francés, en parte de burgueses radicales.

Entre los polacos, los comunistas apoyan al partido que ve en una revolución agraria la condición de la liberación nacional; es decir, al partido que provocó en 1846 la insurrección de Cracovia^[27].

En Alemania, el Partido Comunista lucha al lado de la burguesía, en tanto que esta actúa revolucionariamente contra la monarquía absoluta, la propiedad territorial feudal y la pequeña burguesía reaccionaria.

Pero jamás, en ningún momento, se olvida este partido de inculcar a los obreros la más clara conciencia del antagonismo hostil que existe entre la burguesía y el proletariado, a fin de que los obreros alemanes sepan convertir de inmediato las condiciones sociales y políticas que forzosamente ha de traer consigo la dominación burguesa en otras tantas armas contra la burguesía, a fin de que, tan pronto sean derrocadas las clases reaccionarias en Alemania, comience inmediatamente la lucha contra la misma burguesía.

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

En resumen, los comunistas apoyan por doquier todo movimiento revolucionario contra el régimen social y político existente.

En todos los movimientos ponen en primer término, como cuestión fundamental

del movimiento, la cuestión de la propiedad, cualquiera sea la forma más o menos desarrollada que esta revista.

En fin, los comunistas trabajan en todas partes por la unión y el acuerdo entre los partidos democráticos de todos los países.

Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar.

¡Proletarios de todos los países, uníos!

[Versión según el texto de la publicación alemana de 1872, *Das Kommunistische Manifest*, Léipzig, nueva edición con prefacio de los autores.]

El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte

Prólogo del autor a la segunda edición de 1869

Mi malogrado amigo Joseph Weydemeyer^[1] se proponía editar en Nueva York, a partir del 1.º de enero de 1852, un semanario político. Me invitó a mandarle para dicho semanario la historia del *coup d'État*^[2]. Le escribí, pues, un artículo cada semana, hasta mediados de febrero, bajo el título de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Entre tanto, el plan primitivo de Weydemeyer fracasó. En cambio, comenzó a publicar en la primavera de 1852 una revista mensual titulada *Die Revolution*, cuyo primer cuaderno estaba formado por mi Dieciocho Brumario. Algunos cientos de ejemplares de este cuaderno salieron camino de Alemania, pero sin llegar a entrar en el comercio de libros propiamente dicho. Un librero alemán que se las daba de tremendamente radical, a quien le propuse encargarse de la venta, rechazó con verdadera indignación moral tan «inoportuna pretensión».

Como se ve por estos datos, la presente obra nació bajo el impulso inmediato de los acontecimientos, y sus materiales históricos no pasan del mes de febrero de 1852. La actual reedición se debe, en parte, a la demanda de la obra en el mercado librero, y, en parte, a instancias de mis amigos de Alemania.

Entre las obras que trataban *en la misma época* del mismo tema, sólo dos son dignas de mención: *Napoléon le Petit* de Victor Hugo y *Coup d'État* de Proudhon.

Victor Hugo se limita a una amarga e ingeniosa invectiva contra el editor responsable del golpe de Estado. En cuanto el acontecimiento mismo, parece, en su obra, un rayo que cayese de un cielo sereno. No ve en él más que un acto de fuerza de un solo individuo. No advierte que lo que hace es engrandecer a este individuo en vez de empequeñecerlo, al atribuirle un poder personal de iniciativa que no tenía paralelo en la historia universal. Por su parte, Proudhon intenta presentar el golpe de Estado como resultado de un desarrollo histórico anterior. Pero, entre sus manos, la construcción histórica del golpe de Estado se convierte en una apología histórica del héroe del golpe de Estado. Cae con ello en el defecto de nuestros pretendidos historiadores *objetivos*. Yo, por el contrario, demuestro cómo *la lucha de clases* creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe.

Una reelaboración de la presente obra la habría privado de su matiz peculiar. Por eso, me he limitado simplemente a corregir las erratas de imprenta y a tachar las alusiones que hoy ya no se entenderían.

La frase final de mi obra: «Pero si por último el manto imperial cae sobre los

hombros de Luis Bonaparte, la estatua de bronce de Napoleón se vendrá a tierra desde lo alto de la Columna de Vendôme^[3]», es ya una realidad.

El coronel Charras abrió el fuego contra el culto napoleónico en su obra sobre la campaña de 1815. Desde entonces, y sobre todo en estos últimos años, la literatura francesa, con las armas de la investigación histórica, de la crítica, de la sátira y del sainete, ha dado el golpe de gracia a la leyenda napoleónica. Fuera de Francia, se ha apreciado poco y se ha comprendido aún menos esta violenta ruptura con la fe tradicional del pueblo, esta formidable revolución espiritual.

Por último, confío en que mi obra contribuirá a eliminar ese tópico del llamado *cesarismo*, tan corriente, sobre todo actualmente, en Alemania. En esta superficial analogía histórica se olvida lo principal: en la antigua Roma, la lucha de clases sólo se ventilaba entre una minoría privilegiada, entre los libres ricos y los libres pobres, mientras la gran masa productiva de la población, los esclavos, formaban un pedestal puramente pasivo para aquellos luchadores. Se olvida la importante sentencia de *Sismondi*: el proletariado romano vivía a costa de la sociedad, mientras que la moderna sociedad vive a costa del proletariado^[4]. La diferencia de las condiciones materiales, económicas, de la lucha de clases antigua y moderna es tan radical que sus criaturas políticas respectivas no pueden tener más semejanza las unas con las otras que el arzobispo de Canterbury y el pontífice Samuel.

Karl Marx
Londres, 23 de junio de 1869

I

Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa. Caussidière por Danton, Louis Blanc por Robespierre, la Montaña de 1848 a 1851 por la Montaña de 1793 a 1795^[5], el sobrino por el tío. ¡Y la misma caricatura en las circunstancias que acompañan a la segunda edición del 18 Brumario!

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la Revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano, y la Revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí a ese 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795. Es como el principiante que al aprender un idioma nuevo lo traduce mentalmente a su idioma nativo, pero sólo se asimila el espíritu del nuevo idioma y sólo es capaz de expresarse libremente en él cuando se mueve dentro de él sin reminiscencias y olvida en él su lengua natal.

Si examinamos esas conjuraciones de los muertos en la historia universal, observaremos en seguida una diferencia que salta a la vista. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, los héroes, lo mismo que los partidos y la masa de la antigua Revolución francesa, cumplieron, bajo el ropaje romano y con frases romanas, la misión de su tiempo: librar de las cadenas e instaurar la sociedad *burguesa* moderna. Los unos hicieron añicos las instituciones feudales y segaron las cabezas feudales que habían brotado en él. El otro creó en el interior de Francia las condiciones bajo las cuales ya podía desarrollarse la libre concurrencia, explotarse la propiedad territorial parcelada, aplicarse las fuerzas productivas industriales de la nación, que habían sido liberadas; y del otro lado de las fronteras francesas barrió por todas partes las formaciones feudales, en el grado en que esto era necesario para rodear a la sociedad burguesa de Francia en el continente europeo de un ambiente adecuado, acomodado a los tiempos. Una vez instaurada la nueva formación social, desaparecieron los colosos antediluvianos, y con ellos el romanismo resucitado: los

Brutos, los Gracos, los Publícolas, los tribunos, los senadores y hasta el propio César. Con su sobrio practicismo, la sociedad burguesa se había creado sus verdaderos intérpretes y portavoces en los Say, los Cousin, los Royer-Collard, los Benjamin Constant y los Guizot; sus verdaderos caudillos estaban en las oficinas comerciales, y la cabeza atocinada de Luis XVIII era su cabeza política. Completamente absorbida por la producción de la riqueza y por la lucha pacífica de la concurrencia, ya no se daba cuenta de que los espectros del tiempo de los romanos habían velado su cuna. Pero, por muy poco heroica que la sociedad burguesa sea, para traerla al mundo habían sido necesarios, sin embargo, el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil y las batallas de los pueblos. Y sus gladiadores encontraron en las tradiciones clásicamente severas de la República Romana los ideales y las formas artísticas, las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica. Así, en otra fase de desarrollo, un siglo antes, Cromwell y el pueblo inglés habían ido a buscar en el Antiguo Testamento el lenguaje, las pasiones y las ilusiones para su revolución burguesa. Alcanzada la verdadera meta, realizada la transformación burguesa de la sociedad inglesa, Locke desplazó a Habacuc^[6].

En esas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro.

En el período 1848-1851, no hizo más que dar vueltas el espectro de la antigua revolución, desde Marrast, *le républicain en gants jaunes*^[7], que se disfrazó de viejo Bailly, hasta el aventurero que esconde sus vulgares y repugnantes rasgos bajo la férrea mascarilla de muerte de Napoleón. Todo un pueblo que creía haberse dado un impulso acelerado por medio de una revolución se encuentra de pronto retrotraído a una época fenecida, y para que no pueda haber engaño sobre la recaída, hacen aparecer las viejas fechas, el viejo calendario, los viejos nombres, los viejos edictos (entregados ya, desde hace largo tiempo, a la erudición de los anticuarios) y los viejos esbirros, que parecían haberse podrido desde hace mucho tiempo. La nación se parece a aquel inglés loco de Bedlam^[8] que creía vivir en tiempos de los viejos faraones y se lamentaba diariamente de las duras faenas que tenía que ejecutar como cavador de oro en las minas de Etiopía, emparedado en aquella cárcel subterránea, con una lámpara de luz mortecina sujeta en la cabeza; detrás, el guardián de los esclavos con su largo látigo y en las salidas una turbamulta de mercenarios bárbaros, incapaces de comprender a los forzados ni de entenderse entre sí porque no hablaban el mismo idioma. «¡Y todo esto —suspira el loco— me lo han impuesto a mí, a un ciudadano inglés libre, para sacar oro para los antiguos faraones!». «¡Para pagar las deudas de la familia Bonaparte!», suspira la nación francesa. El inglés, mientras estaba en uso de su razón, no podía sobreponerse a la idea fija de obtener oro. Los

franceses, mientras estaban en revolución, no podían sobreponerse al recuerdo napoleónico, como demostraron las elecciones del 10 de diciembre^[9]. Ante los peligros de la revolución se sintieron atraídos por el recuerdo de las ollas de Egipto^[10], y la respuesta fue el 2 de diciembre de 1851. No sólo obtuvieron la caricatura del viejo Napoleón, sino al propio viejo Napoleón en caricatura, tal como necesariamente tiene que aparecer a mediados del siglo XIX.

La revolución social del siglo XIX no puede tomar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido desborda la frase.

La Revolución de Febrero tomó desprevenida, *sorprendió* a la vieja sociedad, y el pueblo proclamó este *coup de main*^[11] inesperado como una hazaña de la historia universal con la que se abría la nueva época. El 2 de diciembre, la Revolución de Febrero es escamoteada por la voltereta de un jugador tramposo, y lo que parece derribado no es ya la monarquía sino las concesiones liberales que le habían sido arrancadas por seculares luchas. Lejos de ser la *sociedad* misma la que se conquista un nuevo contenido, parece como si simplemente el *Estado* volviese a su forma más antigua, a la dominación desvergonzadamente simple del sable y la sotana. Así contesta al *coup de main* de febrero de 1848 el *coup de tête*^[12] de diciembre de 1851. Por donde se vino, se fue. Sin embargo, el intervalo no ha pasado en vano. Durante los años de 1848 a 1851, la sociedad francesa asimiló —y lo hizo mediante un método abreviado, por ser revolucionario— las enseñanzas y las experiencias que en un desarrollo normal, lección tras lección, por decirlo así, habrían debido preceder a la Revolución de Febrero, para que esta hubiese sido algo más que un estremecimiento en la superficie. Hoy, la sociedad parece haber retrocedido más allá de su punto de partida; en realidad, lo que ocurre es que tiene que empezar por crearse el punto de partida revolucionario, la situación, las relaciones, las condiciones, sin las cuales no adquiere un carácter serio la revolución moderna.

Las revoluciones burguesas, como la del siglo XVIII, avanzan arrolladoramente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se atropellan, los hombres y las cosas parecen iluminados por fuegos de artificio, el éxtasis es el espíritu de cada día; pero estas revoluciones son de corta vida, llegan en seguida a su apogeo y una larga depresión se apodera de la sociedad, antes de haber aprendido a asimilarse serenamente los resultados de su período impetuoso y agresivo. En cambio, las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las

indecisiones, de las facetas flojas y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que este saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan:

Hic Rhodus, hic salta!

¡Aquí está la rosa, baila aquí!^[13]

Por lo demás, cualquier observador mediano, aunque no hubiese seguido paso a paso la marcha de los acontecimientos en Francia, tenía que presentir que esperaba a la revolución una inaudita vergüenza. Bastaba con escuchar los engreídos ladridos de triunfo con que los señores demócratas se felicitaban mutuamente por los efectos milagrosos que esperaban del segundo domingo de mayo de 1852^[14]. El segundo domingo de mayo de 1852 se había convertido en sus cabezas en una idea fija, en un dogma, como en las cabezas de los quiliastas^[15] el día en que había de reaparecer Cristo y comenzar el reino milenario. La debilidad había ido a refugiarse, como siempre, en la fe en el milagro: creía vencer al enemigo con sólo descartarlo mágicamente con la fantasía, y perdía toda la comprensión del presente ante la glorificación pasiva del futuro que le esperaba y de las hazañas que guardaba *in petto*^[16], pero que aún no consideraba oportuno revelar. Esos héroes que se esforzaban en refutar su probada incapacidad prestándose mutua compasión y reuniéndose en un tropel, habían atado su hatillo, se embolsaron sus coronas de laurel a crédito y se disponían precisamente a descontar en el mercado de letras de cambio sus repúblicas *in partibus*^[17] para las que, en el secreto de su ánimo poco exigente, tenían ya previsoriamente preparado el personal de gobierno. El 2 de diciembre cayó sobre ellos como un rayo en cielo sereno, y los pueblos, que en épocas de malhumor pusilánime gustan de dejar que los voceadores más chillones ahoguen su miedo interior, se habrán convencido quizá de que han pasado ya los tiempos en que el graznido de los gansos podía salvar al Capitolio^[18].

La Constitución, la Asamblea Nacional, los partidos dinásticos, los republicanos azules y los rojos, los héroes de Africa^[19], el trueno de la tribuna, el relampagueo de la prensa diaria, toda la literatura, los nombres políticos y los renombres intelectuales, la ley civil y el derecho penal, la *liberté, égalité, fraternité* y el segundo domingo de mayo de 1852; todo ha desaparecido como una fantasmagoría al conjuro de un hombre al que ni sus mismos enemigos reconocen como brujo. El sufragio universal sólo pareció sobrevivir un instante para hacer su testamento de puño y letra a los ojos del mundo entero y poder declarar, en nombre del propio pueblo: «Todo lo que existe merece perecer»^[20].

No basta con decir, como hacen los franceses, que su nación fue sorprendida. Ni a

la nación ni a la mujer se les perdona la hora de descuido en que cualquier aventurero ha podido abusar de ellas por la fuerza. Con estas explicaciones no se aclara el enigma; no se hace más que presentarlo de otro modo. Quedaría por explicar cómo tres caballeros de industria pudieron sorprender y reducir al cautiverio, sin resistencia, a una nación de 36 millones de almas.

Recapitulemos, en sus rasgos generales, las fases recorridas por la Revolución francesa desde el 24 de febrero de 1848 hasta el mes de diciembre de 1851.

Hay tres períodos capitales que son inconfundibles: *el período de Febrero*; del 4 de mayo de 1848 al 28 de mayo de 1849, *período de constitución de la república o de la Asamblea Nacional Constituyente*; del 28 de mayo de 1849 al 2 de diciembre de 1851, *período de la república constitucional o de la Asamblea Nacional Legislativa*.

El *primer período*, desde el 24 de febrero, es decir, desde la caída de Luis Felipe, hasta el 4 de mayo de 1848, fecha en que se reúne la Asamblea Constituyente, el *período de Febrero*, propiamente dicho, puede calificarse como el *prólogo* de la revolución. Su carácter se revelaba oficialmente en el hecho de que el gobierno por él improvisado se declarase a sí mismo *provisional*, y, como el gobierno, todo lo que este período sugirió, intentó o proclamó, se presentaba también como algo puramente *provisional*. Nada ni nadie se atrevía a reclamar para sí el derecho a existir y a obrar de un modo real. Todos los elementos que habían preparado o determinado la revolución, la oposición dinástica, la burguesía republicana, la pequeña burguesía democrático-republicana y los obreros socialdemócratas encontraron su puesto provisional en el *Gobierno de Febrero*.

No podía ser de otro modo. Las jornadas de febrero se proponían primitivamente como objetivo una reforma electoral, que había de ensanchar el círculo de los privilegiados políticos dentro de la misma clase poseedora y derribar la dominación exclusiva de la aristocracia financiera. Pero cuando estalló el conflicto real y verdadero, el pueblo subió a las barricadas, la Guardia Nacional^[21] se mantuvo en actitud pasiva, el ejército no opuso una resistencia seria y la monarquía huyó, la república pareció la evidencia por sí misma. Cada partido la interpretaba a su manera. Arrancada por el proletariado armas en mano, este le imprimió su sello y la proclamó *república social*. Con esto se indicaba el contenido general de la moderna revolución, el cual se hallaba en la contradicción más peregrina con todo lo que por el momento podía ponerse en práctica directamente, con el material disponible, el grado de desarrollo alcanzado por la masa y bajo las circunstancias y relaciones dadas. De otra parte, las pretensiones de todos los demás elementos que habían cooperado a la Revolución de Febrero fueron reconocidas en la parte leonina que obtuvieron en el gobierno. Por eso, en ningún período nos encontramos con una mezcla más abigarrada de frases altisonantes e inseguridad y desamparo efectivos, de aspiraciones más entusiastas de innovación y de imperio más firme de la vieja rutina, de más aparente armonía de toda la sociedad y más profunda discordancia entre sus elementos. Mientras el proletariado de París se deleitaba todavía en la visión de la

gran perspectiva que se había abierto ante él y se entregaba con toda seriedad a discusiones sobre los problemas sociales, las viejas fuerzas de la sociedad se habían agrupado, reunido, vuelto en sí y encontrado un apoyo inesperado en la masa de la nación, en los campesinos y los pequeños burgueses, que se precipitaron todos de golpe a la escena política, después de que cayeran las barreras de la Monarquía de Julio^[22].

El *segundo período*, desde el 4 de mayo de 1848 hasta fines de mayo de 1849, es el período de la *constitución, de la fundación de la república burguesa*. Inmediatamente después de las jornadas de febrero no sólo se vio sorprendida la oposición dinástica por los republicanos, y estos por los socialistas, sino toda Francia por París. La Asamblea Nacional, que se reunió el 4 de mayo de 1848, salida de las elecciones nacionales, representaba a la nación. Era una protesta viviente contra las pretensiones de las jornadas de febrero y había de reducir al rasero burgués los resultados de la revolución. En vano el proletariado de París, que comprendió inmediatamente el carácter de esta Asamblea Nacional, intentó el 15 de mayo^[23], pocos días después de reunirse esta, descartar por la fuerza su existencia, disolverla, descomponer de nuevo en sus distintas partes integrantes la forma orgánica con que lo amenazaba el espíritu reaccionante de la nación. Como es sabido, el único resultado del 15 de mayo fue alejar de la escena pública durante todo el ciclo que examinamos a Blanqui y sus camaradas, es decir, a los verdaderos jefes del partido proletario.

A la *monarquía burguesa* de Luis Felipe sólo puede suceder la *república burguesa*; es decir que si en nombre del rey había dominado una parte reducida de la burguesía, desde entonces dominaría la totalidad de la burguesía en nombre del pueblo. Las reivindicaciones del proletariado de París son paparruchas utópicas, con las que hay que acabar. El proletariado de París contestó a esta declaración de la Asamblea Nacional Constituyente con la *insurrección de junio*^[24], el acontecimiento más gigantesco en la historia de las guerras civiles europeas. Venció la república burguesa. A su lado estaban la aristocracia financiera, la burguesía industrial, la clase media, los pequeños burgueses, el ejército, el lumpemproletariado organizado como Guardia Móvil, los intelectuales, los curas y la población del campo. Al lado del proletariado de París no estaba más que él solo. Más de 3000 insurrectos fueron pasados a cuchillo después de la victoria y 15 000 deportados sin juicio. Con esta derrota, el proletariado pasa al *fondo* de la escena revolucionaria. Tan pronto como el movimiento parece adquirir nuevos bríos, intenta una vez y otra pasar nuevamente a primer plano, pero con un gasto cada vez más exiguo de fuerzas y con resultados cada vez más insignificantes. Tan pronto como una de las capas sociales superiores a él experimenta cierta efervescencia revolucionaria, el proletariado se enlaza a ella y así va compartiendo todas las derrotas que sufren unos tras otros los diversos partidos. Pero estos golpes sucesivos se atenúan cada vez más cuanto más se reparten por toda la superficie de la sociedad. Sus jefes más importantes en la Asamblea

Nacional y en la prensa van cayendo unos tras otros, víctimas de los tribunales, y se ponen al frente de él figuras cada vez más equívocas. En parte, se entrega a *experimentos doctrinarios, bancos de cambio y asociaciones obreras, es decir, a un movimiento en el que renuncia a transformar el viejo mundo, con ayuda de todos los grandes recursos propios de este mundo, e intenta, por el contrario, conseguir su redención a espaldas de la sociedad, por la vía privada, dentro de sus limitadas condiciones de existencia, y por tanto, forzosamente fracasa*. Parece que no puede descubrir nuevamente en sí mismo la grandeza revolucionaria, ni sacar nuevas energías de los nuevos vínculos que se ha creado, mientras *todas las clases* con las que ha luchado en junio no estén tendidas a todo lo largo a su lado mismo. Pero, por lo menos, sucumbe con los honores de una gran lucha de alcance histórico-universal; no sólo Francia, sino Europa entera tiembla ante el terremoto de junio, mientras que las sucesivas derrotas de las clases más altas se consiguen a costo tan módico, que sólo la insolente exageración del partido vencedor puede hacerlas pasar por acontecimientos, y son tanto más ignominiosas cuanto más lejos queda del proletariado el partido que sucumbe.

Ciertamente, la derrota de los insurrectos de junio había preparado, allanado, el terreno en que podía cimentarse y erigirse la república burguesa; pero, al mismo tiempo, había puesto de manifiesto que en Europa se ventilaban otras cuestiones que la de «república o monarquía». Había revelado que aquí *república burguesa* equivalía a despotismo ilimitado de una clase sobre otras. Había demostrado que en países de vieja civilización, con una formación de clase desarrollada, con condiciones modernas de producción y con una conciencia intelectual, en la que todas las ideas tradicionales se hallan disueltas por un trabajo secular, *la república no significa en general más que la forma política de la subversión de la sociedad burguesa y no su forma conservadora de vida*, como, por ejemplo, en los Estados Unidos de América, donde, si bien existen ya clases, estas no se han plasmado todavía, sino que cambian constantemente y se ceden unas a otras sus partes integrantes, en movimiento continuo; donde los medios modernos de producción, en vez de coincidir con una superpoblación crónica, suplen más bien la escasez relativa de cabezas y brazos, y donde, por último, el movimiento febrilmente juvenil de la producción material, que tiene un mundo nuevo que apropiarse, no ha dejado tiempo ni ocasión para eliminar el viejo mundo fantasmal.

Durante las jornadas de junio, todas las clases y todos los partidos se habían unido en un *Partido del Orden* frente a la clase proletaria, como *partido de la anarquía*, del socialismo, del comunismo. Habían «salvado» a la sociedad de «*los enemigos de la sociedad*». Habían dado a su ejército como santo y seña los tópicos de la vieja sociedad: «*Propiedad, familia, religión y orden*», y gritado a la cruzada contrarrevolucionaria: «¡Bajo este signo, vencerás!»^[25]. Desde este instante, tan pronto como uno cualquiera de los numerosos partidos que se habían agrupado bajo aquel signo contra los insurrectos de junio intenta situarse en el palenque

revolucionario en su propio interés de clase, sucumbe al grito de «¡Propiedad, familia, religión y orden!». La sociedad es salvada cuantas veces se va restringiendo el círculo de sus dominadores y un interés más exclusivo se impone al más amplio. Toda reivindicación, aun de la más elemental reforma financiera burguesa, del liberalismo más vulgar, del más formal republicanismo, de la más trivial democracia, es castigada en el acto como un «atentado contra la sociedad» y estigmatizada como «socialismo». Hasta que, por último, los propios pontífices de «la religión y el orden» se ven arrojados a puntapiés de sus sillas píticas^[26], sacados de la cama en medio de la noche y de la niebla, empaquetados en coches celulares, metidos en la cárcel o enviados al destierro; de su templo no queda piedra sobre piedra, sus bocas son selladas, sus plumas rotas, su ley desgarrada, en nombre de la religión, de la propiedad, de la familia y del orden. Burgueses fanáticos del orden son tiroteados en sus balcones por la soldadesca embriagada, la santidad del hogar es profanada y sus casas son bombardeadas como pasatiempo, en nombre de la propiedad, de la familia, de la religión y del orden. La hez de la sociedad burguesa forma por fin la *sagrada falange del orden*; y el héroe Krapülinski^[27] se instala en las Tullerías como «salvador de la sociedad».

II

Reanudemos el hilo de los acontecimientos.

La historia de la *Asamblea Nacional Constituyente* desde las jornadas de junio es la *historia de la dominación y de la disgregación de la fracción burguesa republicana*, de aquella fracción que se conoce por los nombres de republicanos tricolores, republicanos puros, republicanos políticos, republicanos formalistas, etc.

Bajo la monarquía burguesa de Luis Felipe, esta fracción había armado la *oposición republicana oficial* y era, por tanto, parte integrante reconocida del mundo político de la época. Tenía sus representantes en las Cámaras y un considerable campo de acción en la prensa. Su órgano parisino, *Le National*^[28] era considerado, a su modo, un órgano tan respetable como el *Journal des Débats*^[29]; a esta posición que ocupaba bajo la monarquía constitucional correspondía su carácter. No se trata de una fracción de la burguesía mantenida en cohesión por grandes intereses comunes y deslindada por condiciones peculiares de producción, sino de una pandilla de burgueses, escritores, abogados, oficiales y funcionarios de ideas republicanas, cuya influencia descansaba en las antipatías personales del país contra Luis Felipe, en los recuerdos de la antigua república, en la fe republicana de cierto número de soñadores y sobre todo en el *nacionalismo francés*, cuyo odio contra los Tratados de Viena^[30] y

contra la alianza con Inglaterra atizaba constantemente esta fracción. Una gran parte de los partidarios que tenía *Le National* bajo Luis Felipe los debía a este imperialismo recatado, que más tarde, bajo la república, pudo enfrentarse, por tanto, con él, como un competidor aplastante, en la persona de Luis Bonaparte. Combatía a la aristocracia financiera, como lo hacía el resto de la oposición burguesa. La polémica contra el presupuesto, que en Francia se hallaba directamente relacionada con la lucha contra la aristocracia financiera, brindaba una popularidad demasiado barata y proporcionaba a los *leading articles*^[31] puritanos materia demasiado abundante para que no se la explotase. La burguesía industrial le estaba agradecida por su defensa servil del sistema proteccionista francés, que él, sin embargo, acogía por razones más bien nacionales que nacional-económicas; la burguesía, en conjunto, le estaba agradecida por sus odiosas denuncias contra el comunismo y el socialismo. Por lo demás, el partido de *Le National* era *puramente republicano*, exigía que el dominio de la burguesía adoptase formas republicanas en vez de monárquicas, y exigía sobre todo su parte de león en este dominio. Respecto de las condiciones de esta transformación, no veía absolutamente nada claro. Lo que, en cambio, veía claro como la luz del sol y lo que se declaraba públicamente en los banquetes de la reforma en los últimos tiempos del reinado de Luis Felipe era su impopularidad entre los pequeños burgueses demócratas y sobre todo entre el proletariado revolucionario. Estos republicanos puros —los republicanos puros son así— estaban completamente dispuestos a contentarse por el momento con una regencia de la duquesa de Orleáns, cuando estalló la Revolución de Febrero y asignó a sus representantes más conocidos un puesto en el gobierno provisional. Poseían, de antemano, naturalmente, la confianza de la burguesía y la mayoría dentro de la Asamblea Nacional Constituyente. De la comisión ejecutiva, que se formó en la Asamblea Nacional al reunirse esta, fueron inmediatamente excluidos los elementos *socialistas* del gobierno provisional, y el partido de *Le National* se aprovechó del estallido de la insurrección de junio para dar el pasaporte a la *comisión ejecutiva*, y librarse así de sus rivales más afines, los *republicanos pequeñoburgueses o republicanos demócratas* (Ledru-Rollin, etc.). Cavaignac, el general del partido republicano burgués, que había dirigido la batalla de junio, sustituyó a la comisión ejecutiva con una especie de poder dictatorial. Marrast, antiguo redactor jefe de *Le National*, se convirtió en el presidente perpetuo de la Asamblea Nacional Constituyente, y los ministerios y los demás puestos importantes cayeron en manos de los republicanos puros.

La fracción burguesa republicana, que desde hacía mucho tiempo se consideraba la legítima heredera de la Monarquía de Julio, vio así superadas sus esperanzas más audaces, pero no llegó al poder como soñara bajo Luis Felipe, por una revuelta liberal de la burguesía contra el trono, sino por una insurrección, sofocada a cañonazos, del proletariado contra el capital. Lo que ella se había imaginado como el acontecimiento *más revolucionario* resultó ser, en realidad, el *más contrarrevolucionario*. Le cayó el fruto en el regazo, pero no cayó del árbol de la vida sino del árbol del conocimiento.

La exclusiva *dominación de los republicanos burgueses* sólo duró desde el 24 de junio hasta el 10 de diciembre de 1848. Esta etapa se resume en *la redacción de una Constitución republicana*, y en *la proclamación del estado de sitio en París*.

La nueva *Constitución* no era, en el fondo, más que una reedición republicanizada de la Carta Constitucional, de 1830^[32]. El censo electoral restringido de la Monarquía de Julio, que excluía de la dominación política incluso a una gran parte de la burguesía, era incompatible con la existencia de la república burguesa. La Revolución de Febrero había proclamado inmediatamente el sufragio universal y directo para remplazar el censo restringido. Los republicanos burgueses no podían deshacer este hecho. Tuvieron que contentarse con añadir la condición restrictiva de un domicilio mantenido durante seis meses en el punto electoral. La antigua organización administrativa, municipal, judicial, militar, etc. se mantuvo intacta y, allí donde la Constitución la modificó, estas modificaciones afectaban al índice y no al contenido; al nombre, no a la cosa.

El inevitable Estado Mayor de las libertades de 1848, la libertad personal, de prensa, de palabra, de asociación, de reunión, de enseñanza, de culto, etc., recibió un uniforme constitucional, que hacía a estas invulnerables. En efecto, cada una de estas libertades es proclamada como el derecho *absoluto* del ciudadano francés, pero con un comentario adicional de que estas libertades son ilimitadas en tanto no son limitadas por los «*derechos iguales de otros* y por la *seguridad pública*», o bien por «leyes» tendientes a armonizar estas libertades individuales entre sí y con la seguridad pública. Así, por ejemplo:

Los ciudadanos tienen derecho a asociarse, a reunirse pacíficamente y sin armas, a formular peticiones y a expresar sus opiniones por medio de la prensa o de otro modo. *El goce de estos derechos no tiene más limite que los derechos iguales de otros y la seguridad pública* (cap. II de la Constitución francesa, art. 8).

La enseñanza es libre. La libertad de enseñanza *se ejercerá* según las condiciones que determina la ley y bajo el control supremo del Estado (cap. II, art. 9).

El domicilio de todo ciudadano es inviolable, *salvo* en las condiciones previstas por la ley (cap. II, art. 3).

Etc., etc. Por tanto, la Constitución se remite constantemente a futuras leyes *orgánicas*, que han de precisar y poner en práctica aquellas reservas y regular el disfrute de estas libertades ilimitadas, de modo que no choquen entre sí, ni con la seguridad pública. Y estas leyes orgánicas fueron promulgadas más tarde por los amigos del orden, y todas esas libertades reguladas de modo que la burguesía no chocase en su disfrute con los derechos iguales de las otras clases. Allí donde veda

completamente «a los otros» estas libertades, o consiente su disfrute bajo condiciones que son otras tantas celadas policíacas, lo hace siempre, pura y exclusivamente, en interés de la «*seguridad pública*», es decir, de la seguridad de la burguesía, tal como lo ordena la Constitución. En lo sucesivo, ambas partes invocan, por tanto, con pleno derecho, la Constitución: los amigos del orden al anular todas esas libertades, y los demócratas, al reivindicarlas todas. Cada artículo de la Constitución contiene, en efecto, su propia antítesis, su propia Cámara Alta y su propia Cámara Baja. En la frase general, la libertad; en el comentario adicional, la anulación de la libertad. Por tanto, mientras se respetase *el nombre* de la libertad y sólo se impidiese su aplicación real y efectiva —por la vía legal, se entiende—, la existencia constitucional de la libertad permanecía íntegra, intacta, por mucho que se asesinase su existencia *común y corriente*.

Sin embargo, esta Constitución, convertida en inviolable de un modo tan sutil, era, como Aquiles, vulnerable en un punto; no en el talón, sino en la cabeza, o mejor dicho en las dos cabezas en que culminaba: *la Asamblea Legislativa*, de una parte, y, de otra, *el presidente*. Si se repasa la Constitución, se verá que los únicos artículos absolutos, positivos, indiscutibles y sin tergiversación posible son los que determinan las relaciones entre el presidente y la Asamblea Legislativa. En efecto, aquí se trataba, para los republicanos burgueses, de asegurar su propia posición. Los arts. 45-70 de la Constitución están redactados de tal forma que la Asamblea Nacional puede eliminar al presidente de un modo constitucional, mientras que el presidente sólo puede eliminar a la Asamblea Nacional inconstitucionalmente, desechando la Constitución misma. Aquí, ella misma provoca, pues, su violenta supresión. No sólo consagra la división de poderes, como la Carta Constitucional de 1830, sino que la extiende hasta una contradicción insostenible. *El juego de los poderes constitucionales*, como Guizot llamaba a las camorras parlamentarias entre el poder legislativo y el ejecutivo, juega en la Constitución de 1848 constantemente *va banque* [apuesta contra la banca]. De un lado, 750 representantes del pueblo, elegidos por sufragio universal y reelegibles, que forman una Asamblea Nacional no fiscalizable, indisoluble e indivisible, una Asamblea Nacional que goza de omnipotencia legislativa, que decide en última instancia acerca de la guerra, de la paz y de los tratados comerciales, la única que tiene el derecho de amnistía y que con su permanencia ocupa constantemente el primer plano de la escena. De otro lado, el presidente, con todos los atributos del poder regio, con facultades para nombrar y separar a sus ministros, independientemente de la Asamblea Nacional, con todos los medios del poder ejecutivo en sus manos, ya que distribuye todos los puestos y, por tanto, decide en Francia la suerte de más de millón y medio de existencias, que dependen de los 500 000 funcionarios y oficiales de todos los grados. Tiene bajo su mando todo el poder armado. Goza del privilegio de indultar a delincuentes individuales, de dejar en suspenso a los guardias nacionales, de destituir, de acuerdo con el Consejo de Estado, los Consejos Generales y Cantonales y los ayuntamientos

elegidos por los mismos ciudadanos. La iniciativa y la dirección de todos los tratados con el extranjero son facultades reservadas a él. Mientras la Asamblea Nacional actúa constantemente sobre tablas, expuesta a la luz del día y a la crítica pública, el presidente lleva una vida oculta en los Campos Elíseos y, además, teniendo siempre clavado en los ojos y en el corazón el art. 45 de la Constitución, que le grita un día tras otro «*frère, il faut mourir!*»^[33]. ¡Tu poder acaba el segundo domingo del hermoso mes de mayo del cuarto año de tu elección! ¡Y entonces, todo este esplendor se ha acabado y la función no puede repetirse, y si tienes deudas mira a tiempo cómo te las arreglas para saldarlas con los 600 000 francos que te asigna la Constitución, si es que acaso no prefieres dar con tus huesos en Clichy^[34] al segundo lunes del hermoso mes de mayo! A la par que asigna al presidente el poder efectivo, la Constitución procura asegurar a la Asamblea Nacional el poder moral. Aparte de que es imposible atribuir un poder moral mediante los artículos de una ley, la Constitución aquí vuelve a anularse a sí misma, al disponer que el presidente será elegido por todos los franceses mediante sufragio universal y directo. Mientras los votos de Francia se dispersan entre los 750 diputados de la Asamblea Nacional, aquí se concentran, por el contrario, en *un solo* individuo. Mientras cada uno de los representantes del pueblo sólo representa a este o a aquel partido, a esta o aquella ciudad, a esta o aquella cabeza de puente o incluso a la mera necesidad de elegir a uno cualquiera que haga el número de los 750, sin parar mientes minuciosamente en la cosa ni en el hombre, *él* es el elegido de la nación, y el acto de su elección es el gran triunfo que se juega una vez cada cuatro años el pueblo soberano. La Asamblea Nacional elegida está en una relación metafísica con la nación, mientras que el presidente elegido está en una relación personal. La Asamblea Nacional representa sin duda, en sus distintos diputados, las múltiples facetas del espíritu nacional, pero en el presidente se encarna este espíritu. El presidente posee frente a ella una suerte de derecho divino, es presidente por la Gracia del Pueblo.

Tetis, la diosa del mar, había profetizado a Aquiles que moriría en la flor de la juventud. La Constitución, que tiene su punto vulnerable, como Aquiles, tenía también como este el presentimiento de que moriría de muerte prematura. A los republicanos puros constituyentes les bastaba con echar desde el reino de nubes de su república ideal una mirada al mundo profano, para darse cuenta de cómo a medida que se iban acercando a la consumación de su gran obra de arte legislativo, crecía por días la insolencia de los monárquicos, de los bonapartistas, de los demócratas, de los comunistas, y su propio descrédito, sin que, por tanto, Tetis necesitase abandonar el mar y confiarles el secreto. Intentaron salir astutamente al paso de la fatalidad con un ardid constitucional, mediante el art. 111 de la Constitución, según el cual toda propuesta de *revisión constitucional* ha de votarse en tres debates sucesivos, con un intervalo de un mes entero entre cada debate, por las tres cuartas partes de votantes, por lo menos, y siempre y cuando que, además, voten no menos de 500 diputados de la Asamblea Nacional. Con esto no hacían más que el pobre intento de ejercer como

minoría —porque ya se veían proféticamente como tal— un poder que en aquel momento, en que disponían de la mayoría parlamentaria y de todos los resortes del poder del gobierno, se les iba escapando por días de las débiles manos.

Hacia el final, en un artículo melodramático, la Constitución se confía «a la vigilancia y al patriotismo de todo el pueblo francés y de cada francés por separado», después que en otro artículo había entregado ya los «vigilantes» y «patriotas» a los tiernos y criminalísimos cuidados del Tribunal Supremo, *Haute Cour*, creado expresamente por ella.

Tal era la Constitución de 1848, que no fue derribada el 2 de diciembre de 1851 por una cabeza, sino que se desplomó al contacto de un simple sombrero; cierto es que este sombrero era el tricornio napoleónico.

Mientras los republicanos burgueses de la Asamblea se ocupaban en cavilar, discutir y votar esta Constitución, Cavaignac mantenía, fuera de la Asamblea, *el estado de sitio en París*. El estado de sitio en París fue el comadrón de la Constituyente en sus dolores republicanos del parto. Si más tarde la Constitución fue muerta por las bayonetas, no hay que olvidar que también había sido guardada en el vientre materno y traída al mundo por las bayonetas, por bayonetas vueltas contra el pueblo. Los antepasados de los «republicanos honestos» habían hecho dar a su símbolo, la bandera tricolor^[35], la vuelta por Europa. Ellos, a su vez, hicieron también un invento que por sí mismo se abrió paso por todo el continente, pero retornando a Francia con amor siempre renovado, hasta que acabó adquiriendo carta de ciudadanía en la mitad de sus departamentos: *el estado de sitio*. ¡Magnífico invento, aplicado periódicamente en cada una de las crisis sucesivas en el curso de la Revolución francesa! Y el cuartel y el vivac, puestos así, periódicamente, por encima de la sociedad francesa para aplastarle el cerebro y convertirla en un ser tranquilo; el sable y el mosquetón, que periódicamente regentaban la justicia y la administración, ejercían tutela y censura, ejercían funciones de policía y oficio de serenos; el bigote y la guerrera, que se preconizaban periódicamente como la sabiduría suprema y como los rectores de la sociedad, ¿no tenían necesariamente el cuartel y el vivac, el sable y el mosquetón, el bigote y la guerrera, que dar por último en la ocurrencia de que era mejor salvar a la sociedad de una vez para siempre, proclamando su propio régimen como el más alto de todos y descargando por completo a la sociedad burguesa de la preocupación de gobernarse por sí misma? El cuartel y el vivac, el sable y el mosquetón, el bigote y la guerrera tenían necesariamente que dar en esta ocurrencia, con tanta mayor razón cuanto que de este modo podían esperar también una mejor recompensa por sus altos servicios, mientras que limitándose a decretar periódicamente el estado de sitio y a salvar transitoriamente a la sociedad, por encargo de esta o aquella fracción de la burguesía, se conseguía poco de sólido, fuera de algunos muertos y heridos y de algunas muecas amistosas de burgueses. ¿Por qué el elemento militar no podía jugar por fin de una vez al estado de sitio en su propio interés y para su propio beneficio, sitiando al mismo tiempo las Bolsas burguesas?

Por lo demás, digámoslo de paso: no olvidemos que *el coronel Bernard*, aquel mismo presidente de la comisión militar que bajo Cavaignac ayudó a mandar a la deportación, sin juicio, a 15 000 insurrectos, vuelve a hallarse en este momento a la cabeza de las comisiones militares que actúan en París.

Si los republicanos «honestos», los republicanos puros, plantaron con el estado de sitio de París el vivero en que habrían de criarse los pretorianos^[36] del 2 de diciembre de 1851 merecen en cambio que se ensalce en ellos el que, lejos de exagerar el sentimiento nacional como habían hecho bajo Luis Felipe, ahora, cuando disponen del poder de la nación, se arrastran a los pies del extranjero y, en vez de liberar a Italia, hacen que vuelvan a ocuparla los austríacos y los napolitanos^[37]. La elección de Luis Bonaparte como presidente, el 10 de diciembre de 1848, puso fin a la dictadura de Cavaignac y a la Constituyente.

En el art. 44 de la Constitución se dice: «El presidente de la República Francesa no deberá haber perdido nunca la ciudadanía francesa». El primer presidente de la República Francesa, L. N. Bonaparte, no sólo había perdido la ciudadanía francesa, no sólo había sido agente especial de la policía inglesa, sino que era incluso un suizo naturalizado^[38].

Ya he expuesto en otro lugar la significación de las elecciones del 10 de diciembre. No he de volver aquí sobre esto. Baste observar que fue una *reacción de los campesinos*, que habían tenido que pagar el coste de la Revolución de Febrero, contra las demás clases de la nación, una *reacción del campo contra la ciudad*. Esta reacción encontró gran eco en el ejército, al que los republicanos de *Le National* no habían dado fama ni aumento de sueldo; entre la gran burguesía, que saludó en Bonaparte el puente hacia la monarquía; entre los proletarios y los pequeños burgueses, que lo saludaron como un azote para Cavaignac. Más adelante tendré ocasión de examinar más en detalle el papel de los campesinos en la Revolución francesa.

La época que va desde el 20 de diciembre de 1848 hasta la disolución de la Constituyente en mayo de 1849 abarca la historia del ocaso de los republicanos burgueses. Después de haber creado una república para la burguesía, de haber expulsado del campo de lucha al proletariado revolucionario y de reducir provisionalmente al silencio a la pequeña burguesía democrática, se ven ellos mismos puestos al margen por la masa de la burguesía, que con justo derecho embarga a esta república como cosa de su *propiedad*. Pero esta masa burguesa era *realista*. Una parte de ella, los grandes propietarios de tierras, había dominado bajo la *Restauración* y era, por tanto, *legitimista*. La otra parte, los aristócratas financieros y los grandes industriales, había dominado bajo la Monarquía de Julio, y era, por tanto, *orleanista*^[39]. Los altos dignatarios del Ejército, de la Universidad, de la Iglesia, del Foro, de la Academia y de la Prensa se repartían entre ambos campos, aunque en distinta proporción. Aquí, en la república burguesa, que no ostentaba el nombre de *Borbón* ni el nombre de *Orleáns*, sino el nombre de *Capital*, habían encontrado la

forma de gobierno bajo la cual podían dominar *conjuntamente*. Ya la insurrección de junio los había unido en las filas del Partido del Orden^[40]. Ahora, se trataba ante todo de eliminar a la pandilla de los republicanos burgueses que ocupaban todavía los escaños de la Asamblea Nacional. Y todo lo que estos republicanos puros habían tenido de brutales para abusar de la fuerza física contra el pueblo, lo tuvieron ahora de cobardes, de pusilánimes, de tímidos, de alicaídos, de incapaces de luchar para mantener su republicanismo y su derecho de legisladores frente al poder ejecutivo y los realistas. No tengo por qué relatar aquí la historia ignominiosa de su desintegración. No cayeron, se acabaron. Su historia terminó para siempre, y en el período siguiente ya sólo figuran, lo mismo dentro que fuera de la Asamblea, como recuerdos, recuerdos que parecen revivir tan pronto como se trata del mero nombre de república y cuantas veces el conflicto revolucionario amenaza con descender hasta el nivel más bajo. Diré de paso que en el período siguiente el periódico que dio su nombre a este partido, *Le National*, se pasó al socialismo.

Antes de terminar con este período, tenemos que echar todavía una ojeada retrospectiva a los dos poderes, uno de los cuales anuló al otro el 2 de diciembre de 1851, mientras que desde el 20 de diciembre de 1848 hasta la disolución de la Constituyente vivieron en relaciones maritales. Nos referimos, de un lado, a Luis Bonaparte y, de otro lado, al partido de los realistas coligados, al Partido del Orden, al partido de la gran burguesía. Al tomar posesión de la presidencia, Bonaparte formó inmediatamente un Gabinete del Partido del Orden, al frente del cual puso a Odilon Barrot, que era, nótese bien, el antiguo dirigente de la fracción más liberal de la burguesía parlamentaria. Por fin, el señor Barrot había cazado la cartera de ministro cuyo espectro lo perseguía desde 1830, y más aún, la presidencia del Gabinete; pero no como lo había soñado bajo Luis Felipe, como el jefe más avanzado de la oposición parlamentaria, sino con la misión de matar a un Parlamento y como aliado de todos sus peores enemigos, los jesuitas y los legitimistas. Por fin, pudo casarse con la novia, pero sólo después de que esta había sido ya prostituida. En cuanto a Bonaparte, se eclipsó en apariencia totalmente. Ese partido actuaba por él.

Ya en el primer consejo de ministros se acordó la expedición a Roma, que se convino en realizar a espaldas de la Asamblea Nacional y arrancándole a esta los medios financieros bajo un pretexto falso. Así comenzó la cosa, con una estafa a la Asamblea Nacional y con una conspiración secreta con las potencias absolutistas extranjeras contra la república revolucionaria romana. Del mismo modo y con la misma maniobra, Bonaparte preparó su golpe del 2 de diciembre contra la Asamblea Legislativa realista y su república constitucional. No olvidemos que ese mismo partido, que el 20 de diciembre de 1848 formaba el Gabinete de Bonaparte, formaba el 2 de diciembre de 1851 la mayoría de la Asamblea Nacional Legislativa.

La Constituyente había acordado en agosto no disolverse hasta después de elaborar y promulgar una serie de leyes orgánicas complementarias de la Constitución. El Partido del Orden le propuso el 6 de enero de 1849, por medio del

diputado Râteau, no tocar las leyes orgánicas y acordar más bien su *propia disolución*. No sólo el Gabinete, con el señor Odilon Barrot a la cabeza, sino todos los diputados realistas de la Asamblea Nacional le hicieron saber en este momento, en tono imperativo, que su disolución era necesaria para restablecer el crédito, para consolidar el orden, para poner fin a aquella indefinida situación provisional y crear un estado de cosas definitivo; se le dijo que entorpecía la actividad del nuevo gobierno y sólo procuraba alargar su vida por rencor, que el país estaba cansado de ella. Bonaparte tomó nota de todas estas invectivas contra el poder legislativo, se las aprendió de memoria y, el 2 de diciembre de 1851, demostró a los realistas parlamentarios que había aprovechado sus lecciones. Repitió contra ellos sus propios tópicos.

El Gabinete Barrot y el Partido del Orden fueron más allá. Hicieron que de toda Francia se dirigiesen *solicitudes a la Asamblea Nacional* pidiendo a esta muy amablemente que se retirase. De este modo, lanzaron a la batalla contra la Asamblea Nacional, expresión constitucionalmente organizada del pueblo, sus masas no organizadas. Enseñaron a Bonaparte a apelar ante el pueblo contra las asambleas parlamentarias. Por fin, el 29 de enero de 1849 llegó el día en que la Constituyente había de resolver el problema de su propia disolución. La Asamblea Nacional se encontró con el edificio en que se celebraban sus sesiones ocupado militarmente; Changarnier, el general del Partido del Orden, en cuyas manos se concentraba el mando supremo de la Guardia Nacional y las tropas de línea, celebró en París una gran revista de tropas, como en vísperas de una batalla, y los realistas coligados declararon conminatoriamente a la Constituyente que si no se mostraba sumisa se emplearía la fuerza. Se mostró sumisa y regateó únicamente un plazo brevísimo de vida. ¿Qué fue el 29 de enero sino el *coup d'État*^[41] del 2 de diciembre de 1851, sólo que ejecutado por los realistas juntamente con Bonaparte contra la Asamblea Nacional republicana? Esos señores realistas no advirtieron o no quisieron advertir que Bonaparte se valió del 29 de enero de 1849 para hacer que desfilase ante él, por las Tullerías, una parte de las tropas y se aferró ávidamente a esta primera demostración pública del poder militar contra el poder parlamentario, para hacer alusión a Calígula^[42]. Claro está que ellos no veían más que a su Changarnier.

El motivo que llevó especialmente al Partido del Orden a acortar violentamente la vida de la Constituyente fueron las leyes *orgánicas* complementarias de la Constitución, como la ley de enseñanza, la ley de cultos, etc. A los realistas coligados les interesaba en extremo hacer ellos mismos estas leyes y no dejar que las hiciesen los republicanos ya recelosos. Entre estas leyes orgánicas figuraba también, sin embargo, una ley sobre la responsabilidad del presidente de la república. En 1851, la Asamblea Legislativa se ocupaba precisamente de la redacción de esta ley, cuando Bonaparte paró este *coup*^[43] con el *coup* del 2 de diciembre. ¿Qué no hubieran dado los realistas coligados, en su campaña parlamentaria del invierno de 1851, por haberse encontrado ya hecha la ley sobre la responsabilidad presidencial! ¡Y hecha,

además, por una Asamblea desconfiada, rencorosa, republicana!

Después de que la misma Constituyente había roto el 29 de enero de 1849 su última arma, el Gabinete Barrot y los amigos del orden la acosaron a muerte, no dejaron por hacer nada que pudiera humillarla y arrancaron a su debilidad y a su falta de confianza en sí misma leyes que le costaron el último resto de respeto de que aún gozaba entre el público. Bonaparte, con su idea fija napoleónica, fue lo suficientemente audaz para explotar públicamente esta degradación del poder parlamentario. En efecto, cuando el 8 de mayo de 1849 la Asamblea Nacional da un voto de censura al gobierno por la ocupación de Civitavecchia por Oudinot y ordena que se reduzca la expedición romana a su supuesta finalidad, Bonaparte publica en el *Moniteur*^[44], en la tarde del mismo día, una carta a Oudinot en la que lo felicita por sus heroicas hazañas, y se presenta ya, por oposición a los escritorcillos parlamentarios, como el generoso protector del ejército. Los realistas, al ver esto, se sonrieron, creyendo sencillamente que habían logrado embaucarlo. Por fin, cuando Marrast, presidente de la Constituyente, creyó en peligro por un momento la seguridad de la Asamblea Nacional, y, apoyándose en la Constitución, requirió a un coronel con su regimiento, el coronel se negó a obedecer, invocó la disciplina y remitió a Marrast a Changarnier, quien lo despidió sardónicamente, diciéndole que no le gustaban las *baïonnettes intelligentes*^[45]. En noviembre de 1851, cuando los realistas coligados quisieron comenzar la lucha decisiva contra Bonaparte, intentaron, con su célebre *proyecto de ley sobre los cuarteles*^[46], lograr que se adoptara el principio de la requisición directa de las tropas por el presidente de la Asamblea Nacional. Uno de sus generales, Le Flô, había suscrito el proyecto de ley. Fue inútil que Changarnier votase en favor de la propuesta y que Thiers rindiese homenaje a la circunspecta sabiduría de la antigua Constituyente. *El ministro de Guerra, Saint-Arnaud*, le contestó como Changarnier había contestado a Marrast, ¡y entre los gritos de aplauso de la Montaña!

Así fue cómo el mismo *Partido del Orden*, cuando todavía no era Asamblea Nacional, cuando sólo era ministerio, estigmatizó *el régimen parlamentario*. ¡Y pone el grito en el cielo, cuando, el 2 de diciembre de 1851, este régimen es desterrado de Francia!

¡Le deseamos feliz viaje!

III

El 28 de mayo de 1849 se reunió la Asamblea Nacional Legislativa. El 2 de diciembre de 1851 fue disuelta por la fuerza. Este período abarca la vida de *la*

república constitucional o parlamentaria.

En la primera Revolución francesa, a la dominación de los *constitucionales* le sigue la dominación de los *girondinos*, y a la dominación de los *girondinos*, la de los *jacobinos*^[47]. Cada uno de estos partidos se apoya en el que se halla delante. Tan pronto como ha impulsado la revolución lo suficiente para no poder seguirla, y mucho menos para poder encabezarla, es desplazado y enviado a la guillotina por el aliado, más intrépido, que está detrás de él. La revolución se mueve de este modo en un sentido ascensional.

En la Revolución de 1848 es al revés. El partido proletario aparece como apéndice del pequeñoburgués-democrático. Este lo traiciona y contribuye a su derrota el 16 de abril^[48], el 15 de mayo y en las jornadas de junio. A su vez, el partido democrático se apoya sobre los hombros del republicano-burgués. Apenas se consideran seguros, los republicanos burgueses se sacuden el molesto camarada y se apoyan, a su vez, sobre los hombros del Partido del Orden. El Partido del Orden levanta sus hombros, deja caer a los republicanos burgueses dando volteretas y salta, a su vez, a los hombros del poder armado. Y cuando cree que todavía está sentado sobre esos hombros, una buena mañana se encuentra con que los hombros se han convertido en bayonetas. Cada partido da coces al que empuja hacia delante y se apoya en las espaldas del partido que impulsa para atrás. No es extraño que, en esta ridícula postura, pierda el equilibrio y se derrumbe entre extrañas cabriolas, después de hacer las muecas inevitables. De este modo, la revolución se mueve en sentido descendente. En este movimiento de retroceso se encuentra todavía antes de desmontarse la última barricada de febrero y de constituirse el primer órgano de autoridad revolucionaria.

El período que tenemos ante nosotros abarca la mezcolanza más abigarrada de clamorosas contradicciones: constitucionales que conspiran abiertamente contra la Constitución, revolucionarios que confiesen abiertamente ser constitucionales, una Asamblea Nacional que quiere ser omnipotente y no deja de ser ni un solo momento parlamentaria; una Montaña que encuentra su misión en la resignación y para los golpes de sus derrotas presentes con la profecía de victorias futuras; realistas que son los *patres conscripti*^[49] de la república y se ven obligados por la situación a mantener en el extranjero las dinastías reales en pugna, de que son partidarios, y sostener en Francia la república, a la que odian; un poder ejecutivo que encuentra en su misma debilidad su fuerza, y su respetabilidad en el desprecio que inspira; una república que no es más que la infamia combinada de dos monarquías, la de la Restauración y la de Julio, con una etiqueta imperial; alianzas cuya primera cláusula es la separación; luchas cuya primera ley es la indecisión; en nombre de la calma una agitación desenfrenada y vacua; en nombre de la revolución los más solemnes sermones en favor de la tranquilidad; pasiones sin verdad; verdades sin pasión; héroes sin hazañas heroicas; historia sin acontecimientos; un proceso cuya única fuerza propulsora parece ser el calendario, fatigoso por la sempiterna repetición de tensiones y

relajamientos; antagonismos que sólo parecen exaltarse periódicamente para embotarse y decaer, sin poder resolverse; esfuerzos pretenciosamente ostentados y espantos burgueses ante el peligro del fin del mundo y al mismo tiempo los salvadores de este tejiendo las más mezquinas intrigas y comedias palaciegas, que en su *laisser-aller*^[50] recuerdan más que el Juicio Final los tiempos de la Fronda^[51]; el genio colectivo oficial de Francia ultrajado por la estupidez ladina de un solo individuo; la voluntad colectiva de la nación, cuantas veces habla en el sufragio universal, busca su expresión adecuada en los enemigos empedernidos de los intereses de las masas, hasta que, por último, la encuentra en la voluntad obstinada de un filibustero. Si hay pasaje de la historia pintado en gris sobre fondo gris, es este. Hombres y acontecimientos aparecen como un Schlemihl^[52] a la inversa, como sombras que han perdido sus cuerpos. La revolución misma paraliza a sus portadores y sólo dota de violencia pasional a sus adversarios. Y cuando, por fin, aparece el «espectro rojo», constantemente evocado y conjurado por los contrarrevolucionarios, no aparece tocado con el gorro frigio^[53] de la anarquía, sino vistiendo el uniforme del orden, con *zaraquëlles rojos*.

Veámos que el Gabinete nombrado por Bonaparte el 20 de diciembre de 1848, el día de su ascensión, era un Gabinete del Partido del Orden, de la coalición legitimista y orleanista. Este Gabinete, Barrot-Falleux, había sobrevivido a la Constituyente republicana, cuya vida había acortado de un modo más o menos violento, y empuñaba todavía el timón. Changarnier, el general de los realistas coligados, seguía concentrando en su persona el alto mando de la primera división militar y de la Guardia Nacional de París. Finalmente, las elecciones generales habían asegurado al Partido del Orden la gran mayoría en la Asamblea Nacional. Aquí, los diputados y los pares de Luis Felipe se encontraron con un santo tropel de legitimistas para quienes numerosas papeletas electorales de la nación se habían trocado en entradas para la escena política. Los diputados bonapartistas eran demasiado contados para poder formar un partido parlamentario independiente. Sólo aparecían como una *mauvaise queue*^[54] del Partido del Orden. Como vemos, el Partido del Orden tenía en sus manos el poder del gobierno, el ejército y el cuerpo legislativo; en una palabra, todos los poderes del Estado, y se veía fortalecido moralmente por las elecciones generales que hacían aparecer su dominación como voluntad del pueblo, y por la victoria simultánea de la contrarrevolución en todo el continente europeo.

Jamás un partido abrió la campaña con medios más abundantes ni bajo mejores auspicios.

Los republicanos puros naufragados se vieron reducidos en la Asamblea Nacional Legislativa a una pandilla de unos cincuenta hombres, y a su frente los generales africanos Cavaignac, Lamoricière y Bedeau. Pero el gran partido de oposición lo formaba la *Montaña*. Con este nombre parlamentario se había bautizado el partido *socialdemócrata*. Disponía de más de 200 de los 750 votos de la Asamblea Nacional y era, por lo menos, tan fuerte como cualquiera de las tres fracciones del Partido del

Orden por separado. Su minoría relativa frente a toda la coalición realista parecía estar compensada por circunstancias especiales. No sólo porque las elecciones departamentales pusieron de manifiesto que este partido había ganado simpatías considerables entre la población del campo. Contaba además en sus filas con casi todos los diputados de París, el ejército había hecho una confesión de fe democrática mediante la elección de tres suboficiales, y el jefe de la Montaña, Ledru-Rollin, a diferencia de todos los representantes del Partido del Orden, fue elevado al rango de la nobleza parlamentaria por cinco departamentos que habían concentrado sus votos en él. Por tanto, el 28 de mayo de 1849, dados los inevitables choques intestinos de los realistas y los de todo el Partido del Orden con Bonaparte, la Montaña parecía contar con todas las probabilidades de éxito. Catorce días después lo había perdido todo, hasta el honor.

Antes de proseguir con la historia parlamentaria, son indispensables algunas observaciones, para evitar los errores corrientes acerca del carácter total de la época que nos ocupa. Según la manera de ver de los demócratas, durante el período de la Asamblea Nacional Legislativa el problema es el mismo que el del período de la Constituyente: la simple lucha entre republicanos y realistas. En cuanto al movimiento mismo, lo encierran en un tópico: «*reacción*», la noche, en la que todos los gatos son pardos y que les permite salmodiar todos sus habituales lugares comunes, dignos de su papel de sereno. Y, ciertamente, a primera vista el Partido del Orden parece un ovillo de diversas fracciones realistas, que no sólo intrigan unas contra otras para elevar cada cual al trono a su propio pretendiente y eliminar al del bando contrario, sino que, además, se unen todas en el odio común y en los ataques comunes contra la «república». Por su parte, la Montaña aparece como la representante de la «república» frente a esta conspiración realista. El Partido del Orden aparece constantemente ocupado en una «reacción» que, ni más ni menos que en Prusia, va contra la prensa, contra la asociación, etc., y se traduce, al igual que en Prusia, en brutales injerencias policíacas de la burocracia, de la gendarmería y de los tribunales. A su vez, la Montaña está constantemente ocupada con no menos celo en repeler estos ataques, defendiendo así los «eternos derechos humanos», como todo partido sedicente popular lo viene haciendo más o menos desde hace siglo y medio. Sin embargo, examinando más de cerca la situación y los partidos, se esfuma esta apariencia superficial, que vela *la lucha de clases* y la peculiar fisonomía de este período.

Legitimistas y orleanistas formaban, como queda dicho, las dos grandes fracciones del Partido del Orden. ¿Qué era lo que hacía que estas fracciones se aferrasen a sus pretendientes y lo que las mantenía mutuamente separadas? ¿Serían tan sólo las flores de lis^[55] y la bandera tricolor, la Casa de Borbón y la Casa de Orleáns, diferentes matices del realismo o, en general, su profesión de fe realista? Bajo los Borbones había gobernado *la gran propiedad territorial*, con sus curas y sus lacayos; bajo los Orleáns, la alta finanza, la gran industria, el gran comercio, es decir,

el capital, con todo su séquito de abogados, profesores y retóricos. La monarquía legítima no era más que la expresión política de la dominación heredada de los señores de la tierra, del mismo modo que la Monarquía de Julio no era más que la expresión política de la dominación usurpada de los advenedizos burgueses. Lo que, por tanto, separaba a estas fracciones no era eso que llaman principios, eran sus condiciones materiales de vida, dos especies distintas de propiedad; era el viejo antagonismo entre la ciudad y el campo, la rivalidad entre el capital y la propiedad del suelo. Que, al mismo tiempo, había viejos recuerdos, enemistades personales, temores y esperanzas, prejuicios e ilusiones, simpatías y antipatías, convicciones, artículos de fe y principios que los mantenían unidos a una u otra dinastía, ¿quién lo niega? Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, a quien se imbuye la tradición y la educación, podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta. Aunque los orleanistas y los legitimistas, aunque cada fracción se esforzase por convencerse a sí misma y por convencer a la otra de que lo que las separaba era la lealtad a sus dos dinastías, los hechos demostraron más tarde que eran más bien sus intereses divididos lo que impedía que las dos dinastías se uniesen. Y así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y su organismo efectivo y sus intereses efectivos, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son. Orleanistas y legitimistas se encontraron en la república los unos junto a los otros y con idénticas pretensiones. Si cada parte quería imponer frente a la otra *la restauración* de su *propia* dinastía, esto sólo significaba una cosa: que cada uno de *los dos grandes intereses* en que se divide *la burguesía* —la propiedad del suelo y el capital— aspiraba a restaurar su propia supremacía y la subordinación del otro. Hablamos de dos intereses de la burguesía, pues la gran propiedad del suelo, pese a su coquetería feudal y a su orgullo de casta, estaba completamente aburguesada por el desarrollo de la sociedad moderna. También los *tories* en Inglaterra se hicieron durante mucho tiempo la ilusión de creer que se entusiasmaban con la monarquía, la Iglesia y las bellezas de la vieja Constitución inglesa, hasta que llegó el día del peligro y les arrancó la confesión de que sólo se entusiasmaban con *la renta del suelo*.

Los realistas coligados intrigaban unos contra otros en la prensa, en Ems^[56], en Claremont, fuera del Parlamento. Entre bastidores, volvían a vestir sus viejas libreas orleanistas y legitimistas y reanudaban sus viejos torneos. Pero en la escena pública, en sus grandes representaciones cívicas, como gran partido parlamentario, despachaban a sus respectivas dinastías con simples reverencias y aplazaban *in infinitum*^[57] la restauración de la monarquía. Cumplían con su verdadero oficio como

Partido del Orden, es decir, bajo un título *social* y no bajo un título *político*, como representantes del régimen social burgués y no como caballeros de ninguna princesa peregrinante, como clase burguesa frente a otras clases y no como realistas frente a republicanos. Y, como Partido del Orden, ejercieron una dominación más ilimitada y más dura sobre las demás clases de la sociedad que la que habían ejercido nunca bajo la Restauración o bajo la Monarquía de Julio, como sólo era posible ejercerla bajo la forma de la república parlamentaria, pues sólo bajo esta forma podían unirse los dos grandes sectores de la burguesía francesa, y por tanto poner a la orden del día la dominación de su clase en vez del régimen de un sector privilegiado de ella. Si, a pesar de esto y también como Partido del Orden, insultaban a la república y manifestaban la repugnancia que sentían por ella, no era sólo por apego a sus recuerdos realistas. El instinto les enseñaba que, aunque la república había coronado su dominación política, al mismo tiempo socavaba su base social, ya que ahora se enfrentaban con las clases sojuzgadas y tenían que luchar con ellas sin ningún género de mediación, sin poder ocultarse detrás de la corona, sin poder desviar el interés de la nación mediante sus luchas subalternas intestinas y con la monarquía. Era un sentimiento de debilidad lo que los hacía retroceder temblando ante las condiciones puras de su dominación de clase y suspirar por las formas más incompletas, menos desarrolladas y precisamente por ello menos peligrosas de su dominación. En cambio, cuantas veces los realistas coligados chocan con el pretendiente que tienen enfrente, con Bonaparte, cuantas veces creen que el poder ejecutivo hace peligrar su omnipotencia parlamentaria, cuantas veces tienen que exhibir, por tanto, el título político de su dominación, actúan como *republicanos* y no como realistas. Desde el orleanista Thiers, quien advierte a la Asamblea Nacional que la república es lo que menos los separa, hasta el legitimista Berryer, que el 2 de diciembre de 1851, ceñido con la banda tricolor, arenga como tribuno, en nombre de la república, al pueblo congregado delante del edificio de la alcaldía del décimo *arrondissement*^[58]. Claro está que el eco burlón le contestaba con este grito: *Henri V! Henri V!*^[59]

Frente a la burguesía coligada se había formado una coalición de pequeños burgueses y obreros, el llamado *partido socialdemócrata*. Los pequeños burgueses se vieron mal recompensados después de las jornadas de junio de 1848, vieron en peligro sus intereses materiales y puestas en tela de juicio por la contrarrevolución las garantías democráticas que habían de asegurarles la posibilidad de hacer valer esos intereses. Se acercaron, por tanto, a los obreros. De otra parte, su representación parlamentaria, la *Montaña*, puesta al margen durante la dictadura de los republicanos burgueses, había reconquistado durante la última mitad de la vida de la Constituyente su perdida popularidad con la lucha contra Bonaparte y los ministros realistas. Había concertado una alianza con los jefes socialistas. En febrero de 1849 se festejó con banquetes la reconciliación. Se esbozó un programa común, se crearon comités electorales comunes y se proclamaron candidatos comunes. A las reivindicaciones sociales del proletariado se les limó la punta revolucionaria y se les dio un giro

democrático; a las exigencias democráticas de la pequeña burguesía se las despojó de la forma meramente política y se afiló su punta socialista. Así nació *la socialdemocracia*. La nueva *Montaña*, fruto de esta combinación, contenía, prescindiendo de algunos figurantes de la clase obrera y de algunos sectarios socialistas, los mismos elementos que la vieja, sólo que más fuertes en número. Sin embargo, en el transcurso del proceso había cambiado, con la clase que representaba. El carácter peculiar de la socialdemocracia consiste en exigir instituciones democrático-republicanas, no para abolir a la par los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino para atenuar su antítesis y convertirla en armonía. Por mucho que difieran las medidas propuestas para alcanzar este fin, por mucho que se adorne con concepciones más o menos revolucionarias, el contenido es siempre el mismo. Este contenido es la transformación de la sociedad por vía democrática, pero una transformación dentro del marco de la pequeña burguesía. No vaya nadie a formarse la idea limitada de que la pequeña burguesía quiere imponer, por principio, un interés egoísta de clase. Ella cree, por el contrario, que las condiciones *especiales* de su emancipación son las condiciones *generales* fuera de las cuales no puede ser salvada la sociedad moderna y evitarse la lucha de clases. Tampoco debe creerse que los representantes democráticos son todos *shopkeepers*^[60] o gentes que se entusiasman con ellos. Pueden estar a un mundo de distancia de ellos, por su cultura y su situación individual. Lo que los hace representantes de la pequeña burguesía es que no van más allá, en cuanto a mentalidad, de donde van los pequeños burgueses en modo de vida; que, por tanto, se ven teóricamente impulsados a los mismos problemas y a las mismas soluciones a que impulsan a aquellos, prácticamente, el interés material y la situación social. Tal es, en general, la relación que existe entre los *representantes políticos y literarios* de una clase y la clase por ellos representada.

Por todo lo expuesto se comprende de por sí que aunque la *Montaña* luchase constantemente con el Partido del Orden en torno a la república y a los llamados derechos del hombre, ni la república ni los derechos del hombre eran su fin último, del mismo modo que un ejército al que se quiere despojar de sus armas y que se apresta a la defensa no se lanza al terreno de lucha solamente para quedar en posesión de sus armas.

Inmediatamente después de reunirse la Asamblea Nacional, el Partido del Orden provocó a la *Montaña*. La burguesía sentía ahora la necesidad de acabar con los demócratas pequeñoburgueses, lo mismo que un año antes había comprendido la necesidad de acabar con el proletariado revolucionario. Pero la situación del adversario era distinta. La fuerza del partido proletario estaba en la calle, y la de los pequeños burgueses en la misma Asamblea Nacional. Era, pues, cuestión de sacarlos de la Asamblea Nacional a la calle y hacer que ellos mismos destrozasen su fuerza parlamentaria antes de que tuviesen tiempo y ocasión para consolidarla. La *Montaña* corrió a rienda suelta hacia la trampa.

El cebo que le echaron fue el bombardeo de Roma por las tropas francesas. Este

bombardeo infringía el artículo v de la Constitución, que prohíbe a la República Francesa emplear sus fuerzas armadas contra las libertades de otro pueblo. Además, el art. 54 prohibía toda declaración de guerra por el poder ejecutivo sin la aprobación de la Asamblea Nacional, y la Constituyente había desautorizado la expedición a Roma, con su acuerdo de 8 de mayo. Basándose en estas razones, Ledru-Rollin presentó el 11 de junio de 1849 un acta de acusación contra Bonaparte y sus ministros. Azuzado por las picadas de avispa de Thiers, se dejó arrastrar incluso a la amenaza de que estaban dispuestos a defender la Constitución por todos los medios, hasta con las armas en la mano. La Montaña se levantó como un sólo hombre y repitió este llamamiento a las armas. El 12 de junio, la Asamblea Nacional desechó el acta de acusación, y la Montaña abandonó el Parlamento. Los acontecimientos del 13 de junio son conocidos: la proclama de una parte de la Montaña declarando «fuera de la Constitución» a Bonaparte y sus ministros; la procesión callejera de los guardias nacionales democráticos, que, desarmados como iban, se dispersaron a escape al encontrarse con las tropas de Changarnier, etc., etc. Una parte de la Montaña huyó al extranjero, otra parte fue entregada al Tribunal Supremo de Bourges^[61], y un reglamento parlamentario sometió al resto a la vigilancia de maestro de escuela del presidente de la Asamblea Nacional. En París se declaró nuevamente el estado de sitio, y la parte democrática de su Guardia Nacional fue disuelta. Así se destruía la influencia de la Montaña en el Parlamento y la fuerza de los pequeños burgueses en París.

En Lyon, donde el 13 de junio había dado la señal para un sangriento levantamiento obrero, se declaró también el estado de sitio, que se hizo extensivo a los cinco departamentos circundantes, situación que dura hasta el momento actual.

El grueso de la Montaña dejó en la estacada a su vanguardia, negándose a firmar la proclama de esta. La prensa desertó, y sólo dos periódicos se atrevieron a publicar el pronunciamiento. Los pequeños burgueses traicionaron a sus representantes: los guardias nacionales no aparecieron, y donde aparecieron fue para impedir que se levantasen barricadas. Los representantes habían engañado a los pequeños burgueses, ya que a los pretendidos aliados del ejército no se los vio por ninguna parte. Finalmente, en vez de obtener un refuerzo de él, el partido democrático contagió al proletariado su propia debilidad, y, como suele ocurrir con las hazañas democráticas, los jefes tuvieron la satisfacción de poder acusar a su «pueblo» de deserción, y el pueblo la de poder acusar de engaño a sus jefes.

Rara vez se había anunciado una acción con más estrépito que la campaña inminente de la Montaña, rara vez se había trompeteado un acontecimiento con más seguridad ni con más anticipación que la victoria inevitable de la democracia. Indudablemente, los demócratas creen en las trompetas, cuyos toques habían derribado las murallas de Jericó^[62]. Y cuantas veces se enfrentan con las murallas del despotismo, intentan repetir el milagro. Si la Montaña quería vencer en el Parlamento, no debió llamar a las armas. Y si llamaba a las armas en el Parlamento,

no debía comportarse en la calle parlamentariamente. Si la manifestación pacífica era un propósito serio, era necio no prever que se la habría de recibir belicosamente. Y si se pensaba en una lucha efectiva, era peregrino deponer las armas con las que esa lucha había de librarse. Pero las amenazas revolucionarias de los pequeños burgueses y de sus representantes democráticos no son más que intentos de intimidar al adversario. Y cuando se ven metidos en un atolladero, cuando se han comprometido ya lo bastante para verse obligados a ejecutar sus amenazas, lo hacen de un modo equívoco, evitando, sobre todo, los medios que llevan al fin propuesto y acechan todos los pretextos para sucumbir. Tan pronto como hay que romper el fuego, la estrepitosa obertura que anunció la lucha se pierde en un pusilánime refunfuñar, los actores dejan de tomar *au sérieux*^[63] su papel y la acción se derrumba lamentablemente, como un balón lleno de aire al que se pincha con una aguja.

Ningún partido exagera más ante él mismo sus medios que el democrático, ninguno se engaña con más ligereza acerca de la situación. Porque una parte del ejército hubiese votado a su favor, la Montaña estaba ya convencida de que el ejército se sublevaría por ella. ¿Y con qué motivo? Con un motivo que, desde el punto de vista de las tropas, no tenía otro sentido que el que los revolucionarios se ponían al lado de los soldados romanos y en contra de los soldados franceses. De otra parte, estaba todavía fresco el recuerdo del mes de junio de 1848, demasiado para que el proletariado no sintiese una profunda repugnancia contra la Guardia Nacional, y los jefes de las sociedades secretas una desconfianza completa hacia los jefes democráticos. Para superar estas diferencias, harían falta grandes intereses comunes que estuviesen en juego. La infracción de un artículo constitucional abstracto no podía representar tal interés. ¿Acaso no se había violado ya repetidas veces la Constitución, según aseguraban los propios demócratas? ¿Y acaso los periódicos más populares no habían estigmatizado esta Constitución como un amaño contrarrevolucionario? Pero el demócrata, como representa a la pequeña burguesía, es decir, a una *clase de transición*, en la que los intereses de dos clases se embotan el uno contra el otro, cree estar por encima del antagonismo de clases en general. Los demócratas reconocen que tienen enfrente a una clase privilegiada, pero ellos, con el resto de la nación que los circunda, forman el *pueblo*. Lo que ellos representan son los *derechos del pueblo*, lo que los interesa, es el *interés del pueblo*. Por eso, cuando se prepara una lucha, no necesitan examinar los intereses y las posiciones de las distintas clases. No necesitan ponderar con demasiada escrupulosidad sus propios medios. No tienen más que dar la señal, para que el *pueblo*, con todos sus recursos inagotables, caiga sobre los *opresores*. Y si, al poner en práctica la cosa, sus intereses resultan no interesar y su poder ser impotencia, la culpa la tienen los sofistas perniciosos, que escinden al *pueblo indivisible* en varios campos enemigos, o el ejército, demasiado embrutecido y cegado para ver en los fines puros de la democracia lo mejor para él, o bien ha fracasado todo por un detalle de ejecución, o ha surgido una casualidad imprevista que ha malogrado la partida por esta vez. En

todo caso, el demócrata sale de la derrota más ignominiosa tan inmaculado como inocente entró en ella, con la convicción readquirida de que tiene necesariamente que vencer, no de que él mismo y su partido tienen que abandonar la vieja posición, sino de que, por el contrario, son las condiciones las que tienen que madurar para ponerse a tono con él.

Por eso no debemos formarnos una idea demasiado trágica de la Montaña diezmada, destrozada y humillada por el nuevo reglamento parlamentario. Si el 13 de junio eliminó a sus jefes, por otra parte abrió paso a «capacidades» de segundo rango, a quienes esta nueva posición halagaba. Si su impotencia en el Parlamento ya no dejaba lugar a dudas, esto les daba ahora también derecho a limitar sus actos a estallidos de indignación moral y a estrepitosas declamaciones. Si el Partido del Orden aparentaba ver encarnados en ellos, como últimos representantes oficiales de la revolución, todos los horrores de la anarquía, esto les permitía comportarse en la práctica con tanta mayor trivialidad y humildad. Y del 13 de junio se consolaban con este giro profundo: «Pero, si se osa tocar el sufragio universal, ¡ah, entonces! ¡Entonces verán quiénes somos nosotros!». *Nous verrons!*^[64]

En cuanto a los «montañeses» huidos al extranjero, basta observar que Ledru-Rollin, en vista de que había conseguido arruinar irremisiblemente en menos de dos semanas el potente partido a cuyo frente estaba, se creyó llamado a formar un gobierno francés *in partibus*, cuya figura a lo lejos, desgajada del campo de acción, parecía ganar en talla a medida que bajaba el nivel de la revolución y las magnitudes oficiales de la Francia oficial iban haciéndose enanas; que pudo figurar como pretendiente republicano para 1852; que dirigía circulares periódicas a los valacos y a otros pueblos, en las que se amenazaba a los déspotas del continente con sus hazañas y las de sus aliados. ¿Acaso le faltaba por completo la razón a Proudhon cuando gritó a estos señores: *Vous n'êtes que des blagueurs!*?^[65]

El 13 de junio, el Partido del Orden no sólo había quebrantado la fuerza de la Montaña, sino que había impuesto *el sometimiento de la Constitución a los acuerdos de la mayoría de la Asamblea Nacional*. Y así entendía él la república, como el régimen en el que la burguesía domina bajo formas parlamentarias, sin encontrar un valladar como bajo la monarquía; ni en el veto del poder ejecutivo ni en el derecho de disolver el Parlamento. Esto era la *república parlamentaria*, como la llamaba Thiers. Pero, si el 13 de junio la burguesía aseguró su omnipotencia en el seno del Parlamento, ¿no condenaba a este a una debilidad incurable frente al poder ejecutivo y al pueblo, al repudiar a la parte más popular de la Asamblea? Al entregar a numerosos diputados, sin más ceremonias, a la requisición de los tribunales, anulaba su propia inmunidad parlamentaria. El reglamento que impuso a la Montaña, humillante, elevaba el rango del presidente de la república en la misma proporción en que rebajaba el de cada uno de los representantes del pueblo. Al estigmatizar la insurrección en defensa del régimen constitucional, como un movimiento anárquico encaminado a subvertir la sociedad, la burguesía se cerraba a sí misma el camino del

llamamiento a la insurrección, tan pronto como el poder ejecutivo violase la Constitución en contra de ella. Y la ironía de la historia quiso que el 2 de diciembre de 1851 el general que bombardeó Roma por orden de Bonaparte, dando así el motivo inmediato para el motín constitucional del 13 de junio, *Oudinot*, hubiera de ser propuesto al pueblo, en tono implorante y en vano, por el Partido del Orden, como el general de la Constitución frente a Bonaparte. Otro héroe del 13 de junio, *Vieyra*, que desde la tribuna de la Asamblea Nacional cosechó elogios por las brutalidades cometidas por él en los locales de periódicos democráticos, al frente de una banda de guardias nacionales pertenecientes a la alta finanza, este mismo Vieyra estaba en el secreto de la conspiración de Bonaparte y contribuyó esencialmente a cortar a la Asamblea Nacional, en sus horas de agonía, todo apoyo por parte de la Guardia Nacional.

El 13 de junio tenía, además, otra significación. La Montaña había querido arrancar el que se entregase a Bonaparte a los tribunales. Por tanto, su derrota era una victoria directa para Bonaparte, el triunfo personal de este sobre sus enemigos democráticos. El Partido del Orden había conseguido la victoria y Bonaparte no tenía que hacer más que embolsársela. Así lo hizo. El 14 de junio pudo leerse en los muros de París una proclama en la que el presidente, como sin participación suya, resistiéndose, obligado simplemente por la fuerza de los acontecimientos, sale de su recato claustral, se queja, como la virtud ofendida, de las calumnias de sus adversarios, y, mientras parece identificar a su persona con la causa del orden, identifica la causa del orden con su persona. Además, la Asamblea Nacional había aprobado, aunque después de realizada, la expedición contra Roma, habiendo la iniciativa corrido a cargo de Bonaparte. Después de restituir en el Vaticano al pontífice Samuel, podía esperar entrar en las Tullerías como rey David^[66]. Se había ganado a los curas.

El motín del 13 de junio se limitó, como hemos visto, a una pacífica procesión callejera. Contra él no se podían, por tanto, ganar laureles guerreros. No obstante, en una época tan pobre en héroes y en acontecimientos, el Partido del Orden convirtió esta batalla incruenta en un segundo Austerlitz^[67]. La tribuna y la prensa ensalzaron el ejército, como el poder del orden, en contraposición a las masas del pueblo, como la impotencia de la anarquía, y glorificaron a Changarnier, como el «baluarte de la sociedad». Un engaño, en el que acabó creyendo hasta él mismo. Pero bajo cuerda fueron desplazados de París los cuerpos que parecían dudosos; los regimientos en que las elecciones habían dado los resultados más democráticos fueron desterrados de Francia a Argelia, las cabezas inquietas que había entre las tropas, enviadas a secciones de castigo, y, por último, sistemáticamente llevado cabo el acordonamiento del cuartel contra la prensa y su aislamiento de la sociedad civil.

Llegamos aquí al viraje decisivo en la historia de la Guardia Nacional francesa. En 1830 había decidido la caída de la Restauración. Bajo Luis Felipe fracasaron todos los motines en los que la Guardia Nacional estaba al lado de las tropas. Cuando

en las jornadas de febrero de 1848 se mantuvo en actitud pasiva frente la insurrección y equívoca frente a Luis Felipe, este se dio por perdido, y lo estaba. Así fue arraigando la convicción de que la revolución no podía vencer *sin* la Guardia Nacional, ni el ejército podía vencer *contra* ella. Era la fe supersticiosa del ejército en la omnipotencia civil. Las jornadas de junio de 1848, en que toda la Guardia Nacional, unida a las tropas de línea, sofocó la insurrección, habían reforzado esta fe supersticiosa. Después de haber subido Bonaparte a la presidencia, la posición de la Guardia Nacional descendió en cierto modo, por la fusión anticonstitucional de su mando con el mando de la primera división militar en la persona de Changarnier.

Como el mando de la Guardia Nacional aparecía aquí como un atributo del alto mando militar, la Guardia Nacional parecía quedar reducida a un apéndice de las tropas de línea. Por fin, el 13 de junio fue destrozada. Y no sólo por su disolución parcial, que desde aquel momento se repitió periódicamente en todos los puntos de Francia y sólo dejó en pie las ruinas de la Guardia Nacional. La manifestación del 13 de junio fue, sobre todo, una manifestación de los guardias nacionales democráticos. Es cierto que no opusieron al ejército sus armas, sino sólo sus uniformes, pero en este uniforme estaba precisamente el talismán. El ejército se convenció de que tal uniforme era un trapo de lana como otro cualquiera. El encanto quedó roto. En las jornadas de junio de 1848, la burguesía y la pequeña burguesía, en calidad de Guardia Nacional, estuvieron unidas con el ejército contra el proletariado; el 13 de junio de 1849, la burguesía hizo que el ejército dispersase a la Guardia Nacional pequeñoburguesa; el 2 de diciembre de 1851, había desaparecido la Guardia Nacional de la propia burguesía, y Bonaparte se limitó a registrar este hecho al firmar, después de producido, el decreto de su disolución. Así fue como la burguesía rompió ella misma su última arma contra el ejército, pero no tenía más remedio que romperla desde el momento en que la pequeña burguesía no estaba ya detrás de ella como vasallo, sino delante de ella como rebelde, del mismo modo que tenía necesariamente que destruir en general, con sus propias manos, a partir del instante en que se hizo ella misma absolutista, todos sus medios de defensa contra el absolutismo.

Entretanto, el Partido del Orden festejaba la conquista de un poder que en 1848 sólo parecía haber perdido para volver a encontrarlo libre de sus trabas en 1849, con invectivas contra la república y la Constitución, maldiciendo todas las revoluciones futuras, presentes y pasadas, incluyendo las hechas por los dirigentes de su mismo partido, y por medio de leyes que amordazaban a la prensa, destruían el derecho de asociación y sancionaban el estado de sitio como institución orgánica. Luego, la Asamblea Nacional suspendió sus sesiones desde mediados de agosto hasta mediados de octubre, después de haber nombrado una comisión permanente para el tiempo que durase su ausencia. Durante estas vacaciones, los legitimistas intrigaron con Ems, los orleanistas con Claremont, Bonaparte mediante *tournées* principescas, y los consejos departamentales en cabildeos sobre la revisión constitucional, casos que se repiten con regularidad durante las vacaciones periódicas de la Asamblea Nacional y en los

que entraré tan pronto como se conviertan en acontecimientos. Aquí advertimos tan sólo que la Asamblea Nacional obró impolíticamente al desaparecer de la escena durante tan largo intervalo dejando que sólo apareciese al frente de la república *una* figura, aunque lamentable: la de Luis Bonaparte, mientras el Partido del Orden, para escándalo del público, se descomponía en sus partes integrantes realistas y se dejaba llevar por sus apetitos de restauración en pugna. Tan pronto como enmudecía, durante estas vacaciones, el ruido ensordecedor del *Parlamento* y su cuerpo se disolvía en la nación, nadie podía dejar de ver que sólo faltaba *una cosa* para consumir la verdadera faz de esta república: hacer permanentes las vacaciones *parlamentarias* y sustituir su lema de *Liberté, Égalité, Fraternité* por estas palabras inequívocas: *Infanterie, Cavalerie, Artillerie!*^[68]

IV

A mediados de octubre de 1849 reanudó sus sesiones la Asamblea Nacional. El 1.º de noviembre, Bonaparte la sorprendió con un mensaje en el que le anunciaba la destitución del Gabinete Barrot-Falloux y la formación de un nuevo Gabinete. Jamás se ha arrojado a lacayos de su puesto con menos cumplidos que Bonaparte a sus ministros. Los puntapiés destinados a la Asamblea Nacional los recibían, por el momento, Barrot y compañía.

El Gabinete Barrot estaba compuesto, como hemos visto, por legitimistas y orleanistas; era un órgano del Partido del Orden. Bonaparte había necesitado de él para disolver la Constituyente republicana, llevar a cabo la expedición contra Roma y destrozar el partido democrático. Él se había eclipsado aparentemente detrás de este Gabinete, entregando el poder del gobierno en manos del Partido del Orden y poniéndose la careta de modestia que bajo Luis Felipe llevaba el gerente responsable de los periódicos, la careta del *homme de paille*^[69]. Ahora se quitó la máscara, que ya no era velo sutil detrás del que podía ocultar su fisonomía, sino la máscara de hierro que le impedía mostrar una fisonomía propia. Había constituido el Gabinete Barrot para hacer saltar, en nombre del Partido del Orden, la Asamblea Nacional republicana; y lo destituyó para declarar a su propio nombre independiente de la Asamblea Nacional del Partido del Orden.

Pretextos plausibles para esta destitución no faltaban. El Gabinete Barrot descuidaba incluso las formas de decoro que habrían hecho aparecer al presidente de la república como un poder al lado de la Asamblea Nacional. Durante las vacaciones parlamentarias Bonaparte publicó una carta dirigida a Edgar Ney en la que parecía desaprobare la actuación iliberal del papa^[70], del mismo modo que había publicado, en

oposición a la Constituyente, otra carta en la que elogiaba a Oudinot por su ataque contra la República de Roma. Al votarse en la Asamblea Nacional el presupuesto de la expedición romana, Victor Hugo, por un supuesto liberalismo, puso en discusión esa carta. El Partido del Orden ahogó entre exclamaciones despectivamente incrédulas la ocurrencia de que las ocurrencias de Bonaparte pudieran tener la menor importancia política. Ninguno de los ministros recogió el guante en su favor. En otra ocasión, Barrot, con su conocido patetismo vacuo, dejó escapar desde la tribuna palabras de indignación contra los «manejos abominables» en que, según su testimonio, andaban las personas más cercanas al presidente. Por último, el Gabinete, a la par que hacía aprobar por la Asamblea Nacional una pensión de viudez para la duquesa de Orleáns, rechazaba todas las propuestas para aumentar la lista civil de la presidencia. Y en Bonaparte, el pretendiente imperial se fundía tan íntimamente con el caballero de industria arruinado, que una gran idea, la de su misión de restaurador del Imperio, se complementaba siempre con otra: la de que el pueblo francés tenía la misión de saldar sus deudas.

El Gabinete Barrot-Falloux fue el primero y el último *Gabinete parlamentario* nombrado por Bonaparte. Por eso su destitución señala un viraje decisivo. Con él, el Partido del Orden perdió, para no recuperarlo jamás, un puesto indispensable para afirmar el régimen parlamentario, el asidero del poder ejecutivo. Se comprende inmediatamente que en un país como Francia, donde el poder ejecutivo dispone de un ejército de funcionarios de más de medio millón de individuos y tiene por tanto constantemente bajo su dependencia más incondicional a una masa inmensa de intereses y existencias, donde el Estado deja atada, fiscalizada, regulada, vigilada y tutelada a la sociedad civil, desde sus manifestaciones más amplias de vida hasta sus vibraciones más insignificantes, desde sus modalidades más generales de existencia hasta la existencia privada de los individuos, donde este cuerpo parasitario adquiere, por medio de una centralización extraordinaria, una ubicuidad, una omnisciencia, una capacidad acelerada de movimientos y una elasticidad que sólo encuentran correspondencia en la dependencia desamparada, en el carácter caóticamente informe del auténtico cuerpo social, se comprende que en un país semejante, al perder la posibilidad de disponer de los puestos ministeriales, la Asamblea Nacional perdería toda influencia efectiva, si al mismo tiempo no simplificaba la administración del Estado, no reducía todo lo posible el ejército de funcionarios y finalmente no dejaba a la sociedad civil y a la opinión pública crearse sus órganos propios, independientes del poder del gobierno. Pero, *el interés material* de la burguesía francesa está precisamente entretejido del modo más íntimo con la conservación de esa extensa y ramificadísima maquinaria del Estado. Coloca aquí a su población sobrante y completa en forma de sueldos del Estado lo que no puede embolsarse en forma de beneficios, intereses, rentas y honorarios. De otra parte, su *interés político* la obligaba a aumentar diariamente la represión, y por tanto los recursos y el personal del poder del Estado, a la par que se veía obligada a sostener una guerra ininterrumpida contra

la opinión pública y mutilar y paralizar recelosamente los órganos independientes de movimiento de la sociedad, allí donde no conseguía amputarlos por completo. De este modo, la burguesía francesa se veía forzada, por su situación de clase, a destruir las condiciones de vida de todo poder parlamentario, incluyendo, por tanto, el suyo propio, y, de otra parte, a hacer irresistible el poder ejecutivo hostil a ella.

El nuevo Gabinete se llamaba Gabinete d'Hautpoul. No porque el general d'Hautpoul hubiese obtenido el rango de presidente del Consejo. Con Barrot, Bonaparte había suprimido prácticamente esta dignidad, que condenaba al presidente de la república, ciertamente, a la nulidad legal de un rey constitucional, pero de un rey constitucional sin trono y sin corona, sin cetro y sin espada, sin atributo de la irresponsabilidad, sin la posesión imprescriptible de la suprema dignidad del Estado y, lo más fatal de todo, sin lista civil. En el Gabinete d'Hautpoul no había más que un hombre de fama parlamentaria, el prestamista *Fould*, uno de los miembros de peor reputación de la alta finanza. Le tocó en suerte la cartera de Hacienda. Consúltense las cotizaciones de la Bolsa de París y se verá que, desde el 1.º de noviembre de 1849, los fondos franceses suben y bajan con las subidas y bajadas de las acciones bonapartistas. Habiendo encontrado así su aliado en la Bolsa, Bonaparte se adueñó, al mismo tiempo, de la policía mediante el nombramiento de Carlier para prefecto de la policía de París.

Sin embargo, las consecuencias del cambio de ministerios sólo podían revelarse conforme fuesen desarrollándose las cosas. Por el momento, Bonaparte sólo había dado un paso adelante para luego verse empujado hacia atrás de un modo tanto más visible. A su agrio mensaje siguió la declaración más servil de sumisión a la Asamblea Nacional. Cuantas veces los ministros hacían el tímido intento de presentar como proyectos de ley sus caprichos personales, ellos mismos parecían cumplir a regañadientes un mandato grotesco, obligados tan sólo por su posición y convencidos de antemano de la falta de éxito. Cuantas veces a Bonaparte, a espaldas de sus ministros, se le iba la lengua hablando de sus intenciones y jugando con sus *idées napoléoniennes*, sus mismos ministros lo desautorizaban desde lo alto de la tribuna de la Asamblea Nacional. Era como si sus apetitos usurpadores sólo se exteriorizasen para que no se acallasen las risas malignas de sus adversarios. Se comportaba como un genio ignorado, considerado por el mundo entero como un bobo. Jamás fue objeto del desprecio de todas las clases de un modo más completo que durante este período. Jamás la burguesía dominó de un modo más incondicional, jamás hizo una ostentación más jactanciosa de las insignias de su dominación.

No me propongo escribir aquí la historia de sus actividades legislativas, que se resume, durante este período, en dos leyes: la ley que restablecía *el impuesto sobre el vino* y la ley *de enseñanza*, que suprime la incredulidad religiosa. Si a los franceses se les ponían obstáculos para beber vino, en cambio se les servía con tanta mayor abundancia el agua de la vida justa. Si en la ley sobre el impuesto al vino la burguesía declaraba intangible el antiguo odioso sistema fiscal francés, con la ley de enseñanza

intentaba asegurar el antiguo estado de ánimo de las masas, que lo hacía soportar. Se asombra uno de ver a los orleanistas, a los burgueses liberales, estos viejos apóstoles del volterianismo y de la filosofía ecléctica, confiar a sus enemigos hereditarios, los jesuitas, la administración del espíritu francés. Sin embargo, orleanistas y legitimistas, aunque discrepasen en lo que se refería al pretendiente a la corona, comprendían que su dominación coligada exigía unir los medios de opresión de dos épocas, que los medios de sojuzgamiento de la Monarquía de Julio debían completarse y fortalecerse con los medios de sojuzgamiento de la Restauración.

Los campesinos, defraudados en todas sus esperanzas, oprimidos más que nunca—de una parte, por el bajo nivel de los precios de los cereales y, de otra parte, por la carga de las contribuciones y por el endeudamiento hipotecario, cada vez mayores—, comenzaron a agitarse en los departamentos. Se les contestó con una batida furiosa contra los maestros de escuela, que fueron sometidos al cura; contra los alcaldes, que fueron sometidos al prefecto; y con un sistema de espionaje, al que quedaron sometidos todos. En París y en las grandes ciudades, la reacción misma presenta la fisonomía de su época y provoca más de lo que reprime. En el campo, se hace baja, vulgar, mezquina, agobiante, vejatoria; en una palabra, el gendarme. Se comprende hasta qué punto tres años de régimen del gendarme, bendecido por el régimen del cura, tenía que desmoralizar a masas incultas.

Por grande que fuese la suma de pasión y declamación que el Partido del Orden derrochase desde lo alto de la tribuna de la Asamblea Nacional contra la minoría, sus discursos eran monosilábicos, como los del cristiano, que ha de decir: sí, sí; no, no. Monosilábicos en la tribuna y monosilábicos en la prensa. Insulsos como los acertijos cuya solución se sabe de antemano. Ya se trate del derecho de petición o del impuesto sobre el vino, de la libertad de prensa o de la libertad de comercio, de los clubes o del reglamento municipal, de la protección de la libertad personal o de la regulación del presupuesto del Estado, la consigna se repite siempre, el tema es siempre el mismo, el fallo está siempre preparado y reza invariablemente: «¡*Socialismo!*!». Se presenta como *socialista* hasta el liberalismo burgués, como socialista la ilustración burguesa, como socialista la reforma financiera burguesa. Era socialista construir un ferrocarril donde había ya un canal y socialista defenderse con el palo cuando lo atacaban a uno con la espada.

Y esto no era mera retórica, moda, táctica de partido. La burguesía tenía la conciencia exacta de que todas las armas forjadas por ella contra el feudalismo se volvían contra ella misma, de que todos los medios de cultura alumbrados por ella se rebelaban contra su propia civilización, de que todos los dioses que había creado la abandonaban. Comprendía que todas las llamadas libertades civiles y los organismos de progreso atacaban y amenazaban, al mismo tiempo, en la base social y en la cúspide política, a su *dominación de clase*, y por tanto se habían convertido en *socialistas*. En esta amenaza y en este ataque veía con razón el secreto del socialismo, cuyo sentido y cuya tendencia juzgaba ella más exactamente que lo que se sabe

juzgar a sí mismo ese llamado socialismo, el cual no puede comprender por ello cómo la burguesía se cierra a cal y canto contra él, ya gima sentimentalmente sobre los dolores de la humanidad, ya anuncie cristianamente el reino milenario y la fraternidad universal, ya chochee humanísticamente hablando de ingenio, cultura, libertad o cavile doctrinalmente un sistema de conciliación y bienestar de todas las clases sociales. Lo que no comprendía la burguesía era la consecuencia de que su *mismo régimen parlamentario*, de que su *dominación política* en general tenía que caer también bajo la condena general, como *socialista*. Mientras la dominación de la clase burguesa no se hubiese organizado íntegramente, no hubiese adquirido su verdadera expresión política, no podía destacarse tampoco de un modo puro el antagonismo de las otras clases, ni podía, allí donde se destacaba, tomar el giro peligroso que convierte toda lucha contra el poder del Estado en una lucha contra el capital. Cuando en cada manifestación de vida de la sociedad veía un peligro para la «tranquilidad», ¿cómo podía empeñarse en mantener a la cabeza de la sociedad *el régimen de la intranquilidad*, su propio régimen, *el régimen parlamentario*, este régimen que, según la expresión de uno de sus oradores, vive en la lucha y merced a la lucha? El régimen parlamentario vive de la discusión; ¿cómo, pues, va a prohibir que se discuta? Todo interés, toda institución social se convierten aquí en ideas generales, se ventilan bajo forma de ideas; ¿cómo, pues, algún interés, alguna institución van a situarse por encima del pensamiento e imponerse como artículo de fe? La lucha de los oradores en la tribuna provoca la lucha de los plumíferos de la prensa, el club de debates del Parlamento se complementa necesariamente con los clubes de debates de los salones y de las tabernas, los representantes que apelan continuamente a la opinión del pueblo autorizan a la opinión del pueblo para expresar en peticiones su verdadera opinión. El régimen parlamentario lo deja todo a la decisión de las mayorías; ¿cómo, pues, no van a querer decidir las grandes mayorías fuera del Parlamento? Si los que están en las cimas de Estado tocan el violín, ¿qué cosa más natural sino que quienes están abajo bailen?

Por tanto, cuando la burguesía excomulga como *socialista* lo que antes ensalzaba como *liberal*, confiesa que su propio interés le ordena esquivar el peligro de su *gobierno propio*, que para poder imponer la tranquilidad en el país tiene que imponérsela ante todo a su Parlamento burgués, que para mantener intacto su poder social tiene que quebrantar su poder político; que los individuos burgueses sólo pueden seguir explotando a otras clases y disfrutando apaciblemente de la propiedad, la familia, la religión y el orden bajo la condición de que su clase sea condenada con las otras clases a la misma nulidad política; que para salvar la bolsa, hay que renunciar a la corona, y que la espada que había de protegerla tiene que pender al mismo tiempo sobre su propia cabeza como la espada de Damocles.

En el campo de los intereses generales de la burguesía, la Asamblea Nacional se mostró tan improductiva que, por ejemplo, los debates sobre el ferrocarril París-Aviñón, comenzados en el invierno de 1850, no habían terminado todavía el 2 de

diciembre de 1851. Donde no se trataba de oprimir, de actuar reaccionariamente, estaba condenada a una esterilidad incurable.

Mientras el Gabinete de Bonaparte tomaba en parte la iniciativa de leyes en el espíritu del Partido del Orden, y en parte exageraba todavía más su severidad en la ejecución y manejo de aquellas, el propio Bonaparte intentaba, mediante propuestas puerilmente necias, ganar popularidad, poner de manifiesto su antagonismo con la Asamblea Nacional y apuntar al designio secreto de abrir al pueblo francés sus tesoros ocultos, designio cuya ejecución sólo impedían provisionalmente las circunstancias. Así, la proposición de decretar un aumento de cuatro *sous*^[71] diarios para los sueldos de los suboficiales. Así, la proposición de crear un banco para conceder créditos de honor a los obreros. Obtener dinero regalado y prestado: he aquí la perspectiva con que esperaba que las masas picasen en el anzuelo. Regalar y recibir prestado: a eso se limita la ciencia financiera del lumpemproletariado, lo mismo del distinguido que del vulgar. A esto se limitaban los resortes que Bonaparte sabía poner en movimiento. Jamás un pretendiente ha especulado más simplemente sobre la simpleza de las masas.

La Asamblea Nacional montó repetidas veces en cólera ante estos intentos innegables de ganar popularidad a costa suya, ante el peligro creciente de que este aventurero, al que las deudas espoleaban y al que no contenía el temor de perder ninguna reputación adquirida osase un golpe desesperado. La desarmonía entre el Partido del Orden y el presidente había adoptado ya un carácter amenazador, cuando un acontecimiento inesperado volvió a echar a este, arrepentido, en brazos de aquel. Nos referimos a *las elecciones parciales del 10 de marzo de 1850*. Estas elecciones se celebraron para cubrir los escaños de diputados que la prisión o el destierro habían dejado vacantes después del 13 de junio. París sólo eligió a candidatos socialdemócratas. Concentró incluso la mayoría de los votos en un insurrecto de junio de 1848, en De Flotte. La pequeña burguesía de París, aliada al proletariado, se vengaba así de su derrota del 13 de junio de 1849. Daba la sensación de que sólo se hubiese retirado del campo de batalla en el momento de peligro para volver a pisarlo, con una masa mayor de fuerzas combativas y con una consigna de guerra más audaz, al presentarse la ocasión propicia. Una circunstancia parecía aumentar el peligro de esta victoria electoral. El ejército votó en París por el insurrecto de junio, contra La Hitte, un ministro de Bonaparte, y en los departamentos votó en gran parte por los «montañeses», que también aquí, aunque no de un modo tan decisivo como en París, afirmaron la supremacía sobre sus adversarios.

Bonaparte se vio, de pronto, colocado otra vez frente a la revolución. Lo mismo que el 29 de enero de 1849, lo mismo que el 13 de junio de 1849, el 10 de marzo de 1850 desapareció detrás del Partido del Orden. Se inclinó, pidió pusilánimemente perdón, se brindó a nombrar cualquier Gabinete que la mayoría parlamentaria ordenase, suplicó incluso a los jefes de partido, orleanistas y legitimistas, a los Thiers, a los Berryer, a los Broglie, a los Mole, en una palabra, a los llamados

«burgresses^[72]» a que empuñasen ellos mismos el timón del Estado. El Partido del Orden no supo aprovechar este momento único. En vez de tomar audazmente el poder que le ofrecían, no obligó siquiera a Bonaparte a reponer el Gabinete destituido el 1.º de noviembre; se contentó con humillarlo mediante el perdón y con incorporar al Gabinete d'Hautpoul al señor *Baroche*. Este Baroche había vomitado furia como acusador público, una vez contra los revolucionarios del 15 de mayo y otra contra los demócratas del 13 de junio, ante el Tribunal Supremo de Bourges, ambas veces por atentado contra la Asamblea Nacional. Ninguno de los ministros de Bonaparte había de contribuir más a desprestigiar a la Asamblea Nacional, y después del 2 de diciembre de 1851 lo volvemos a encontrar, bien instalado y espléndidamente retribuido, de vicepresidente del Senado. Había escupido en la sopa de los revolucionarios, para que luego la tomase Bonaparte.

Por su parte, el Partido Socialdemócrata sólo parecía acechar pretextos para poner de nuevo en tela de juicio su propia victoria y mellarla. Vidal, uno de los diputados recién elegidos en París, había salido elegido también por Estrasburgo. Lo convencieron de que rechazase el Acta de París y optase por la de Estrasburgo. Por tanto, en vez de dar a su victoria en el terreno electoral un carácter definitivo, obligando con ello al Partido del Orden a discutírsela inmediatamente en el Parlamento; en vez de empujar así al adversario a la lucha en el momento de entusiasmo popular y aprovechando el estado de espíritu favorable del ejército, el partido democrático aburrió a París durante los meses de marzo y abril con una nueva campaña de agitación electoral, dejó que las pasiones populares excitadas se extenuasen en este nuevo juego de escrutinio provisional, que la energía revolucionaria se saciase con éxitos constitucionales, se gastase en pequeñas intrigas, huera declamaciones y movimientos aparentes, que la burguesía se concentrase y tomase sus medidas, y, finalmente, que la significación de las elecciones de marzo encontrase, en la votación parcial de abril, con la elección de Eugène Sue, un comentario sentimental suavizador. En una palabra, le hizo al 10 de marzo una broma de 1.º de abril.

La mayoría parlamentaria comprendió la debilidad de su adversario. Sus diecisiete burgresses —pues Bonaparte les había entregado la dirección y la responsabilidad del ataque— elaboraron una nueva ley electoral, cuyo proyecto se confió al señor Faucher, quien recabó para sí este honor. La ley fue presentada por él el 8 de mayo; en ella, se abolía el sufragio universal, se imponía como condición que el elector llevase tres años domiciliado en el punto electoral, y finalmente, a los obreros se les condicionaba la prueba de este domicilio al testimonio de su patrono.

Toda la excitación y toda la furia revolucionaria de los demócratas durante la lucha constitucional de las elecciones se convirtieron en prédicas constitucionales, que recomendaban, ahora que se trataba de probar armas en mano que aquellos triunfos electorales habían ido en serio: orden, calma mayestática (*calme majestueux*), actitud legal, es decir, sumisión ciega a la voluntad de la

contrarrevolución, que se imponía insolentemente como ley. Durante el debate, la Montaña avergonzó al Partido del Orden, haciendo valer contra su pasión revolucionaria la actitud desapasionada del hombre de bien que no se sale del terreno legal y fulminándolo con el espantoso reproche de que se comportaba revolucionariamente. Hasta los diputados recién elegidos se esforzaron en demostrar, con su actitud correcta y reflexiva, cuán ignorantes eran quienes los denigraban como anarquistas e interpretaban su elección como una victoria revolucionaria. El 31 de mayo fue aprobada la nueva ley electoral. La Montaña se contentó con meter de contrabando una protesta en el bolsillo del presidente. A la ley electoral siguió una nueva ley de prensa, con la que quedaba suprimida de raíz toda la prensa diaria revolucionaria^[73]. Era la suerte que se había merecido. *Le National* y *La Presse*^[74] — dos órganos burgueses—, quedaron después de este diluvio como la avanzada más extrema de la revolución.

Vimos que los jefes democráticos hicieron, durante los meses de marzo y abril, todo lo posible por embrollar al pueblo de París en una lucha ficticia y que después del 8 de mayo hicieron todo lo posible por contenerlo de la lucha real. No debemos, además, olvidar que 1850 fue uno de los años más brillantes de prosperidad industrial y comercial, y que, por tanto, el proletariado de París tenía trabajo en su totalidad. Pero la ley electoral del 31 de mayo de 1850 lo apartaba de toda intervención en el poder político. Lo aislaba hasta del propio campo de la lucha. Volvía a precipitar a los obreros a la situación de parias en que vivían antes de la Revolución de Febrero. Al dejarse guiar por los demócratas frente a este acontecimiento y al olvidar el interés revolucionario de su clase ante un bienestar momentáneo, renunciaron al honor de ser una potencia conquistadora, se sometieron a su suerte, demostraron que la derrota de junio de 1848 los había incapacitado para luchar durante muchos años y que, por el momento, el proceso histórico tenía que pasar de nuevo *sobre* sus cabezas. En cuanto a la democracia pequeñoburguesa, que el 13 de junio había gritado: «¡Ah, pero si tocan al sufragio universal, ah, entonces!», se consolaba ahora pensando que el golpe contrarrevolucionario que se había descargado sobre ella no era tal golpe y que la ley del 31 de mayo no era tal ley. El segundo domingo de mayo de 1852, todo francés comparecerá en el palenque electoral, empuñando en una mano la papeleta de voto y en la otra la espada. Esta profecía le servía de satisfacción. Finalmente, el ejército volvió a ser castigado por sus superiores por las elecciones de marzo y abril de 1850, como lo había sido por las del 28 de mayo de 1849. Pero esta vez se dijo resueltamente: «¡La revolución no nos engañará por tercera vez!».

La ley del 31 de mayo de 1850 era el *coup d'État* de la burguesía. Todas sus victorias anteriores sobre la revolución tenían un carácter meramente provisional. Tan pronto como la Asamblea Nacional en funciones se retiraba de la escena, comenzaban a ser dudosas. Dependían del azar de unas nuevas elecciones generales, y la historia de las elecciones desde 1848 probaba irrefutablemente que en la misma proporción en que se desarrollaba el poder efectivo de la burguesía, esta iba

perdiendo su poder moral sobre las masas del pueblo. El 10 de marzo, el sufragio universal se pronunció directamente en contra de la dominación de la burguesía; esta última contestó proscribiendo el sufragio universal. La ley del 31 de mayo era, pues, una de las necesidades impuestas por la lucha de clases. Por otra parte, la Constitución exigía, para que la elección del presidente de la República fuese válida, un mínimo de dos millones de votos. Si ninguno de los candidatos a la presidencia obtenía esta votación mínima, la Asamblea Nacional debería elegir al presidente entre los tres candidatos que obtuviesen más votos. Cuando la Constituyente dictó esta ley, había en el censo electoral diez millones de electores. Es decir que a juicio de ella bastaba con los votos de una quinta parte del censo para que la elección del presidente fuese válida. La ley del 31 de mayo suprimió del censo electoral a por lo menos tres millones de electores, redujo el número de estos a siete millones y mantuvo, no obstante, la cifra mínima de dos millones para la elección del presidente. Por tanto, elevó el mínimo legal de una quinta parte a casi un tercio del censo; es decir, hizo todo lo posible por escamotear la elección del presidente de manos del pueblo, entregándola a manos de la Asamblea Nacional. Con lo cual el Partido del Orden parecía haber consolidado doblemente su dominación con la ley del 31 de mayo, al entregar la elección de la Asamblea Nacional y la del presidente de la república al arbitrio de la parte más estacionaria de la sociedad.

V

Después de superarse la crisis revolucionaria y abolirse el sufragio universal, estalló inmediatamente una nueva lucha entre la Asamblea Nacional y Bonaparte.

La Constitución había fijado el sueldo de Bonaparte en 600 000 francos. No había pasado medio año desde su instalación, cuando consiguió elevar esta suma al doble. Odilon Barrot arrancó a la Asamblea Constituyente un suplemento anual de 600 000 francos para los llamados gastos de representación. Después del 13 de junio, Bonaparte había expresado otra demanda igual, sin que esta vez Barrot lo escuchase. Ahora, después del 31 de mayo, aprovechó inmediatamente el momento favorable e hizo que sus ministros propusiesen a la Asamblea Nacional una lista civil de tres millones. Una larga y aventurera vida de vagabundo lo había dotado de los tentáculos más perfectos para tantear los momentos de debilidad en que podía sacar dinero a sus burgueses. Era un chantaje en toda regla. La Asamblea Nacional había deshonrado la soberanía del pueblo con su ayuda y su connivencia. La amenazó con denunciar su delito ante el tribunal del pueblo si no aflojaba la bolsa y compraba su silencio con tres millones al año. La Asamblea Nacional había robado el voto a tres millones de

franceses. Bonaparte exigía por cada francés políticamente desvalorizado un franco en moneda circulante, lo que hacía un total exacto de tres millones de francos. El elegido por seis millones de electores reclama una indemnización por los votos que le han esquilmado después de su elección. La comisión de la Asamblea Nacional rechazó al importuno. La prensa bonapartista amenazó. ¿Podía la Asamblea Nacional romper con el presidente de la República, en un momento en que había roto fundamental y definitivamente con la masa de la nación? Por eso, aun denegando la lista civil anual, concedió por una sola vez un suplemento de 2 160 000 francos. Así, se hacía reo de una doble debilidad: la de conceder el dinero y la de revelar al mismo tiempo, con su irritación, que lo concedía de mala gana. Más adelante veremos para qué necesitaba Bonaparte este dinero. Tras este molesto epílogo que siguió a la supresión del sufragio universal, pisándole los talones, y en que Bonaparte cambió la humilde actitud que había adoptado durante la crisis de marzo y abril por un retador cinismo frente al Parlamento usurpador, la Asamblea Nacional suspendió sus sesiones por tres meses, desde el 11 de agosto hasta el 11 de noviembre. Dejó en su lugar una comisión permanente de 28 miembros, en la que no entraba ningún bonapartista, aunque sí algunos republicanos moderados. En la comisión permanente de 1849 no había más que hombres de orden y bonapartistas. Pero entonces el Partido del Orden se declaraba permanentemente en contra de la revolución. Ahora, la república parlamentaria se declaraba permanentemente en contra del presidente. Después de la ley del 31 de mayo, el Partido del Orden ya no tenía enfrente más que este rival.

Cuando la Asamblea Nacional volvió a reunirse en noviembre de 1850, parecía inevitable que estallase, en vez de sus escaramuzas anteriores con el presidente, una gran lucha implacable, una lucha a vida o muerte entre los dos poderes.

Lo mismo que en 1849, durante las vacaciones parlamentarias de este año, el Partido del Orden se había dispersado en sus distintas fracciones, cada cual ocupada con sus propias intrigas restauradoras, a las que la muerte de Luis Felipe daba nuevo pábulo. El rey de los legitimistas, Enrique V, había llegado incluso a nombrar un Gabinete formal, que residía en París y del que formaban parte miembros de la comisión permanente. Bonaparte quedaba, pues, autorizado para emprender a su vez giras por los departamentos franceses y dejar escapar, recatada o abiertamente, según el estado de ánimo de la ciudad a la que regalaba con su presencia, sus propios planes de restauración, reclutando votos para sí. En estas giras, que el gran *Moniteur* oficial y los pequeños «monitores» privados de Bonaparte, tenían, naturalmente, que celebrar como cruzadas triunfales, lo acompañaban constantemente afiliados de la *Sociedad del 10 de Diciembre*. Esta sociedad data del año 1849. Bajo el pretexto de crear una sociedad de beneficencia, se organizó al lumpemproletariado de París en secciones secretas, cada una de ellas dirigida por agentes bonapartistas y un general bonapartista a la cabeza de todas. Junto con *roués*^[75] arruinados, de equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto con vástagos degenerados y

aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, fugitivos de galeras, timadores, saltimbanquis, *lazzaroni*^[76], carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzueros, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la *bohème*; con estos elementos, tan afines a él, formó Bonaparte la base de la Sociedad del 10 de Diciembre, «sociedad de beneficencia» ya que todos sus componentes sentían, al igual que Bonaparte, la necesidad de beneficiarse a costa de la nación trabajadora. Este Bonaparte, que se erige en *jefe del lumpemproletariado*, que sólo en este encuentra reproducidos en masa los intereses que él personalmente persigue, que reconoce en esta hez, desecho y escoria de todas las clases, la única clase en la que puede apoyarse sin reservas, es el auténtico Bonaparte, el Bonaparte *sans phrase*^[77]. Viejo *roué* ladino, concibe la vida histórica de los pueblos y los grandes actos de gobierno y de Estado como una comedia, en el sentido más vulgar de la palabra, como una mascarada, en que los grandes disfraces y las frases y gestos no son más que la careta para ocultar lo más mezquino y miserable. Así, en su expedición a Estrasburgo, el buitre suizo amaestrado desempeñó el papel de águila napoleónica. Para su incursión en Boulogne, embutió a unos cuantos lacayos de Londres en uniformes franceses^[78]. Ellos representaron el ejército. En su Sociedad del 10 de Diciembre, reunió a 10 000 miserables del lumpen, que habían de representar al pueblo, como Nick Bottom^[79] representaba el león. En un momento en que la propia burguesía representaba la comedia más completa, pero con la mayor seriedad del mundo, sin faltar a ninguna de las pedantescas condiciones de la etiqueta dramática francesa, y ella misma obraba a medias engañada y a medias convencida de la solemnidad de sus acciones y representaciones dramáticas, tenía que vencer por fuerza el aventurero que tomase lisa y llanamente la comedia como tal comedia. Sólo después de eliminar a su solemne adversario, cuando él mismo toma en serio su papel imperial y cree representar, con su careta napoleónica, al auténtico Napoleón, sólo entonces es víctima de su propia concepción del mundo, el payaso serio que ya no toma a la historia universal por una comedia, sino su comedia por la historia universal. Lo que para los obreros socialistas habían sido los talleres nacionales y para los republicanos burgueses las *gardes mobiles*, era para Bonaparte la Sociedad del 10 de Diciembre: la fuerza combativa de partido propia de él. Las secciones de esa sociedad, enviadas por grupos a las estaciones, debían improvisarle en sus viajes un público, representar el entusiasmo popular, gritar *Vive l'Empereur!*^[80], insultar y apalear a los republicanos, naturalmente bajo la protección de la policía. En sus viajes de regreso a París, debían formar la vanguardia, adelantarse a las contramanifestaciones o dispersarlas. La Sociedad del 10 del Diciembre le pertenecía a él, era su obra, su idea más privativa. Todo lo demás de que se apropia se lo da la fuerza de las circunstancias, en todos sus hechos actúan por él las circunstancias o se limita a copiarlo de los hechos de otros; pero el Bonaparte que se presenta en público, ante los ciudadanos, con las frases

oficiales del orden, la religión, la familia, la propiedad, y detrás de él la sociedad secreta de los Schufterle y los Spiegelberg, la sociedad del desorden, la prostitución y el robo, es el propio Bonaparte como autor original, y la historia de la Sociedad del 10 de Diciembre es su propia historia. Se había dado el caso de que representantes del pueblo pertenecientes al Partido del Orden habían sido apaleados por los decembristas. Más aún. El comisario de policía Yon, adscrito a la Asamblea Nacional y encargado de la vigilancia de su seguridad, denunció a la comisión permanente, basado en el testimonio de un tal Alais, que una sección de decembristas había acordado asesinar al general Changarnier y a Dupin, presidente de la Asamblea Nacional, una vez elegidos los individuos encargados de ejecutar este acuerdo. Se comprenderá el terror del señor Dupin. Parecía inevitable una investigación parlamentaria sobre la Sociedad del 10 de Diciembre, es decir, la profanación del mundo secreto bonapartista. Por eso, precisamente, antes de que volviera a reunirse la Asamblea Nacional, Bonaparte disolvió prudentemente su sociedad, claro está que sólo sobre el papel, pues todavía a fines de 1851, el prefecto de policía Carlier, en una extensa memoria, intentaba en vano moverlo a disolver realmente a los decembristas.

La Sociedad del 10 de Diciembre había de seguir siendo el ejército privado de Bonaparte mientras este no consiguiese convertir el ejército público en una Sociedad del 10 de Diciembre. Bonaparte hizo la primera tentativa encaminada a esto poco después de suspenderse las sesiones de la Asamblea Nacional, y la hizo con el dinero que acababa de arrancarle a esta. Como fatalista que es, abriga la convicción de que hay ciertos poderes superiores, a los que el hombre y sobre todo el soldado no se puede resistir. Entre estos poderes incluye, en primer término, los cigarros y el *champagne*, las aves frías y el salchichón adobado con ajo. Por eso, en los salones del Elíseo, empieza obsequiando a los oficiales y suboficiales con cigarros y *champagne*, aves frías y salchichón adobado con ajo. El 3 de octubre repite esta maniobra con las masas de tropa en la revista de Saint-Maur, y el 10 de octubre vuelve a repetirla en una escala todavía mayor en la revista militar de Satory. El tío se acordaba de las campañas de Alejandro en Asia, el sobrino se acuerda de las cruzadas triunfales de Baco en las mismas tierras. Alejandro era, ciertamente, un semidiós, pero Baco era un dios completo. Y, además, el dios tutelar de la Sociedad del 10 de Diciembre.

Después de la revista del 3 de octubre, la comisión permanente llamó a comparecer ante ella al ministro de Guerra, d'Hautpoul. Este prometió que ya no se repetirían aquellas infracciones de la disciplina. Sabido es cómo Bonaparte cumplió el 10 de octubre la palabra dada por d'Hautpoul. En ambas revistas había llevado el mando Changarnier, como comandante en jefe del ejército de París. Hasta entonces Changarnier, que era a la vez miembro de la comisión permanente, jefe de la Guardia Nacional, el «salvador» del 29 de enero y del 13 de junio, el «baluarte de la sociedad», candidato del Partido del Orden para la dignidad presidencial, el presunto Monck^[81] de dos monarquías, jamás se había reconocido subordinado al ministro de Guerra, siempre se había burlado abiertamente de la Constitución republicana y había

perseguido a Bonaparte con una arrogante protección equívoca. Ahora, se desvivía por la disciplina contra el ministro de Guerra y por la Constitución contra Bonaparte. Mientras el 10 de octubre una parte de la caballería dejó oír el grito de *Vive Napoléon! Vivent les saucissons!*^[82], Changarnier hizo que por lo menos la infantería, que desfilaba al mando de su amigo Neumayer, guardase un silencio glacial. Como castigo, el ministro de Guerra, acuciado por Bonaparte, relevó al general Neumayer de su puesto en París con el pretexto de entregarle el alto mando de las divisiones 14.^a y 15.^a. Neumayer rehusó este cambio de destino y se vio obligado así a pedir el retiro. Por su parte, Changarnier publicó el 2 de noviembre una orden de plaza en la que prohibía a las tropas gritos ni ninguna clase de manifestaciones políticas mientras estuvieran bajo las armas. Los periódicos elíseos^[83] atacaron a Changarnier; los periódicos del Partido del Orden, a Bonaparte; la comisión permanente celebraba una sesión secreta tras otra, en las que se presentaba reiteradamente la proposición de declarar a la patria en peligro; el ejército parecía estar dividido en dos campos enemigos, con dos Estados Mayores enemigos, uno en el Elíseo, donde moraba Bonaparte, y otro en las Tullerías, donde moraba Changarnier. Sólo parecía faltar la reanudación de las sesiones de la Asamblea Nacional para que sonase la señal de la lucha. Al público francés estos rozamientos entre Bonaparte y Changarnier le merecían el mismo juicio que a aquel periodista inglés que los caracterizó en las siguientes palabras:

Las criadas políticas de Francia barren la ardiente lava de la revolución con sus viejas escobas, y se tiran del moño mientras ejecutan su faena.

Entretanto, Bonaparte se apresuró a destituir al ministro de Guerra, d'Hautpoul, expidiéndolo precipitadamente a Argelia y nombrando al general Schramm para sustituirlo en la cartera de ministro de Guerra. El 12 de noviembre mandó a la Asamblea Nacional un mensaje de prolijidad norteamericana, recargado de detalles, oliendo a orden, ávido de reconciliación, lleno de resignación constitucional, en el que se trataba de todo lo divino y lo humano, menos de las *questions brûlantes*^[84] del momento. Como al pasar, dejaba caer las palabras de que, con arreglo a las normas expresas de la Constitución, el presidente disponía por sí solo del ejército. El mensaje terminaba con estas palabras altisonantes:

Francia exige ante todo tranquilidad [...] Soy el único ligado por un juramento, y me mantendré dentro de los estrictos límites que me traza [...] Por lo que a mí se refiere, elegido por el pueblo y no debiendo más que a este mi poder me someteré siempre a su voluntad legalmente expresada. Si en este período de sesiones acordáis la revisión constitucional, una Asamblea Constituyente reglamentará la posición del poder ejecutivo. En otro caso, el pueblo declarará solemnemente su decisión en 1852. Pero, cualesquiera que

sean las soluciones del porvenir, lleguemos a un entendimiento, para que jamás la pasión, la sorpresa o la violencia decidan la suerte de una gran nación [...] Lo que sobre todo me preocupa no es saber quién va a gobernar a Francia en 1852, sino emplear el tiempo de que dispongo de modo que el período restante pase sin agitación y sin perturbaciones. Os he abierto sinceramente mi corazón, contestad vosotros a mi franqueza con vuestra confianza, a mi buen deseo con vuestra colaboración, y Dios se encargará del resto.

El lenguaje honesto, hipócritamente moderado, virtuosamente lleno de lugares comunes de la burguesía, descubre su más profundo sentido en labios del autócrata de la Sociedad del 10 de Diciembre y del héroe de las meriendas de Saint-Maur y Satory.

Los burgraves del Partido del Orden no se dejaron engañar ni un solo instante en cuanto al crédito que se podía dar a esa efusión cordial. Acerca de los juramentos estaban ya desde hacía mucho tiempo al cabo de la calle; entre ellos había veteranos, virtuosos del perjurio político, y el pasaje dedicado al ejército no se les pasó desapercibido. Observaron con desagrado que, en la prolija e interminable enumeración de las leyes recientemente promulgadas, el mensaje guardaba un silencio afectado acerca de la más importante de todas, la ley electoral, y más aún, que en caso de no revisión constitucional se dejaba al arbitrio del pueblo, para 1852, la elección del presidente. La ley electoral era el grillete atado a los pies del Partido del Orden, que le impedía andar, y no digamos lanzarse al asalto. Además, con la disolución oficial de la Sociedad del 10 de Diciembre y la destitución del ministro de Guerra, d'Hautpoul, Bonaparte había sacrificado por su propia mano en el altar de la patria a las víctimas propiciatorias. Quitó la espina al choque que se esperaba. Al final, el mismo Partido del Orden procuró rehuir, atenuar, disimular temerosamente todo conflicto decisivo con el poder ejecutivo. Por miedo a perder las conquistas hechas contra la revolución dejó que su rival cosechase los frutos de ellas. «Francia exige ante todo tranquilidad». Así le gritaba ya desde febrero^[85] el Partido del Orden a la revolución, así le gritaba al Partido del Orden el mensaje de Bonaparte. «Francia exige ante todo tranquilidad». Bonaparte cometía actos encaminados a la usurpación, pero el Partido del Orden provocaba «agitación» si alzaba su clamor en torno a estos actos y los interpretaba de un modo hipocondríaco. Los salchichones de Satory no despegaban los labios si nadie hablaba de ellos. «Francia exige ante todo tranquilidad». Es decir, Bonaparte exigía que se le dejase hacer tranquilamente lo que quería, y el partido parlamentario sentíase paralizado por un doble temor: por el temor de provocar la agitación revolucionaria y por el temor de aparecer como el perturbador de la tranquilidad a los ojos de su propia clase, a los ojos de la burguesía. Visto que Francia exigía ante todo tranquilidad, el Partido del Orden no se atrevió, después de que Bonaparte, en su mensaje, había hablado de «paz», a contestar con «guerra». El público, que ya se relamía pensando en las grandes escenas de escándalo

que se iban a producir al reanudarse las sesiones de la Asamblea Nacional, se vio defraudado en sus esperanzas. Los diputados de la oposición que exigían que se presentasen las actas de la comisión permanente acerca de los acontecimientos de octubre fueron arrollados por los votos de la mayoría. Se rehuyeron por principio todos los debates que pudieran excitar los ánimos. Los trabajos de la Asamblea Nacional durante los meses de noviembre y diciembre de 1850 carecieron de interés.

Por último, hacia fines de diciembre, comenzó una guerra de guerrillas en torno a unas u otras prerrogativas del Parlamento. El movimiento se sumió en minucias alrededor de las prerrogativas de ambos poderes, después que la burguesía, con la abolición del sufragio universal, se hubo desembarazado por el momento de la lucha de clases.

Se había ejecutado contra Mauguin, uno de los representantes de la nación, una sentencia judicial por deudas. A instancia del presidente del Tribunal, el ministro de Justicia, Rouher, declaró que podía dictarse sin más trámites mandato de arresto contra el deudor. Mauguin fue recluido, pues, en la cárcel de deudores. Al conocer el atentado, la Asamblea Nacional montó en cólera. No sólo ordenó que el preso fuese inmediatamente puesto en libertad, sino que aquella misma tarde mandó a su *greffier*^[86] a que lo sacase por la fuerza de Clichy^[87]. Sin embargo, para testimoniar su fe en la santidad de la propiedad privada y con la segunda intención de abrir, en caso de necesidad, un asilo para «montañeses» molestos, declaró válida la prisión por deudas de representantes del pueblo, previa autorización de la Asamblea Nacional. Olvidó decretar que también se podría meter en la cárcel por deudas al presidente de la República. Destruyó la última apariencia de inviolabilidad que rodeaba a los miembros de su propia corporación.

Recuérdese que el comisario de policía, Yon, había denunciado, basado sobre el testimonio de un tal Alais, los planes de asesinato de Dupin y Changarnier, por una sección de decembristas. Ya en la primera sesión los cuestores presentaron en relación con esto la propuesta de crear una policía parlamentaria propia, pagada del presupuesto privado de la Asamblea Nacional e independiente en absoluto del prefecto de policía. El ministro del Interior, Baroche, protestó contra esta injerencia en sus atribuciones. En vista de esto se llegó a una mísera transacción, según la cual el comisario de policía de la Asamblea sería pagado de su presupuesto privado y nombrado y destituido por sus cuestores, pero previo acuerdo con el ministro del Interior. Entre tanto, Alais había sido entregado por el gobierno a los tribunales, y no fue difícil presentar sus declaraciones como falsas y proyectar, por boca del fiscal, un resplandor de ridículo sobre Dupin, Changarnier, Yon y toda la Asamblea Nacional. Ahora, el 29 de diciembre el ministro Baroche escribe una carta a Dupin exigiendo la destitución de Yon. La mesa de la Asamblea Nacional acuerda no destituirlo, pero esta, asustada de la violencia de su proceder en el *affaire* Mauguin y acostumbrada a que el poder ejecutivo le devolviera dos golpes por uno, no lo sanciona. Destituye a Yon en recompensa por el celo con que lo había servido y se despoja de una

prerrogativa parlamentaria inexcusable contra un hombre que no decide por la noche para ejecutar por el día, sino que decide por el día y ejecuta por la noche.

Hemos visto que la Asamblea Nacional, durante los meses de noviembre y diciembre, rehuyó, ahogó, en grandes y decisivas ocasiones la lucha contra el poder ejecutivo. Ahora la vemos obligada a aceptar esta lucha por los motivos más mezquinos. En el *affaire* Mauguin, confirma en principio la prisión por deudas de los representantes de la nación, pero se reserva la posibilidad de aplicarla solamente a los representantes que no le sean gratos, y regatea por este infame privilegio con el ministro de Justicia. En vez de aprovecharse del supuesto plan de asesinato para abrir una investigación sobre la Sociedad del 10 de Diciembre y desenmascarar irremisiblemente a Bonaparte ante Francia y ante Europa, presentándolo en su verdadera faz, como la cabeza del lumpemproletariado de París, deja que la colisión descienda a un punto en que ya lo único que se ventila entre ella y el ministro del Interior es quién tiene competencia para nombrar y separar a un comisario de la policía. Así, vemos al Partido del Orden, durante todo este período, obligado por su posición equívoca, a convertir su lucha contra el poder ejecutivo en mezquinas discordias de competencias, minucias, leguleyerías, litigios de lindes, y a tomar como contenido de *sus actividades* las más insípidas cuestiones de forma. No se atreve a afrontar el choque en el momento en que este tiene una significación de principio, en que el poder ejecutivo se ha comprometido realmente y en que la causa de la Asamblea Nacional sería la causa de toda la nación. Con ello daría a la nación una orden de marcha, y nada teme tanto como el que la nación se mueva. Por eso, en estas ocasiones, desecha las proposiciones de la Montaña y pasa al orden del día. Después de abandonarse así la cuestión litigiosa en sus grandes dimensiones, el poder ejecutivo espera tranquilamente el momento en que pueda volver a plantearla por motivos fútiles e insignificantes, allí donde sólo ofrezca, por decirlo así, un interés parlamentario puramente local. Y entonces estalla la ira contenida del Partido del Orden, entonces rasga el telón que oculta los bastidores, entonces denuncia al presidente, entonces declara a la república en peligro; pero entonces su patetismo pierde también todo sabor y el motivo de la lucha aparece como un pretexto hipócrita e indigno de ser tomado en cuenta. La tempestad parlamentaria se convierte en una tempestad en un vaso de agua, la lucha en intriga, el choque en escándalo. Mientras la malignidad de las clases revolucionarias se ceba en la humillación de la Asamblea Nacional, pues estas clases se entusiasman por las prerrogativas parlamentarias de aquella tanto como ella por las libertades públicas, la burguesía fuera del Parlamento no comprende cómo la burguesía de dentro del Parlamento puede derrochar el tiempo en tan mezquinas querellas y comprometer la tranquilidad con tan míseras rivalidades con el presidente. La deja confundida una estrategia que sella la paz en los momentos en que todo el mundo espera batallas y ataca en los momentos en que todo el mundo cree que se ha sellado la paz.

El 20 de diciembre, Pascal Duprat interpelló al ministro del Interior sobre la

lotería de los lingotes de oro. Esta lotería era una «hija del Elíseo»^[88]. Bonaparte la había traído al mundo con sus leales, y el prefecto de policía, Carlier, la había tomado bajo la protección oficial, a pesar de que la ley en Francia prohíbe toda clase de loterías, fuera de los sorteos hechos para fines de beneficencia. Siete millones de billetes por valor de un franco cada uno, y la ganancia destinada, al parecer, a embarcar a vagabundos de París rumbo a California. De una parte se quería que los sueños dorados desplazasen los sueños socialistas del proletariado parisino, que la tentadora perspectiva del premio gordo desplazase el derecho doctrinario al trabajo. Naturalmente, los obreros de París no reconocieron en el brillo de los lingotes de oro de California los opacos francos que les habían sacado del bolsillo con engaños. Pero, en lo fundamental, se trataba de una estafa directa. Los vagabundos que querían encontrar minas de oro californianas sin moverse de París eran el propio Bonaparte y los caballeros comidos de deudas que formaban su «Tabla Redonda». Los tres millones concedidos por la Asamblea Nacional se los habían gastado ya alegremente, y había que volver a llenar la caja como fuese. En vano había abierto Bonaparte una suscripción nacional para construir las llamadas *cités ouvrières*^[89], a cuya cabeza figuraba él mismo, con una suma considerable. Los burgueses, duros de corazón, aguardaron a que desembolsase el capital suscrito, y como, naturalmente, el desembolso no se efectuó, la especulación sobre aquellos castillos socialistas en el aire se vino chabacanamente a tierra. Los lingotes de oro dieron mejor resultado. Bonaparte y consortes no se contentaron con embolsarse una parte del remanente de los siete millones que quedaba después de cubrir el valor de las barras sorteadas, sino que fabricaron diez, quince y hasta veinte billetes falsos con idéntica numeración. ¡Operaciones financieras en el espíritu de la Sociedad del 10 de Diciembre! Aquí la Asamblea Nacional no tenía enfrente al ficticio presidente de la República, sino al Bonaparte de carne y hueso. Aquí, podía atraparlo *in flagranti*, cuando este transgredía no ya la Constitución, sino el *Code Pénal*^[90]. Si ante la interpelación de Duprat la Asamblea pasó al orden del día, no fue solamente porque la enmienda de Girardin de declararse *satisfait* traía a la memoria del Partido del Orden su corrupción sistemática. El burgués, y sobre todo el burgués hinchado en estadista, complementa su vileza práctica con su grandilocuencia teórica. Como estadista, se convierte, al igual que el poder del Estado que tiene enfrente, en un ser superior, contra quien sólo puede combatirse de un modo superior, solemne.

Bonaparte, que precisamente como *bohémien*, como lumpemproletario principesco, tenía sobre el truhán burgués la ventaja de que podía librar la lucha con medios rastreros, vio ahora, después de que la propia Asamblea lo había ayudado a cruzar, llevándolo de la mano, el suelo resbaladizo de los banquetes militares, de las revistas, de la Sociedad del 10 de Diciembre y, por último, del *Code Pénal*, llegado el momento en que podía pasar de la aparente defensiva a la ofensiva. Las pequeñas derrotas del ministro de Justicia, del ministro de Guerra, del ministro de Marina, del ministro de Hacienda, que se le atravesaban en el camino y con las que la Asamblea

Nacional hacía manifiesto su descontento gruñón, no lo molestaban gran cosa. No sólo impidió que los ministros dimitiesen, reconociendo con ello la subordinación del poder ejecutivo al Parlamento, sino que ahora pudo llevar ya a efecto la obra que había comenzado durante las vacaciones de la Asamblea Nacional; desgajar del Parlamento el poder militar, *destituir a Changarnier*.

Un periódico elíseo publicó una orden de plaza, dirigida, durante el mes de mayo, al parecer, a la primera división del ejército y procedente, por tanto, de Changarnier, en la que se recomendaba a los oficiales, en caso de sublevación, no dar cuartel a los traidores dentro de sus propias filas, fusilarlos inmediatamente y rehusar a la Asamblea Nacional las tropas, si esta llegaba a requerirlas. El 3 de enero de 1851 se interpeló al gobierno acerca de esta orden de plaza. Para examinar este asunto pide primero tres meses, luego una semana y por último sólo veinticuatro horas de reflexión. La Asamblea insiste en que se dé una explicación inmediata. Changarnier se levanta y declara que aquella orden de plaza jamás ha existido. Añade que se apresurará en todo momento a atender a los requerimientos de la Asamblea Nacional y que, en caso de colisión, esta puede contar con él. La Asamblea acoge su declaración con indescriptibles aplausos y le concede un voto de confianza. La Asamblea Nacional resigna sus poderes, decreta su propia impotencia y la omnipotencia del ejército, al colocarse bajo la protección privada de un general; pero el general se equivoca, poniendo a disposición de la Asamblea, contra Bonaparte, un poder que sólo tiene, como prebenda, del propio Bonaparte y esperando, a su vez, protección de este Parlamento, de su protegido, necesitado él mismo de protección. Pero Changarnier cree en el poder misterioso de que la burguesía lo ha dotado desde el 29 de enero de 1849. Se considera como el tercer poder al lado de los otros dos poderes del Estado. Comparte la suerte de los demás héroes, o, mejor dicho, santos de esta época, cuya grandeza consiste precisamente en la gran opinión interesada que sus partidos se forman de ellos y que quedan reducidos a figuras mediocres tan pronto como las circunstancias los invitan a hacer milagros. El descreimiento es siempre el enemigo mortal de estos héroes supuestos y santos reales. De aquí su noble indignación moral contra los bromistas y burlones carentes de entusiasmo.

Aquella misma noche fueron llamados los ministros al Elíseo. Bonaparte acucia para que sea destituido Changarnier; cinco ministros se niegan a firmar la destitución; el *Moniteur* anuncia una crisis ministerial y la prensa del orden amenaza con la formación de un ejército parlamentario bajo el mando de Changarnier. El Partido del Orden tenía atribuciones constitucionales para dar este paso. Le bastaba con nombrar a Changarnier presidente de la Asamblea Nacional y requerir cualquier cantidad de tropas para velar por su seguridad. Podía hacerlo con tanta más seguridad cuanto que Changarnier se hallaba todavía realmente al frente del ejército y de la Guardia Nacional de París y sólo acechaba el momento de ser requerido en unión del ejército. La prensa bonapartista no se atrevía siquiera a poner en tela de juicio el derecho de la Asamblea Nacional a requerir directamente las tropas, escrúpulo jurídico que en

aquellas circunstancias no auguraba ningún éxito. Y, si se tiene en cuenta que Bonaparte tuvo que buscar en todo París durante ocho días para encontrar por fin a dos generales —Baraguay d’Hilliers y Saint-Jean d’Angely—, que se declararan dispuestos a refrendar la destitución de Changarnier, parece lo más verosímil que el ejército hubiese respondido a la orden de la Asamblea Nacional. En cambio, es más que dudoso que el Partido del Orden hubiera encontrado en sus propias filas y en el Parlamento el número de votos necesario para este acuerdo, si se advierte que ocho días después se separaron de él 286 votos y que la Montaña rechazó una propuesta semejante, incluso en diciembre de 1851, en la hora final de la decisión. No obstante, quizá, los burgraves hubiesen conseguido todavía arrastrar a la masa de su partido a un heroísmo que consistía en sentirse seguros detrás de un bosque de bayonetas y en aceptar los servicios de un ejército que había desertado a su campo. En vez de hacer esto, los señores burgraves se trasladaron al Elíseo en la noche del 6 de enero para hacer desistir a Bonaparte, mediante giros y reparos de ingeniosos estadistas, de la destitución de Changarnier. Cuando se trata de convencer a alguien, es porque se lo reconoce como el dueño de la situación. Bonaparte, asegurado por este paso, nombra el 12 de enero un nuevo Gabinete, en el que continúan los jefes del antiguo, Fould y Baroche. Saint-Jean d’Angely es nombrado ministro de Guerra, el *Moniteur* publica el decreto de destitución de Changarnier, y su mando se divide entre Baraguay d’Hilliers, al que se le asigna la primera división, y Perrot, que se hace cargo de la Guardia Nacional. Se le da el pasaporte al «baluarte de la sociedad», y si ninguna piedra cae de los tejados, suben en cambio las cotizaciones de la Bolsa.

El Partido del Orden, dando una repulsa al ejército, que se pone a su disposición en la persona de Changarnier, y entregándoselo así de modo irrevocable al presidente, declara que la burguesía ha perdido la vocación de gobernar. Ya no existía un gobierno parlamentario. Al perder el asidero del ejército y de la Guardia Nacional, ¿qué medio de fuerza le quedaba para afirmar a un mismo tiempo el poder usurpado del Parlamento sobre el pueblo y su poder constitucional contra el presidente? Ninguno. Sólo le quedaba la apelación a estos principios inermes que él mismo había interpretado siempre como meras reglas generales y que se prescribían a otros para poder uno moverse con mayor libertad. Con la destitución de Changarnier y la entrega del poder militar a Bonaparte, termina la primera parte del período que estamos examinando, el período de la lucha entre el Partido del Orden y el poder ejecutivo. La guerra entre ambos poderes se declara ahora abiertamente, se libra abiertamente, pero cuando ya el Partido del Orden ha perdido sus armas y soldados. Sin Gabinete, sin ejército, sin pueblo, sin opinión pública, sin ser ya, desde su ley electoral del 31 de mayo, representante de la nación soberana, sin ojos, sin oídos, sin dientes, sin nada, la Asamblea Nacional va convirtiéndose poco a poco en un *antiguo Parlamento francés*^[91], que debe entregar la iniciativa al gobierno y contentarse por su parte con gruñidos de recriminación *post festum*^[92].

El Partido del Orden recibe al nuevo Gabinete con una avalancha de indignación.

El general Bedeau evoca en el recuerdo la benignidad de la comisión permanente durante las vacaciones y los excesivos miramientos con que había renunciado a la publicación de las actas de sus sesiones. Por su parte, el ministro del Interior insiste en la publicación de estas actas que son ya, naturalmente, tan sosas como agua estancada, que no descubren ningún hecho nuevo y no producen el menor efecto al público hastiado. A propuesta de Rémusat, la Asamblea Nacional se retira a sus despachos y nombra un «Comité de Medidas Extraordinarias». París no se sale de los carriles de su orden cotidiano, con tanta mayor razón cuanto que en este momento el comercio prospera, las manufacturas trabajan, los precios del trigo están bajos, los víveres abundan, en las cajas de ahorros ingresan todos los días cantidades nuevas. Las «medidas extraordinarias», tan estrepitosamente anunciadas por el Parlamento, quedan reducidas, el 18 de enero, a un voto de desconfianza contra los ministros, sin que se mencione siquiera el nombre del tal general Changarnier. El Partido del Orden se vio obligado a dar al voto este giro para asegurarse los votos de los republicanos, ya que de todas las medidas del Gabinete, estos sólo aprobaban la destitución de Changarnier, mientras que el Partido del Orden no podía en realidad censurar los demás actos ministeriales, dictados por él mismo.

El voto de desconfianza del 18 de enero se decidió por 415 votos contra 286. Por tanto, sólo pudo sacarse adelante mediante una *coalición* de los legitimistas y orleanistas extremados con los republicanos puros y la Montaña. Este voto probaba, pues, que el Partido del Orden no sólo había perdido el Gabinete y el ejército, sino que en los conflictos con Bonaparte había perdido también su mayoría parlamentaria independiente, que un tropel de diputados había desertado de su campo por el espíritu de componendas llevado al fanatismo, por miedo a la lucha, por cansancio, por consideraciones de parentesco hacia los sueldos del Estado, tan entrañables para ellos, especulando con las vacantes de ministros (Odilon Barrot), por ese mezquino egoísmo con que el burgués corriente se inclina siempre a sacrificar a este o al otro motivo privado el interés general de su clase. Desde el principio, los diputados bonapartistas sólo se unían al Partido del Orden en la lucha contra la revolución. El jefe del partido católico, Montalembert, había puesto ya por entonces su influencia en el platillo de Bonaparte, pues desesperaba de la vitalidad del partido parlamentario. Finalmente, los caudillos de este partido, Thiers y Berryer, el orleanista y el legitimista, se vieron obligados a proclamarse abiertamente republicanos, a reconocer que, aunque su corazón era monárquico, su cabeza abrigaba ideas republicanas y que la república parlamentaria era la única forma posible para la dominación de toda la burguesía. De este modo se vieron obligados a estigmatizar ellos mismos ante los ojos de la clase burguesa, como una intriga tan peligrosa como descabellada, los planes de restauración que seguían urdiendo impertérritos a espaldas del Parlamento.

El voto de desconfianza del 18 de enero fue un golpe contra los ministros, no contra el presidente. Pero no había sido el Gabinete, sino el presidente quien había destituido a Changarnier. ¿Iba el Partido del Orden a formular un acta de acusación

contra Bonaparte? ¿Por sus veleidades de restauración? Estas no eran más que el complemento de las suyas propias. ¿Por su conspiración en las revistas militares y en la Sociedad del 10 de Diciembre? Hacía ya mucho tiempo que se habían enterrado estos temas bajo simples órdenes del día. ¿Por la destitución del héroe del 29 de enero y del 13 de junio, del hombre que en mayo de 1850 amenazaba en caso de revuelta con pegar fuego a París por los cuatro costados? Sus aliados de la Montaña y Cavaignac no le permitían siquiera sostener al caído «baluarte de la sociedad» mediante una manifestación oficial de condolencia. Los del Partido del Orden no podían discutir al presidente la facultad constitucional de destituir a un general. Sólo se enfurecían porque habían hecho un uso no parlamentario de su derecho constitucional. ¿No habían hecho ellos constantemente un uso inconstitucional de sus prerrogativas parlamentarias, sobre todo al abolir el sufragio universal? Estaban obligados, pues, a moverse estrictamente dentro de los límites parlamentarios. Y hacía falta padecer aquella peculiar enfermedad que desde 1848 hace estragos en el continente entero, *el cretinismo parlamentario*, enfermedad que aprisiona como por encantamiento a los contagiados en un mundo imaginario, privándolos de todo sentido, de toda memoria, de toda comprensión del rudo mundo exterior; hacía falta padecer este cretinismo parlamentario, para que quienes habían por sus propias manos destruido y tenían necesariamente que destruir, en su lucha con otras clases, todas las condiciones del poder parlamentario, considerasen todavía como triunfos sus triunfos parlamentarios y creyesen dar en el blanco del presidente cuando disparaban contra sus ministros. No hacían más que darle una ocasión para humillar nuevamente a la Asamblea Nacional a los ojos de la nación. El 20 de enero, el *Moniteur* anunció que había sido aceptada la dimisión del Gabinete completo. Bajo el pretexto de que ningún partido parlamentario tenía ya la mayoría, como lo demostraba el voto del 18 de enero, fruto de la coalición entre la Montaña y los monárquicos, y esperando a la formación de una nueva mayoría, Bonaparte nombró un llamado Gabinete-puente, en el que no figuraba ningún diputado y en el que todos sus componentes eran individuos completamente desconocidos e insignificantes, un Gabinete de simples recaderos y escribientes. El Partido del Orden podía ahora desgastarse en el juego con estas marionetas; el poder ejecutivo no creyó que valía siquiera la pena de estar seriamente representado en la Asamblea Nacional. Cuanto más simples coristas fuesen sus ministros, más visiblemente concentraba Bonaparte en su persona todo el poder ejecutivo, mayor margen de libertad tenía para explotarlo al servicio de sus fines.

El Partido del Orden, coligado con la Montaña, se vengó desechando la dotación presidencial de 1 800 000 francos que el jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre había obligado a sus recaderos ministeriales a presentar. Esta vez, la votación se decidió por una mayoría de sólo 102 votos, es decir que desde el 18 de enero habían vuelto a desertar 27 votos; la descomposición del Partido del Orden seguía su curso. Al mismo tiempo, para que en ningún momento pudiera caber engaño acerca del

sentido de su coalición con la Montaña, no se dignó tomar siquiera en consideración una proposición encaminada a la amnistía general de los presos políticos, firmada por 189 diputados de la Montaña. Bastó con que el ministro del Interior, un tal Vaïsse, declarase que el orden sólo era aparente, que reinaba gran agitación secreta, que sociedades omnipresentes se organizaban secretamente, que los periódicos democráticos se preparaban para reaparecer, que los informes de las provincias eran desfavorables, que los emigrados de Ginebra tendían, a través de Lyon, una conspiración por todo el sur de Francia, que Francia estaba al borde de una crisis industrial y comercial, que los fabricantes de Roubaix habían reducido la jornada de trabajo, que los presos de Belle-Isle^[93] se habían sublevado; bastó con que hasta un Vaïsse conjurase el espectro rojo, para que el Partido del Orden rechazase, sin discutirla siquiera, una proposición que habría valido a la Asamblea Nacional una enorme popularidad y habría obligado a Bonaparte a echarse de nuevo en sus brazos. En vez de dejarse intimidar por el poder ejecutivo con la perspectiva de nuevos desórdenes, habría debido, por el contrario, dejar a la lucha de clases un pequeño margen, para mantener bajo su dependencia al poder ejecutivo. Pero no se sentía a la altura de la misión de jugar con fuego.

Entretanto, el llamado Gabinete-puente fue vegetando hasta mediados de abril. Bonaparte cansó, chasqueó a la Asamblea Nacional con constantes combinaciones de nuevos ministerios. Tan pronto parecía querer formar un Gabinete republicano con Lamartine y Billault, como un Gabinete parlamentario, con el inevitable Odilon Barrot —cuyo nombre no puede faltar cuando hace falta un cándido— o un Gabinete legitimista, con Vatimesnil y Benoist d’Azy, o un ministerio orleanista, con Maleville. Y mientras de este modo mantiene en tensión a las diversas fracciones del Partido del Orden unas contra otras y las atemoriza a todas con la perspectiva de un Gabinete republicano y con la restauración entonces inevitable del sufragio universal, suscita en la burguesía la convicción de que sus esfuerzos sinceros por lograr un Gabinete parlamentario se estrellan contra la actitud irreconciliable de las fracciones realistas. Pero la burguesía clamaba tanto más estentóreamente por un «gobierno fuerte», encontraba tanto más imperdonable dejar a Francia «sin administración», cuanto más parecía estar en marcha una crisis comercial general, que laboraba en las ciudades en pro del socialismo como laboraba en el campo el bajo precio ruinoso del trigo. El comercio languidecía cada día más, los brazos parados aumentaban visiblemente, en París había por lo menos 10 000 obreros sin pan; en Ruán, Mulhouse, Lyon, Roubaix, Tourcoing, Saint-Étienne, Elbeuf, etc., se paralizaban innumerables fábricas. En estas circunstancias, Bonaparte pudo atreverse a restaurar, el 11 de abril, el Gabinete del 18 de enero, con los señores Rouher, Fould, Baroche, etc., reforzados por el señor Léon Faucher, a quien la Asamblea Constituyente, durante sus últimos días, por unanimidad, con la sola excepción de los votos de cinco ministros, había estigmatizado con un voto de desconfianza por la difusión de telegramas falsos. Por tanto, la Asamblea Nacional había conseguido el 18 de enero

un triunfo sobre el Gabinete, había luchado durante tres meses contra Bonaparte para que el 11 de abril Fould y Baroche pudiesen recibir en su alianza ministerial, como tercero, al puritano Faucher.

En noviembre de 1849, Bonaparte se había contentado con un Gabinete no *parlamentario* y en enero de 1851 con uno *extraparlamentario*; el 11 de abril, se sintió ya lo bastante fuerte para formar un Gabinete *antiparlamentario*, en el que se unían armónicamente los votos de desconfianza de ambas Asambleas, la Constituyente y la Legislativa, la republicana y la realista. Esta gradación de Gabinetes era el termómetro con que el Parlamento podía medir el descenso de su propio calor vital. A fines de abril, este había caído tan bajo que Persigny pudo invitar a Changarnier, en una entrevista personal, a pasarse al campo del presidente. Le aseguró que Bonaparte consideraba completamente destruida la influencia de la Asamblea Nacional y que estaba preparada ya la proclama que había de publicarse después del *coup d'État*, constantemente proyectado, pero otra vez accidentalmente aplazado. Changarnier comunicó a los caudillos del Partido del Orden la esquila mortuoria, pero ¿quién cree que las picaduras de las chinches matan? Y el Parlamento, con estar tan derrotado, tan descompuesto, tan corrompido, no podía resistirse a ver en el duelo con el grotesco jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre algo más que el duelo con una chinche. Sin embargo, Bonaparte contestó al Partido del Orden como Agesilao al rey Agis: «*Te parezco un ratón, pero algún día te pareceré un león*»^[94].

VI

La coalición con la Montaña y los republicanos puros, a que el Partido del Orden se veía condenado, en sus vanos esfuerzos por retener el poder militar y reconquistar la suprema dirección del poder ejecutivo, demostraba irrefutablemente que había perdido su *mayoría parlamentaria propia*. La mera fuerza del calendario, la manecilla del reloj, dio el 28 de mayo la señal para su completa desintegración. Con el 28 de mayo comienza el último año de vida de la Asamblea Nacional. Esta tenía que decidirse ahora por seguir manteniendo intacta la Constitución o por revisarla. Pero la revisión constitucional no quería decir solamente dominación de la burguesía o de la democracia pequeñoburguesa, democracia o anarquía proletaria, república parlamentaria o Bonaparte, sino que quería decir también Orleáns o Borbón. Con esto, se echó a rodar en el Parlamento la manzana de la discordia, que por fuerza tenía que encender abiertamente el conflicto de intereses que dividían el Partido del Orden en fracciones enemigas. El Partido del Orden era una amalgama de sustancias

sociales heterogéneas. El problema de la revisión creó la temperatura política que descompuso el producto en sus elementos originarios.

El interés de los bonapartistas por la revisión era sencillo. Para ellos, se trataba sobre todo de derogar el art. 45, que prohibía la reelección de Bonaparte y la prórroga de sus poderes. No menos sencilla parecía la posición de los republicanos. Estos rechazaban incondicionalmente toda revisión, viendo en ella una conspiración urdida por todas partes contra la república. Y como disponían de *más de la cuarta parte de los votos* de la Asamblea Nacional y constitucionalmente eran necesarias las tres cuartas partes para acordar válidamente la revisión y convocar la Asamblea encargada de llevarla a cabo, les bastaba con contar sus votos para estar seguros del triunfo. Y estaban seguros de triunfar.

Frente a estas posiciones tan claras, el Partido del Orden se hallaba metido en inextricables contradicciones. Si rechazaba la revisión, ponía en peligro el *statu quo*, no dejando a Bonaparte más que una salida, la de la violencia, entregando a Francia el segundo domingo de mayo de 1852, en el momento decisivo, a la anarquía revolucionaria, con un presidente que había perdido su autoridad, con un Parlamento que hacía ya mucho que no la tenía y con un pueblo que aspiraba a reconquistarla. Si votaba por la revisión constitucional, sabía que votaba en vano y que sus votos fracasarían necesariamente ante el veto constitucional de los republicanos. Si, anticonstitucionalmente, declaraba válida la simple mayoría de votos, sólo podía confiar en dominar la revolución, sometiéndose sin condiciones a las órdenes del poder ejecutivo y erigía a Bonaparte en dueño de la Constitución, de la revisión constitucional y del propio Partido del Orden. Una revisión puramente parcial, que prorrogase los poderes del presidente abría el camino a la usurpación imperial. Una revisión general, que acortase la vida de la república, planteaba un conflicto inevitable entre las pretensiones dinásticas, pues las condiciones para una restauración borbónica y para una restauración orleanista no sólo eran distintas, sino que se excluían mutuamente.

La *república parlamentaria* era algo más que el terreno neutral en el que podían convivir con derechos iguales las dos fracciones de la burguesía francesa, los legitimistas y los orleanistas, la gran propiedad territorial y la industria. Era la condición inevitable para su dominación *en común*, la única forma de gobierno en que su interés general de clase podía someter a la par las pretensiones de sus distintas fracciones y las de las otras clases de la sociedad. Como realistas, volvían a caer en su antiguo antagonismo, en la lucha por la supremacía de la propiedad territorial o la del dinero, y la expresión suprema de este antagonismo, su personificación, eran sus mismos reyes, sus dinastías. De aquí la resistencia del Partido del Orden contra *la vuelta de los Borbones*.

El orleanista y diputado Creton había presentado periódicamente, en 1849, 1850, 1851, la proposición de derogar el decreto de destierro contra las familias reales. Y el Parlamento daba, con la misma periodicidad, el espectáculo de una asamblea de

realistas que se obstinaban en cerrar a sus reyes desterrados la puerta por la que podían retornar a la patria. Ricardo III había asesinado a Enrique VI con la observación de que era demasiado bueno para este mundo y estaba mejor en el cielo. Aquellos realistas declaraban que Francia no merecía volver a poseer sus reyes. Obligados por la fuerza de las circunstancias, se habían convertido en republicanos y sancionaban repetidamente la decisión del pueblo que expulsaba a sus reyes de Francia.

La revisión constitucional (y las circunstancias obligaban a tomarla en cuenta) ponía en tela de juicio, a la par que la república, la dominación en común de las dos fracciones de la burguesía y resucitaba de nuevo, con la posibilidad de una restauración de la monarquía, la rivalidad de intereses que esta había representado alternativamente y con preferencia, resucitaba la lucha por la supremacía de una fracción sobre la otra. Los diplomáticos del Partido del Orden creían poder dirimir la lucha amalgamando ambas dinastías, mediante una llamada *fusión* de los partidos realistas y de sus casas reales. La verdadera fusión de la Restauración y de la Monarquía de Julio era la república parlamentaria, en la que se borraban los colores orleanista y legitimista y las especies burguesas desaparecían en el burgués a secas, en el burgués como género. Pero ahora se trataba de que el orleanista se hiciese legitimista y el legitimista, orleanista. Se quería que la monarquía, encarnación de su antagonismo, pasase a encarnar su unidad, que la expresión de sus intereses fraccionales exclusivos se convirtiese en expresión de su interés común de clase, que la monarquía hiciese lo que sólo podía hacer y había hecho la abolición de dos monarquías, la República. Era la piedra filosofal, en cuyo descubrimiento se quebraban la cabeza los doctores del Partido del Orden. ¡Como si la monarquía legítima pudiera convertirse nunca en la monarquía del burgués industrial o la monarquía burguesa en la monarquía de la aristocracia tradicional de la tierra! ¡Como si la propiedad territorial y la industria pudiesen hermanarse bajo *una* sola corona, cuando esta sólo podía ceñir una cabeza, la del hermano mayor o la del menor! ¡Como si la industria pudiese avenirse alguna vez con la propiedad territorial, mientras esta no se decida a hacerse industrial! Aunque Enrique V muriese mañana, el conde de París no se convertiría por ello en rey de los legitimistas, a menos que dejase de serlo de los orleanistas. Sin embargo, los filósofos de la fusión, que se engreían a medida que el problema de la revisión iba pasando al primer plano, que hicieron de *L'Assemblée Nationale*^[95] su órgano diario oficial y que incluso volvieron a laborar en ese momento (febrero de 1852), buscaban la explicación de todas las dificultades en la resistencia y la rivalidad de ambas dinastías. Los intentos de reconciliar a la familia de Orleáns con Enrique V, intentos que comenzaron desde la muerte de Luis Felipe, pero que, como todas las intrigas dinásticas, solamente se representaban, en general, durante las vacaciones de la Asamblea Nacional, en los entre actos, entre bastidores, más por coquetería sentimental con la vieja superstición que como un propósito serio, se convirtieron ahora en acciones dramáticas,

representadas por el Partido del Orden en la escena pública, en vez de representarse como antes en un teatro de aficionados. Los correos volaban de París a Venecia^[96], de Venecia a Claremont, de Claremont a París. El conde de Chambord lanza un manifiesto en el que «con la ayuda de todos los miembros de su familia», anuncia, no su restauración, sino la restauración «nacional». El orleanista Salvandy se echa a los pies de Enrique V. En vano los jefes legitimistas Berryer, Benoist d'Azy, Saint-Priest, se van en peregrinación a Claremont, a convencer a los Orleáns. Los fusionistas se dan cuenta demasiado tarde de que los intereses de ambas fracciones burguesas no pierden en exclusivismo ni ganan en transigencia por agudizarse bajo la forma de intereses de familia, de los intereses de dos casas reales. Aunque Enrique V reconociese al conde de París como su sucesor (único éxito que, en el mejor de los casos, podía conseguir la fusión), la casa de Orleáns no ganaba con ello ningún derecho que no le garantizase ya la falta de hijos de Enrique V, y en cambio perdía todos los derechos que le había conquistado la Revolución de Julio. Renunciaba a sus derechos originarios, a todos los títulos que, en una lucha casi secular, había ido arrancando a la rama más antigua de los Borbones, cambiaba sus prerrogativas históricas, las prerrogativas de la monarquía moderna, por las prerrogativas de su árbol genealógico. Por tanto, la fusión no sería más que la abdicación voluntaria de la casa de Orleáns, su resignación legitimista, la vuelta arrepentida de la Iglesia estatal protestante a la católica. Una retirada que, además, no la llevaría siquiera al trono que había perdido, sino a las gradas del trono en que había nacido. Los antiguos ministros orleanistas, Guizot, Duchâtel, etc., que se fueron también desplazando hacia Claremont, a abogar por la fusión, sólo representaban en realidad la resaca que había dejado la Revolución de Julio, la falta de fe en la monarquía burguesa y en la monarquía de los burgueses, la fe supersticiosa en la legitimidad como último amuleto contra la anarquía. Se creían mediadores entre los Orleáns y los Borbón, pero en realidad sólo eran orleanistas apóstatas, y como tales los recibió el príncipe de Joinville. En cambio, el sector viable y batallador de los orleanistas, Thiers, Baze, etc., convenció con tanta mayor facilidad a la familia de Luis Felipe de que si toda restauración monárquica inmediata presuponía la fusión de ambas dinastías y esta, a su vez, la abdicación de la casa de Orleáns, correspondía por entero a la tradición de sus antepasados el reconocer provisoriamente la república esperando a que los acontecimientos permitiesen convertir el sillón presidencial en trono. Se difundió en forma de rumor la candidatura de Joinville a la presidencia, manteniéndose en suspenso la curiosidad pública, y algunos meses más tarde, en septiembre, después de rechazarse la revisión constitucional, fue públicamente proclamada.

De este modo, no sólo había fracasado el intento de una fusión realista entre orleanistas y legitimistas, sino que había roto su *fusión parlamentaria*, su forma común republicana volviendo a desdoblar el Partido del Orden en sus primitivos elementos; pero, cuanto más crecía el divorcio entre Claremont y Venecia, cuanto más se rompía su avenencia y más se iba extendiendo la agitación a favor de

Joinville, más acuciantes y más serias se hacían las negociaciones entre Faucher, el ministro de Bonaparte, y los legitimistas.

La descomposición del Partido del Orden no se detuvo en sus elementos primitivos. Cada una de las dos grandes fracciones se descompuso a su vez de nuevo. Era como si volviesen a revivir todos los viejos matices que antiguamente se habían combatido dentro de cada uno de los dos campos, el legitimista y el orleanista; como ocurre con los infusorios secos al contacto con el agua; como si hubiesen recuperado la suficiente energía vital para formar grupos propios y antagonismos independientes. Los legitimistas se veían transpuestos en sueños a los litigios entre las Tullerías y el Pabellón Marsan, entre Villèle y Polignac^[97]. Los orleanistas volvían a vivir la edad de oro de los torneos entre Guizot, Molé, Broglie, Thiers y Odilon Barrot.

El sector revisionista del Partido del Orden, aunque discorde también en cuanto a los límites de la revisión, integrado por los legitimistas bajo Berryer y Falloux de un lado, y de otro La Rochejaquelein, y los orleanistas cansados de luchar, bajo Molé, Broglie, Montalembert y Odilon Barrot, llegó a un acuerdo con los representantes bonapartistas acerca de la siguiente vaga y amplia proposición:

Los diputados abajo firmantes, con el fin de restituir a la nación el pleno ejercicio de su soberanía, presentan la moción de que la Constitución sea revisada.

Pero al mismo tiempo declaraban unánimemente, por boca de su portavoz, Tocqueville, que la Asamblea Nacional no tenía derecho a pedir *la abolición de la república*, que este derecho sólo correspondía a la cámara encargada de la revisión. Que, por lo demás, la Constitución sólo podía revisarse *por la vía «légale»*, es decir, cuando votasen por la revisión las tres cuartas partes de los votos constitucionalmente prescritas. Tras seis días de turbulentos debates, el 19 de julio, fue rechazada, como era de prever, la revisión. Votaron a favor 446, pero en contra 278. Los orleanistas decididos, Thiers, Changarnier, etc., votaron con los republicanos y la Montaña.

La mayoría del Parlamento se declaraba así en contra de la Constitución, pero esta se declaraba, de por sí, a favor de la minoría y declaraba su acuerdo como obligatorio. Pero ¿acaso el Partido del Orden no había supeditado la Constitución a la mayoría parlamentaria el 31 de mayo de 1850 y el 13 de junio de 1849? ¿No descansaba toda su política anterior en la supeditación de los artículos constitucionales a los acuerdos parlamentarios de la mayoría? ¿No había dejado a los demócratas y castigado en ellos la superstición bíblica por la letra de la ley? Pero en este momento la revisión constitucional no significaba más que la continuación del poder presidencial, del mismo modo que la persistencia de la Constitución sólo significaba la destitución de Bonaparte. El Parlamento se había declarado a favor de él, pero la Constitución se declaraba en contra del Parlamento. Bonaparte obró, pues, en un sentido parlamentario al desgarrar la Constitución, y en un sentido

constitucional al disolver el Parlamento.

El Parlamento había declarado a la Constitución, y con ella su propia dominación, «fuera de la mayoría», con su acuerdo había derogado la Constitución y prorrogado los poderes presidenciales, declarando simultáneamente que ni aquella podía morir ni estos vivir mientras él mismo persistiese. Los que habían de enterrarlo estaban ya a la puerta. Mientras el Parlamento discutía la revisión, Bonaparte retiró al general Baraguay d'Hilliers, que se mostraba indeciso, el mando de la primera división y para sustituirlo nombró al general Magnan, el vencedor de Lyon, el héroe de las jornadas de diciembre, una de sus criaturas, que ya bajo Luis Felipe se había comprometido más o menos por él con motivo de la expedición de Boulogne.

El Partido del Orden demostró, con su acuerdo sobre la revisión, que no sabía gobernar ni servir, ni vivir ni morir, ni soportar la república ni derribarla, ni mantener la Constitución ni echarla por tierra, ni cooperar con el presidente ni romper con él. ¿De quién esperaba la solución de todas las contradicciones? Del calendario, de la marcha de los acontecimientos. Dejó de arrogarse un poder sobre estos. Desafió, por tanto, a los acontecimientos a que se impusiesen por la fuerza, lo que suponía un reto al poder, al que, en su lucha contra el pueblo, había ido cediendo un atributo tras otro, hasta reducirse a la impotencia frente a él. Para que el jefe del poder ejecutivo pudiese trazar el plan de lucha contra él con mayor desembarazo, fortalecer sus medios de ataque, elegir sus armas, consolidar sus posiciones, acordó, precisamente en este momento crítico, retirarse de la escena y aplazar sus sesiones por tres meses, del 10 de agosto al 4 de noviembre.

El partido parlamentario no sólo se había desdoblado en sus dos grandes fracciones y cada una de estas no sólo se había subdividido, sino que el Partido del Orden dentro del Parlamento se había divorciado del Partido del Orden *fuera* del Parlamento. Los portavoces y escribas de la burguesía, su tribuna y su prensa, en una palabra, los ideólogos de la burguesía y la burguesía misma, los representantes y los representados aparecían divorciados y ya no se entendían más.

Los legitimistas de provincias, con su horizonte limitado y su ilimitado entusiasmo, acusaban a sus caudillos parlamentarios, Berryer y Falloux, de deserción al campo bonapartista y de traición contra Enrique V. Su inteligencia flordelisada creía en el pecado original, pero no en la diplomacia.

Incomparablemente más funesta y más decisiva era la ruptura de la burguesía comercial con sus políticos. Ella no reprochaba a estos, como los legitimistas a los suyos, el haber desertado de un principio, sino, por el contrario, el aferrarse a principios ya superfluos.

Ya he apuntado más arriba que, desde la entrada de Fould en el gobierno, el sector de la burguesía comercial que se había llevado la parte del león en el gobierno de Luis Felipe, *la aristocracia financiera*, se había hecho bonapartista. Fould no sólo representaba el interés de Bonaparte en la Bolsa, sino que representaba al mismo tiempo los intereses de la Bolsa cerca de Bonaparte. La posición de la aristocracia

financiera la pinta del modo más palmario una cita tomada de su órgano europeo, *The Economist*^[98] de Londres. En su número del 1.º de febrero de 1851, la revista publica la siguiente correspondencia de París:

Por todas partes hemos podido comprobar que Francia exige ante todo tranquilidad. El presidente lo declara en su mensaje a la Asamblea Legislativa, la tribuna nacional le hace eco, los periódicos lo aseguran, se proclama desde el púlpito, *lo demuestran la sensibilidad de los valores del Estado ante la menor perspectiva de desorden y su firmeza tan pronto como triunfa el poder ejecutivo.*

En su número del 29 de noviembre de 1851, *The Economist* declara en su propio nombre:

En todas las Bolsas de Europa se reconoce ahora al presidente como el guardián del orden.

Por tanto, la aristocracia financiera condenaba la lucha parlamentaria del Partido del Orden contra el poder ejecutivo como una *alteración del orden* y festejaba todos los triunfos del presidente sobre los supuestos representantes de ella como un *triunfo del orden*. Por aristocracia financiera hay que entender aquí no sólo los grandes empresarios de los empréstitos y los especuladores en valores del Estado, cuyos intereses coinciden, por razones bien comprensibles, con los del poder público. Todo el moderno negocio pecuniario, toda la economía bancaria, se halla entretejida del modo más íntimo con el crédito público. Una parte de su capital activo se invierte, necesariamente, en valores del Estado que dan réditos y son rápidamente convertibles. Sus depósitos, el capital puesto a su disposición y distribuido por ellos entre los comerciantes e industriales, afluye en parte de los dividendos de los rentistas del Estado. Si en todas las épocas la estabilidad del poder público es el alfa y el omega para todo el mercado monetario y sus sacerdotes, ¿cómo no ha de serlo hoy, en que todo diluvio amenaza con arrastrar junto a los viejos Estados las viejas deudas del Estado?

También a *la burguesía industrial*, en su fanatismo por el orden, le irritaban las querellas del partido parlamentario del Orden con el poder ejecutivo. Después de su voto del 18 de enero con motivo de la destitución de Changarnier, Thiers, Anglès, Sainte-Beuve, etc., recibieron reprimendas públicas, procedentes precisamente de sus mandantes de los distritos industriales, en las que se estigmatizaba sobre todo su coalición con la Montaña como un delito de alta traición contra el orden. Si bien hemos visto que las pullas jactanciosas, las mezquinas intrigas en que se manifestaba la lucha del Partido del Orden contra el presidente no merecían mejor acogida; por

otra parte este partido burgués, que exigía a sus representantes que dejaran pasar sin resistencia el poder militar de manos de su propio Parlamento a manos de un pretendiente aventurero, no era siquiera digno de las intrigas que se malgastaban en su interés. Demostraba que la lucha por defender su interés *público*, su propio *interés de clase*, su poder *político*, no hacía más que molestarlo y disgustarlo como una perturbación de su negocio privado.

Durante las giras de Bonaparte, los dignatarios burgueses de las ciudades departamentales, los magistrados, los jueces comerciales, etc., lo recibían en todas partes, casi sin excepción, del modo más servil, aunque, como hizo en Dijon, atacase sin reservas a la Asamblea Nacional y especialmente al Partido del Orden.

Cuando el comercio marchaba bien, como ocurría aún a comienzos de 1851, la burguesía comercial se enfurecía contra todo lo que fuese lucha parlamentaria, por miedo a que el comercio perdiese el humor. Cuando el comercio marchaba mal, como ocurría constantemente desde fines de febrero de 1851, acusaba a las luchas parlamentarias de ser la causa del estancamiento y clamaba por que aquellas luchas se acallasen para que el comercio pudiera reanimarse. Los debates sobre la revisión constitucional coincidieron precisamente con esta época mala. Como aquí se trataba del ser o no ser de la forma de gobierno existente, la burguesía se sintió tanto más autorizada a reclamar a sus representantes que se pusiese fin a esta atormentadora situación provisional y que se mantuviese el *statu quo*. Esto no era ninguna contradicción. Por poner fin a esta situación provisional ella entendía precisamente como su perpetuidad el aplazar hasta un remoto porvenir el momento de tomar una decisión. El *statu quo* sólo podía mantenerse por dos caminos: prorrogar los poderes de Bonaparte o hacer que este dimitiese constitucionalmente y elegir a Cavaignac. Una parte de la burguesía deseaba la segunda solución y no supo dar a sus representantes mejor consejo que callar, no tocar el punto candente. Creía que si sus representantes no hablaban, Bonaparte se abstendría de obrar. Quería un Parlamento-avestruz, que escondiese la cabeza para no ser visto. Otra parte de la burguesía quería que Bonaparte, ya que estaba sentado en el sillón presidencial, continuase sentado en él, para que todo siguiese igual. Y le sublevaba que su Parlamento no violase abiertamente la Constitución y no abdicase sin más rodeos.

Los Consejos Generales de los departamentos, representaciones provinciales de la gran burguesía, reunidos durante las vacaciones de la Asamblea Nacional, desde el 25 de agosto, se declararon casi unánimemente en pro de la revisión, es decir, en contra del Parlamento y a favor de Bonaparte.

Más inequívocamente todavía que el divorcio con sus *representantes parlamentarios*, ponía de manifiesto la burguesía su furia contra sus representantes literarios, contra su propia prensa. Las condenas a multas exorbitantes y a desvergonzadas penas de cárcel con que los jurados burgueses castigaban todo ataque de los periodistas burgueses contra los apetitos usurpadores de Bonaparte, todo intento por parte de la prensa de defender los derechos políticos de la burguesía

contra el poder ejecutivo, causaban el asombro no sólo de Francia sino de toda Europa.

Si el partido parlamentario del Orden, con sus gritos pidiendo tranquilidad, se condenaba él mismo, como ya he indicado, a la inacción, si declaraba la dominación política de la burguesía incompatible con la seguridad y la existencia de la burguesía, destruyendo por su propia mano, en la lucha contra las demás clases de la sociedad, todas las condiciones de su propio régimen, del régimen parlamentario, *la masa extraparlamentaria de la burguesía*, con su servilismo hacia el presidente, con sus insultos contra el Parlamento, con el trato brutal a su propia prensa, empujaba a Bonaparte a oprimir, a destruir a sus oradores y sus escritores, sus políticos y sus literatos, su tribuna y su prensa, para poder así entregarse confiadamente a sus negocios privados bajo la protección de un gobierno fuerte y absoluto. Declaraba inequívocamente que ardía en deseos de deshacerse de su propia dominación política, para deshacerse de las penas y los peligros de esa dominación.

Y esta burguesía extraparlamentaria, que se había rebelado ya contra la lucha puramente parlamentaria y literaria en pro de la dominación de su propia clase y traicionado a los caudillos de esta lucha, ¿se atreve ahora a acusar *a posteriori* al proletariado por no haberse lanzado por ella a una lucha sangrienta, a una lucha a vida o muerte! Ella, que en todo momento sacrificó su interés general de clase, su interés político, al más mezquino y sucio interés privado, exigiendo a sus representantes este mismo sacrificio, ¿se lamenta ahora de que el proletariado sacrifique a sus intereses materiales los intereses políticos ideales de ella! Se presenta como un alma cándida a quien el proletariado, extraviado por los socialistas, no ha sabido comprender y ha abandonado en el momento decisivo. Y encuentra un eco general en el mundo burgués. No me refiero, naturalmente, a los politicastros y majaderos ideológicos alemanes. Me remito, por ejemplo, al mismo *Economist*, que todavía el 29 de noviembre de 1851, es decir, cuatro días antes del golpe de Estado, presentaba a Bonaparte como el «guardián del orden» y a los Thiers y Berryer como «anarquistas», y que el 27 de diciembre de 1851, cuando ya Bonaparte había reducido a la tranquilidad a aquellos «anarquistas», clama acerca de la traición cometida por las «ignorantes, incultas y estúpidas masas proletarias contra el ingenio, los conocimientos, la disciplina, la influencia espiritual, los recursos intelectuales y el peso moral de las capas medias y elevadas de la sociedad». La única masa estúpida, ignorante y vil no fue nadie más que la propia masa burguesa.

Es cierto que en 1851 Francia había vivido una suerte de pequeña crisis comercial. A fines de febrero se puso de manifiesto la disminución de las exportaciones con respecto a 1850, en marzo se resintió el comercio y comenzaron a cerrarse las fábricas, en abril la situación de los departamentos industriales parecía tan desesperada como después de las jornadas de febrero, en mayo los negocios no se habían reavivado aún; todavía el 28 de junio, la cartera del Banco de Francia, con su aumento enorme de los depósitos y su descenso no menos grande de los descuentos

de letras, revelaba el estancamiento de la producción; hasta mediados de octubre no volvió a producirse de nuevo una mejora progresiva en los negocios. La burguesía francesa se explicaba este estancamiento del comercio con motivos puramente políticos, con la lucha entre el Parlamento y el poder ejecutivo, con la inestabilidad de una forma de gobierno puramente provisional, con la perspectiva intimidadora del segundo domingo de mayo de 1852. No negaré que todas estas circunstancias ejercían un efecto deprimente sobre algunas ramas industriales en París y en los departamentos. Sin embargo, esta influencia de las circunstancias políticas era una influencia meramente local y sin importancia. ¿Qué mejor prueba de esto que el hecho de que la situación del comercio comenzase a mejorar precisamente hacia mediados de octubre, en el momento en que la situación política empeoraba, en que el horizonte político se oscurecía, esperándose a cada instante que cayese un rayo del Elíseo? Por lo demás, el burgués de Francia, cuyo «ingenio, conocimientos, penetración espiritual y recursos intelectuales» no llegan más allá de su nariz, pudo dar con la nariz en la causa de su miseria comercial en todo el tiempo que duró la Exposición Industrial de Londres^[99]. Mientras en Francia se cerraban las fábricas, en Inglaterra estallaban las bancarrotas comerciales. Mientras en abril y mayo el pánico industrial alcanzaba su apogeo en Francia, en abril y mayo el pánico comercial alcanzaba el apogeo en Inglaterra. La industria lanera inglesa sufría quebrantos como la francesa, y otro tanto ocurría con la manufactura de la seda. Y si las fábricas algodonerías inglesas seguían trabajando, no era ya con las mismas ganancias que en 1849 y 1850. No había más diferencia, sino que en Francia la crisis era industrial y en Inglaterra comercial; mientras en Francia las fábricas se cerraban, en Inglaterra se extendía su producción, pero bajo condiciones más desfavorables que en los años anteriores; en Francia la que salía peor parada era la exportación y en Inglaterra la importación. La causa común que, naturalmente, no ha de buscarse dentro de los límites del horizonte político francés era palmaria. Los años de 1849 y 1850 fueron años de la mayor prosperidad material y de una superproducción que sólo se manifestó como tal a partir de 1851. A comienzos de este año, aún se la fomentó de un modo especial con vistas a la Exposición Industrial. Como circunstancias peculiares, hay que añadir: primero, la mala cosecha de algodón de 1850 y 1851; luego, la seguridad de una cosecha algodonería más abundante que la que se esperaba, el alza y luego la baja repentina, en una palabra, las oscilaciones de los precios del algodón. La cosecha de seda en bruto había sido todavía inferior, por lo menos en Francia, a la cifra media. Finalmente, la manufactura lanera se había extendido tanto, desde 1848, que la producción de lana no podía darle abasto y el precio de la lana en bruto subió muy desproporcionadamente en relación con el precio de los artículos de lana. Aquí, en la materia prima de tres industrias del mercado mundial, tenemos, pues, ya triple material para un estancamiento del comercio. Prescindiendo de estas circunstancias especiales, la aparente crisis del año 1851 no era más que el alto que la superproducción y superespeculación hacen cada vez que recorren el ciclo industrial,

antes de reunir todas sus fuerzas para recorrer con vertiginosidad febril la última etapa del ciclo y llegar de nuevo a su punto de partida: *la crisis comercial general*. En estos intervalos de la historia del comercio, estallan en Inglaterra las bancarrotas comerciales, mientras que en Francia se paraliza la industria misma, en parte obligada a retroceder por la competencia de los ingleses en todos los mercados, competencia que precisamente en esos momentos se agudiza hasta términos insoportables, y en parte por ser una industria de lujo, que sufre preferentemente las consecuencias de todos los estancamientos de los negocios. De este modo, Francia, además de recorrer las crisis generales, atraviesa sus propias crisis nacionales de comercio, que, sin embargo, están mucho más determinadas y condicionadas por el estado general del mercado mundial que por las influencias locales francesas. No carecerá de interés oponer al prejuicio del burgués de Francia el juicio del burgués de Inglaterra. Una de las mayores casas de Liverpool escribe en su memoria comercial anual de 1851:

Pocos años han engañado más que este en los pronósticos hechos al comenzar; en vez de la gran prosperidad, que se preveía casi unánimemente, resultó ser uno de los años más decepcionantes desde hace un cuarto de siglo. Esto sólo se refiere, naturalmente, a las clases mercantiles, no a las industriales. Y, sin embargo, al comenzar el año había indudablemente razones para pensar lo contrario, las reservas de mercancías eran escasas, el capital abundante, las subsistencias baratas, estaba asegurado un otoño próspero; paz inalterada en el continente y ausencia de perturbaciones políticas o financieras en nuestro país realmente, nunca se habían visto más libres las alas del comercio [...] ¿A qué atribuir este resultado desfavorable? Creemos que al *exceso de comercio*, tanto en las importaciones como en las exportaciones. Si nuestros comerciantes no ponen por sí mismos a su actividad límites más estrechos, nada podrá sujetarnos dentro de los carriles, más que un pánico cada tres años.

Imaginémonos ahora al burgués de Francia en medio de este pánico de los negocios, con su cerebro obsesionado por el comercio, torturado, aturdido por los rumores de golpe de Estado y de restablecimiento del sufragio universal, por la lucha entre el Parlamento y el poder ejecutivo, por la guerra de la Fronda de los orleanistas y los legitimistas, por las conspiraciones comunistas del sur de Francia y las supuestas *jacqueries*^[100] de los departamentos de Nièvre y de Cher, por los reclamos de los distintos candidatos a la presidencia, por las consignas chillonas de los periódicos, por las amenazas de los republicanos de defender armas en mano la Constitución y el sufragio universal, por los evangelios de los héroes emigrados *in partibus*, que anunciaban el fin del mundo para el segundo domingo de mayo de 1852, y comprenderemos que, en medio de esta confusión indecible y estrepitosa de fusión, revisión, prórroga de poderes, Constitución, conspiración, coalición, emigración,

usurpación y revolución, el burgués, jadeante, gritase como loco a su república parlamentaria: «¡*Antes un final terrible que un terror sin fin!*».

Bonaparte supo entender este grito. Su capacidad de comprensión se aguzó por la creciente violencia de sus acreedores, que veían en cada crepúsculo que los iba acercando al día del vencimiento, al segundo domingo de mayo de 1852, una protesta del movimiento de los astros contra sus letras de cambio terrenales. Se habían convertido en verdaderos astrólogos. La Asamblea Nacional había frustrado a Bonaparte toda esperanza en la prórroga constitucional de su poder y la candidatura del príncipe de Joinville no consentía más vacilaciones.

Si hubo alguna vez un acontecimiento que proyectase delante de sí una sombra mucho tiempo antes de ocurrir, fue el golpe de Estado de Bonaparte. Ya el 29 de enero de 1849, cuando apenas había pasado un mes desde su elección, hizo una proposición en este sentido a Changarnier. Su propio primer ministro, Odilon Barrot, había denunciado veladamente en el verano de 1849, y Thiers abiertamente en el invierno de 1850, la política del golpe de Estado. En mayo de 1851, Persigny había intentado otra vez más ganar a Changarnier para el golpe y *Le Messenger de l'Assemblée*^[101] había hecho públicas estas negociaciones. Los periódicos bonapartistas amenazaban con un golpe de Estado ante cada tormenta parlamentaria, y cuanto más se acercaba la crisis, más subían de tono. En las orgías que Bonaparte celebraba todas las noches con la *swell mob*^[102] de ambos sexos, en cuanto se acercaba la medianoche y las abundantes libaciones desataban las lenguas y calentaban la fantasía, se acordaba el golpe de Estado para la mañana siguiente. Se desenvainaban las espadas, tintineaban los vasos, los diputados salían volando por las ventanas y el manto imperial caía sobre los hombros de Bonaparte, hasta que la mañana siguiente ahuyentaba al fantasma, y el asombrado París se enteraba, por las vestales poco reservadas y los indiscretos paladines, del peligro de que había escapado una vez más. Durante los meses de septiembre y octubre se atropellaban los rumores sobre un *coup d'État*. La sombra cobraba al mismo tiempo color, como un daguerrotipo policromo. Si se ojean las series de septiembre y octubre en las selecciones de los órganos de la prensa diaria europea, se encontrarán textualmente noticias de este tipo: «París está lleno de rumores de un golpe de Estado. Se dice que la capital se llenará de tropas durante la noche y que a la mañana siguiente aparecerán decretos disolviendo la Asamblea Nacional, declarando el departamento de Sena en estado de sitio, restaurando el sufragio universal y apelando al pueblo. Se dice que Bonaparte busca ministros para poner en práctica estos decretos ilegales». Las correspondencias que dan estas noticias terminan siempre con la palabra fatal *aplazado*. El golpe de Estado fue siempre la idea fija de Bonaparte. Con esta idea en la cabeza volvió a pisar el territorio de Francia. Hasta tal punto estaba poseído por ella, que la delataba y se le iba de la lengua a cada paso. Y era tan débil que volvía a abandonarla también a cada paso. La sombra del golpe de Estado habíase hecho tan familiar a los parisinos como espectro que cuando por fin se les presentó en carne y

hueso no querían creer en él. No fue, pues, ni el recato discreto del jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre ni una sorpresa insospechada por la Asamblea Nacional lo que hizo que triunfase el golpe de Estado. Si triunfó, fue a pesar de la indiscreción de *aquel* y a ciencia y conciencia de *esta*, como resultado necesario e inevitable del proceso anterior.

El 10 de octubre, Bonaparte anunció a sus ministros su resolución de restaurar el sufragio universal; el 16 le presentaron la dimisión, y el 26 conoció París la formación del Gabinete Thorigny. El prefecto de policía Carlier fue sustituido al mismo tiempo por Maupas y el jefe de la primera división, Magnan, concentró en la capital los regimientos más seguros. El 4 de noviembre reanudó sus sesiones la Asamblea Nacional. Ya no tenía que hacer más que repetir en pocas y sucintas lecciones de repaso el curso que había acabado y probar que la habían enterrado sólo después de morir.

El primer puesto que había perdido en su lucha con el poder ejecutivo era el Gabinete. Y no tuvo más remedio que confesar solemnemente esta pérdida, aceptando como plenamente válido el simulacro de Gabinete Thorigny. La comisión permanente había recibido con risas al señor Giraud, cuando este se presentó en nombre de los nuevos ministros. ¡Flojo era el Gabinete para medidas tan fuertes como la restauración del sufragio universal! Pero se trataba precisamente de no sacar nada adelante *en* el Parlamento, sino de sacarlo todo *contra* el Parlamento.

El mismo día en que reanudó sus sesiones, la Asamblea Nacional recibió el mensaje en que Bonaparte exigía la restauración del sufragio universal y la derogación de la ley del 31 de mayo de 1850. Sus ministros presentaron el mismo día un decreto en este sentido. La Asamblea rechazó inmediatamente la proposición de urgencia de los ministros, y el 13 de noviembre la propuesta de ley, por 355 votos contra 348. De este modo, volvió a romper una vez más su mandato, volvió a confirmar una vez más que había dejado de ser la representación libremente elegida del pueblo, para convertirse en el Parlamento usurpador de una clase; confesó una vez más que había cortado por su propia mano los músculos que unían la cabeza parlamentaria con el cuerpo de la nación.

Si el poder ejecutivo, con su propuesta de restauración del sufragio universal, apelaba desde la Asamblea Nacional hasta el pueblo, el poder legislativo, con su proyecto de ley sobre los cuestores, apelaba desde el pueblo hasta el ejército. Esta ley de los cuestores había de fijar el derecho de la Asamblea Nacional a requerir directamente el auxilio de las tropas, a crear un ejército parlamentario. Al erigir así al ejército en árbitro entre ella y el pueblo, entre ella y Bonaparte, al reconocer al ejército como poder decisivo del Estado, tenía necesariamente que confirmar, de otra parte, que había abandonado ya desde hacía mucho tiempo su pretensión de mando sobre el ejército. Cuando, en vez de requerir inmediatamente a las tropas, debatía sobre su derecho a requerirlas, revelaba la duda en su propio poder. Al rechazar la ley de los cuestores, confesaba abiertamente su impotencia. Esta ley fue desechada con

una minoría de 108 votos; la Montaña decidió, por tanto, la votación. Se encontraba en la situación del asno de Buridán, no ciertamente entre dos montones de heno, sin saber cuál sería mejor, sino entre dos tandas de palos, sin saber cuál sería peor. De un lado, el miedo a Changarnier; de otro lado, el miedo a Bonaparte. Hay que reconocer que la situación no tenía nada de heroica.

El 18 de noviembre se propuso una enmienda a la ley sobre las elecciones municipales presentada por el Partido del Orden, en la que se disponía que los electores municipales no necesitarían tres años de domicilio sino uno solo, para poder votar. La enmienda se desechó por un solo voto, pero este voto resultó inmediatamente ser un error. Escindido en sus fracciones enemigas, el Partido del Orden había perdido desde hacía ya mucho tiempo su mayoría parlamentaria propia. Ahora ponía de manifiesto que en el Parlamento no existía ya mayoría alguna. La Asamblea Nacional era ya *incapaz para tomar acuerdos*. Sus elementos atómicos ya no se mantenían unidos por ninguna fuerza de cohesión; había gastado su último hálito de vida, estaba muerta.

Finalmente, algunos días antes de la catástrofe, la masa extraparlamentaria de la burguesía había de confirmar solemnemente una vez más su ruptura con la burguesía dentro del Parlamento. Thiers, que como héroe parlamentario estaba contagiado preferentemente de la enfermedad incurable del cretinismo parlamentario, había maquinado después de la muerte del Parlamento una nueva intriga parlamentaria con el Consejo de Estado, una ley de responsabilidad con la que se pretendía sujetar al presidente dentro de los límites de la Constitución. Así como el 15 de septiembre, en la fiesta en que se puso la primera piedra del nuevo mercado de París, Bonaparte había fascinado a las *dames des Halles*, a las pescaderas, como un segundo Masaniello^[103] (claro está que una de estas pescaderas valía en cuanto a fuerza efectiva por diecisiete burgraves), del mismo modo que, después de presentada la ley sobre los cuestores, entusiasmaba a los tenientes obsequiados en el Elíseo, ahora, el 25 de noviembre, arrebató a la burguesía industrial, congregada en el circo para recibir de sus manos las medallas de los premios por la Exposición Industrial de Londres. Reproduciré la parte significativa de su discurso, tomada del *Journal des Débats*.

Con éxitos tan inesperados, me creo autorizado a decir cuán grande sería la República Francesa si se le consintiese defender sus intereses reales y reformar sus instituciones, en vez de verse constantemente perturbada, de un lado, por los demagogos y, de otro lado, por las alucinaciones monárquicas. (*Grandes, atronadores y repetidos aplausos de todas partes del recinto*). Las alucinaciones monárquicas entorpecen todo progreso y todo desarrollo industrial serio. En lugar de progreso, no hay más que lucha. Vemos a hombres que antes eran el más celoso sostén de la autoridad y de las prerrogativas reales y que hoy son partidarios de una convención solamente

para quebrantar la autoridad nacida del sufragio universal. (*Grandes y repetidos aplausos*). Vemos a hombres que han sufrido más que nadie la revolución y la han deplorado más que nadie, y que provocan una nueva, sin más objeto que encadenar la voluntad de la nación [...] Yo os prometo tranquilidad para el porvenir, etc., etc. («Bravo», «bravo», *atronadores «Bravo»*).

Así aplaude la burguesía industrial con su aclamación más servil el golpe de Estado del 2 de diciembre, la aniquilación del Parlamento, el ocaso de su propia dominación, la dictadura de Bonaparte. La tempestad de aplausos del 25 de noviembre tuvo su respuesta en la tempestad de cañonazos del 4 de diciembre, y la mayoría de las bombas fueron a estallar en la casa del señor Sallandrouze, en cuya garganta había estallado la mayoría de los vótores.

Cuando Cromwell disolvió el Parlamento Largo^[104], se dirigió solo al centro del salón de sesiones, sacó el reloj para que aquel no viviese ni un solo minuto más del plazo que le había señalado y fue arrojando del salón a los diputados uno por uno con insultos alegres y humoristas. El 18 Brumario, Napoleón, con menos talla que su modelo, se trasladó, a pesar de todo, al cuerpo legislativo y le leyó, aunque con voz entrecortada, su sentencia de muerte. El segundo Bonaparte, que por lo demás se hallaba en posesión de un poder ejecutivo muy distinto del de Cromwell o Napoleón, no fue a buscar su modelo en los anales de la historia universal, sino en los anales de la Sociedad del 10 de Diciembre, en los anales de la jurisprudencia criminal. Roba al Banco de Francia 25 millones de francos, compra al general Magnan por un millón y a los soldados por 15 francos cada uno y por aguardiente, se reúne a escondidas por la noche con sus cómplices, como un ladrón, manda asaltar las casas de los parlamentarios más peligrosos, sacándolos de sus camas y llevándose a Cavaignac, Lamoricière, Le Flô, Changarnier, Charras, Thiers, Baze y otros, manda ocupar las plazas principales de París y el edificio del Parlamento con tropas y pegar, al amanecer, en todos los muros, carteles estridentes proclamando la disolución de la Asamblea Nacional y del Consejo de Estado, la restauración del sufragio universal y la declaración del departamento de Sena en estado de sitio. Y poco después, inserta en el *Moniteur* un documento falso, según el cual influyentes hombres parlamentarios se han agrupado en torno a él en un Consejo de Estado.

Los restos del Parlamento, formados principalmente por legitimistas y orleanistas, se reúnen en el edificio de la alcaldía del décimo *arrondissement* y acuerdan entre gritos de «¡Viva la república!» la destitución de Bonaparte, arengan en vano a la boquiabierta masa congregada delante del edificio y, por último, custodiados por tiradores africanos, son arrastrados primero al cuartel d'Orsay y luego empaquetados en coches celulares y transportados a las cárceles de Mazas, Ham y Vincennes. Así terminaron el Partido del Orden, la Asamblea Legislativa y la Revolución de Febrero.

He aquí en breves rasgos, antes de pasar rápidamente a las conclusiones, el

esquema de su historia:

Primer período. Del 24 de febrero al 4 de mayo de 1848. Período de Febrero. Prólogo. Farsa de confraternización general.

Segundo período. Período de constitución de la república y de la Asamblea Nacional Constituyente.

- Del 4 de mayo al 25 de junio de 1848. Lucha de todas las clases contra el proletariado. Derrota del proletariado en las jornadas de junio.
- Del 25 de junio al 10 de diciembre de 1848. Dictadura de los republicanos burgueses puros. Se redacta el proyecto de Constitución. Declaración del estado de sitio en París. El 10 de diciembre se elimina la dictadura burguesa con la elección de Bonaparte para presidente.
- Del 20 de diciembre de 1848 al 28 de mayo de 1849. Lucha de la Constituyente contra Bonaparte y el Partido del Orden coligado con él. Caída de la Constituyente. Derrota de la burguesía republicana.

Tercer período. Período de la república constitucional y de la Asamblea Nacional Legislativa.

- Del 28 de mayo al 13 de junio de 1849. Lucha de los pequeños burgueses contra la burguesía y contra Bonaparte. Derrota de la democracia pequeñoburguesa.
- Del 13 de junio de 1849 al 31 de mayo de 1850. Dictadura parlamentaria del Partido del Orden. Corona su dominación con la abolición del sufragio universal, pero pierde el Gabinete parlamentario.
- Del 31 de mayo de 1850 al 2 de diciembre de 1851. Lucha entre la burguesía parlamentaria y Bonaparte.
- Del 31 de mayo de 1850 al 12 de enero de 1851. El Parlamento pierde el alto mando sobre el ejército.
- Del 12 de enero al 11 de abril de 1851. El Parlamento sucumbe en sus tentativas por volver a adueñarse del poder administrativo. El Partido del Orden pierde su mayoría parlamentaria propia. Coalición del Partido del Orden con los republicanos y la Montaña.
- Del 11 de abril al 9 de octubre de 1851. Intentos de revisión, de fusión, de prórroga de poderes. El Partido del Orden se descompone en los elementos que lo integran. Definitiva ruptura del Parlamento burgués y de la prensa burguesa con la masa de la burguesía.
- Del 9 de octubre al 2 de diciembre de 1851. Ruptura franca entre el Parlamento y el poder ejecutivo. El Parlamento consume su defunción y sucumbe, abandonado por su propia clase, por el ejército y por las demás

clases. Hundimiento del régimen parlamentario y de la dominación burguesa. Triunfo de Bonaparte. Parodia de restauración imperial.

VII

La *república social* apareció como frase, como profecía, en el umbral de la Revolución de Febrero. En las jornadas de junio de 1848, fue ahogada en sangre del *proletariado de París*, pero aparece en los restantes actos del drama como espectro. Se anuncia la *república democrática*. Se esfuma el 13 de junio de 1849, con sus *pequeños burgueses* dados a la fuga, pero en su huida arroja tras sí reclamos doblemente jactanciosos. La *república parlamentaria* con la burguesía se adueña de toda la escena, apura su vida en toda la plenitud, pero el 2 de diciembre de 1851 la entierra bajo el grito de angustia de los realistas coligados: «¡Viva la república!».

La burguesía francesa, que se rebelaba contra la dominación del proletariado trabajador, encumbró en el poder al lumpemproletariado, con el jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre a la cabeza. La burguesía mantenía a Francia bajo el miedo constante a los futuros espantos de la anarquía roja; Bonaparte descontó este porvenir cuando el 4 de diciembre hizo que el ejército del orden, animado por el aguardiente, disparase contra los distinguidos burgueses del Boulevard Montmartre y del Boulevard des Italiens, que estaban asomados a las ventanas. La burguesía hizo las apoteosis del sable, y el sable manda sobre ella. Aniquiló la prensa revolucionaria, y ve aniquilada su propia prensa. Sometió las asambleas populares a la vigilancia de la policía; sus salones se hallan bajo la vigilancia de la policía. Disolvió la Guardia Nacional democrática y su propia Guardia Nacional ha sido disuelta. Decretó el estado de sitio, y el estado de sitio ha sido decretado contra ella. Suplantó los jurados por comisiones militares, y las comisiones militares ocupan el puesto de sus jurados. Sometió la enseñanza del pueblo a los curas, y los curas la someten a ella a su propia enseñanza. Deportó a detenidos sin juicio, y ella es deportada sin juicio. Sofocó todo movimiento de la sociedad mediante el poder del Estado, y el poder del Estado sofoca todos los movimientos de su sociedad. Se rebeló, llevada del entusiasmo por su bolsa, contra sus propios políticos y literatos; sus políticos y literatos fueron quitados de en medio, pero su bolsa se ve saqueada después de amordazarse su boca y romperse su pluma. La burguesía gritaba incansablemente a la revolución como San Arsenio a los cristianos: *Fuge, tace, quiesce!* ¡Huye, calla, tranquilízate! Y ahora es Bonaparte el que grita a la burguesía: *Fuge, tace, quiesce!* ¡Huye, calla, tranquilízate!

La burguesía francesa había resuelto desde hacía mucho tiempo el dilema de Napoleón: *Dans cinquante ans, l'Europe sera républicaine ou cosaque*^[105]... Lo

había resuelto en la *république cosaque*^[106]. Ninguna Circe ha desfigurado con su encanto maligno la obra de arte de la república burguesa, convirtiéndola en un monstruo. Esa república sólo perdió su apariencia de respetabilidad. La Francia actual^[107] se contenía ya íntegra en la república parlamentaria. Sólo hacía falta el araño de una bayoneta para que la vejiga estallase y el monstruo saltase a la vista.

¿Por qué el proletariado de París no se levantó después del 2 de diciembre?

La caída de la burguesía sólo estaba decretada; el decreto no se había ejecutado todavía. Cualquier alzamiento serio del proletariado habría dado a aquella nuevos bríos, la habría reconciliado con el ejército y habría asegurado a los obreros una segunda derrota de junio.

El 4 de diciembre, el proletariado fue espoleado a la lucha por burgueses y tenderos. En la noche de este día prometieron comparecer en el lugar de la lucha varias legiones de la Guardia Nacional, armadas y uniformadas. En efecto, burgueses y tenderos habían descubierto que, en uno de sus decretos del 2 de diciembre, Bonaparte abolía el voto secreto y les ordenaba inscribir en los registros oficiales, detrás de sus nombres, un sí o un no. La resistencia del 4 de diciembre amedrentó a Bonaparte. Durante la noche mandó pegar en todas las esquinas de París carteles que anunciaban la restauración del voto secreto. Burgueses y tenderos creyeron haber alcanzado su finalidad. Todos los que no se presentaron a la mañana siguiente eran tenderos y burgueses.

Un golpe de mano de Bonaparte, dado durante la noche del 1.º al 2 de diciembre, había privado al proletariado de París de sus guías, de los jefes de las barricadas. ¡Un ejército sin oficiales, al que los recuerdos de junio de 1848 y de 1849 y de mayo de 1850 inspiraban la aversión a luchar bajo la bandera de los *montagnards*, confió a su vanguardia, a las sociedades secretas, la salvación del honor insurreccional de París, que la burguesía entregó tan mansamente a la soldadesca, que Bonaparte pudo más tarde desarmar a la Guardia Nacional con el pretexto burlón de que temía que sus armas fuesen empleadas abusivamente contra ella misma por los anarquistas!

«*C'est le triomphe complet et définitif du socialisme!*»^[108]. Así caracterizó Guizot el 2 de diciembre. Pero si la caída de la república parlamentaria encierra ya en germen el triunfo de la revolución proletaria, su resultado inmediato, tangible, era la *victoria de Bonaparte sobre el Parlamento, del poder ejecutivo sobre el poder legislativo, de la fuerza sin frases sobre la fuerza de las frases*. En el Parlamento, la nación elevaba su voluntad general a ley, es decir, elevaba la ley de la clase dominante a su voluntad general. Ante el poder ejecutivo, abdica de toda voluntad propia y se somete a los dictados de un poder extraño, de la autoridad. El poder ejecutivo, por oposición al legislativo, expresa la heteronomía de la nación por oposición a su autonomía. Por tanto, Francia sólo parece escapar al despotismo de una clase para reincidir bajo el despotismo de un individuo, y concretamente bajo la autoridad de un individuo sin autoridad. Y la lucha parece haber terminado en que todas las clases se postraron de hinojos, con igual impotencia y con igual mutismo,

ante la culata del fusil.

Pero la revolución es radical. Está pasando todavía por el purgatorio. Cumple su tarea con método. Hasta el 2 de diciembre de 1851 había terminado la mitad de su labor preparatoria; ahora, termina la otra mitad. Lleva primero a la perfección el poder parlamentario, para poder derrocarlo. Ahora, conseguido ya esto, lleva a perfección *el poder ejecutivo*, lo reduce a su más pura expresión, lo aísla, se enfrenta con él, como único blanco contra el que debe concentrar todas sus fuerzas de destrucción. Y cuando la revolución haya llevado a cabo esta segunda parte de su labor preliminar, Europa se levantará, y gritará jubilosa: ¡Muy bien, viejo topo! ¡Qué rápido escarbas^[109]!

Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le taponan todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar. Los privilegios señoriales de los terratenientes y de las ciudades se convirtieron en otros tantos atributos del poder del Estado, los dignatarios feudales en funcionarios retribuidos y el variopinto muestrario de las soberanías medievales en pugna en el plan reglamentado de un poder estatal cuya labor está dividida y centralizada como en una fábrica. La *primera* Revolución francesa, con su misión de romper todos los poderes particulares locales, territoriales municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había iniciado: la centralización; pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del gobierno. Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. La monarquía legítima y la Monarquía de Julio no añadieron nada más que una mayor división del trabajo, que crecía a medida que la división del trabajo dentro de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de intereses, y por tanto nuevo material para la administración del Estado. Cada interés *común* (*gemeinsame*) se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a esta como interés superior, *general* (*allgemeines*), se sustraía a la propia iniciativa de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del gobierno, desde el puente, la escuela y los bienes comunales de un municipio rural cualquiera, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y las universidades de Francia. Por último, la república parlamentaria, en su lucha contra la revolución, se vio obligada a fortalecer, junto con las medidas represivas, los medios y la centralización del poder del gobierno. *Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destruirla.* Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor.

Pero bajo la monarquía absoluta, durante la primera revolución, bajo Napoleón, la

burocracia no era más que el medio para preparar la dominación de clase de la burguesía. Bajo la Restauración, bajo Luis Felipe, bajo la república parlamentaria, era el instrumento de la clase dominante, por mucho que ella aspirase también a su propio poder absoluto.

Es bajo el segundo Bonaparte cuando el Estado parece haber adquirido una completa autonomía. La máquina del Estado se ha consolidado ya de tal modo frente a la sociedad burguesa, que basta con que se halle a su frente el jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre, un caballero de industria venido de fuera y llevado en andas por una soldadesca embriagada, a la que compró con aguardiente y salchichón y a la que tiene que arrojar constantemente salchichón. De aquí la pusilánime desesperación, el sentimiento de la más inmensa humillación y degradación que oprime el pecho de Francia y contiene su aliento. Francia se siente como deshonorada.

Y sin embargo, el poder del Estado no flota en el aire. Bonaparte representa a una clase, que es, además, la clase más numerosa de la sociedad francesa: *los campesinos parcelarios*.

Así como los Borbones eran la dinastía de los grandes terratenientes y los Orleáns la dinastía del dinero, los Bonaparte son la dinastía de los campesinos, es decir, de la masa del pueblo francés. El elegido de los campesinos no es el Bonaparte que se sometía al Parlamento burgués, sino el Bonaparte que lo dispersó. Durante tres años consiguieron las ciudades falsificar el sentido de la elección del 10 de diciembre y estafar a los campesinos la restauración del imperio. La elección del 10 de diciembre de 1848 no se consumó bajo el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851.

Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos. Este aislamiento es fomentado por los malos medios de comunicación de Francia y por la pobreza de los campesinos. Su campo de producción, la parcela, no admite en su cultivo división alguna del trabajo ni aplicación ninguna de la ciencia; no admite, por tanto, multiplicidad de desarrollo, ni diversidad de talentos, ni riqueza de relaciones sociales. Cada familia campesina se basta, sobre poco más o menos, a sí misma, produce directamente ella misma la mayor parte de lo que consume y obtiene así sus materiales de existencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad. La parcela, el campesino y su familia; y al lado, otra parcela, otro campesino y otra familia. Unas cuantas unidades de estas forman una aldea, y unas cuantas aldeas, un departamento. Así se forma la gran masa de la nación francesa, por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas. En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a estas de un modo hostil, aquellas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de

sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un Parlamento o por medio de una Convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol. Por consiguiente, la influencia política de los campesinos parcelarios encuentra su última expresión en el hecho de que el poder ejecutivo somete bajo su mando a la sociedad.

La tradición histórica hizo nacer en el campesino francés la fe milagrosa de que un hombre llamado Napoleón le devolvería todo el esplendor. Y se encuentra un individuo que se hace pasar por tal hombre, por ostentar el nombre de Napoleón gracias a que el *Code Napoléon* ordena: «*La recherche de la paternité est interdite*»^[110]. Tras veinte años de vagabundeo y una serie de grotescas aventuras, se cumple la leyenda, y este hombre se convierte en emperador de los franceses. La idea fija del sobrino se realizó porque coincidía con la idea fija de la clase más numerosa de los franceses.

Pero —se me objetará— ¿y los levantamientos campesinos de media Francia, las batidas del ejercito contra los campesinos y los encarcelamientos y deportaciones en masa de campesinos?

Desde Luis XIV, Francia no ha asistido a ninguna persecución semejante de campesinos «por manejos demagógicos».

Pero entiéndase bien. La dinastía de Bonaparte no representa al campesino revolucionario, sino al campesino conservador; no representa al campesino que pugna por salir de su condición social de vida, la parcela, sino al que, por el contrario, quiere consolidarla; no a la población campesina, que, con su propia energía y unida a las ciudades, quiere derribar el viejo orden, sino a la que, por el contrario, sombríamente retraída en este viejo orden, quiere verse salvada y preferida, en unión de su parcela, por el espectro del imperio. No representa la ilustración, sino la superstición del campesino; no su juicio, sino su prejuicio; no su porvenir, sino su pasado; no sus Cévennes^[111] modernas, sino su moderna Vendée^[112].

Los tres años de dura dominación de la república parlamentaria habían curado a una parte de los campesinos franceses de la ilusión napoleónica y los habían revolucionado, aunque sólo fuese superficialmente; pero la burguesía los empujaba violentamente hacia atrás cuantas veces se ponían en movimiento. Bajo la república parlamentaria, la conciencia moderna de los campesinos franceses pugnó con la conciencia tradicional. El proceso se desarrolló en forma de lucha incesante entre los maestros de escuela y los curas. La burguesía abatió a los maestros. Por vez primera los campesinos hicieron esfuerzos para adoptar una actitud independiente frente a la actividad del gobierno. Esto se manifestó en el conflicto constante de los alcaldes con

los prefectos. La burguesía destituyó a los alcaldes. Finalmente, los campesinos de diversas localidades se levantaron durante el período de la república parlamentaria contra su propio engendro, el ejército. La burguesía los castigó con estados de sitio y ejecuciones. Y esta misma burguesía clama ahora acerca de la estupidez de las masas, de la *vile multitude*^[113] que la ha traicionado frente a Bonaparte. Fue ella misma la que consolidó con sus violencias las simpatías de la clase campesina por el Imperio, la que ha mantenido celosamente el estado de cosas que forman la cuna de esta religión campesina. Claro está que la burguesía tiene necesariamente que temer la estupidez de las masas, mientras siguen siendo conservadoras, y su conciencia en cuanto se hacen revolucionarias.

En los levantamientos producidos después del *coup d'État*, una parte de los campesinos franceses protestó con las armas en la mano contra su propio voto del 10 de diciembre de 1848. La experiencia adquirida desde 1848 les había abierto los ojos. Pero habían entregado su alma a las fuerzas infernales de la historia, y esta los agarraba por la palabra, y la mayoría estaba aún tan llena de prejuicios que precisamente en los departamentos más rojos la población campesina votó públicamente por Bonaparte. Según ellos, la Asamblea Nacional le había impedido caminar. Ahora no había hecho más que romper las ligaduras que las ciudades habían puesto a la voluntad del campo. En algunos sitios, abrigaban incluso la idea grotesca de colocar, junto a un Napoleón, una convención.

Después de que la primera revolución había convertido a los campesinos semisiervos en propietarios libres de su tierra, Napoleón consolidó y reglamentó las condiciones bajo las cuales podrían explotar, sin que nadie los molestase, el suelo de Francia que se les acababa de asignar, satisfaciendo su afán juvenil de propiedad. Pero lo que hoy lleva a la ruina al campesino francés es su misma parcela, la división del suelo, la forma de propiedad consolidada en Francia por Napoleón. Fueron precisamente las condiciones materiales las que convirtieron al campesino feudal francés en campesino parcelario y a Napoleón en emperador. Han bastado dos generaciones para engendrar este resultado inevitable: empeoramiento progresivo de la agricultura y endeudamiento progresivo del agricultor. La forma «napoleónica» de propiedad, que a comienzos del siglo XIX era la condición para la liberación y el enriquecimiento de la población campesina francesa, se ha desarrollado en el transcurso de este siglo como la ley de su esclavitud y de su pauperismo. Y es precisamente esta ley la primera de las *idées napoléoniennes*^[114] que viene a afirmar el segundo Bonaparte. Si comparte todavía con los campesinos la ilusión de buscar la causa de su ruina, no en su misma propiedad parcelaria sino fuera de ella, en la influencia de circunstancias secundarias, sus experimentos se estrellarán como pompas de jabón contra las relaciones de producción.

El desarrollo económico de la propiedad parcelaria ha invertido de raíz la relación de los campesinos con las demás clases de la sociedad. Bajo Napoleón, la parcelación del suelo en el campo complementaba la libre concurrencia y la gran industria

incipiente de las ciudades. La clase campesina era la protesta omnipresente contra la aristocracia terrateniente que se acababa de derribar. Las raíces que la propiedad parcelaria echó en el suelo francés quitaron al feudalismo toda sustancia nutritiva. Sus cotas formaban el baluarte natural de la burguesía contra todo golpe de mano de sus antiguos señores. Pero en el transcurso del siglo XIX pasó a ocupar el puesto de los señores feudales el usurero de la ciudad, las cargas feudales del suelo fueron sustituidas por la hipoteca y la aristocrática propiedad territorial fue suplantada por el capital burgués. La parcela del campesino sólo es ya el pretexto que permite al capitalista sacar de la tierra ganancia, intereses y renta, dejando al agricultor que se las arregle para sacar como pueda su salario. Las deudas hipotecarias que pesan sobre el suelo francés imponen a los campesinos de Francia un interés tan grande como los intereses anuales de toda la deuda nacional británica. La propiedad parcelaria, en esta esclavitud bajo el capital a que conduce inevitablemente su desarrollo, ha convertido a la masa de la nación francesa en trogloditas. Dieciséis millones de campesinos (incluidos las mujeres y los niños) viven en chozas, una gran parte de las cuales sólo tiene una abertura, otra parte, dos solamente, y las privilegiadas, tres. Las ventanas son para una casa lo que los cinco sentidos para la cabeza. El orden burgués, que a comienzos del siglo puso al Estado de centinela de la parcela recién creada y la abonó con laureles, se ha convertido en un vampiro que le chupa la sangre y la médula y la arroja a la caldera de alquimista del capital. El *Code Napoléon* no es ya más que el código de los embargos, de las subastas y de las adjudicaciones forzosas. A los cuatro millones (incluidos niños, etc.) de *paupers* [indigentes] oficiales, vagabundos, delincuentes y prostitutas, que cuenta Francia, hay que añadir cinco millones, cuya existencia flota al borde del abismo y que o bien viven en el mismo campo o desertan constantemente, con sus harapos y sus hijos, del campo a las ciudades y de las ciudades al campo. Por tanto, los intereses de los campesinos no se hallan ya, como bajo Napoleón, en consonancia, sino en contraposición con los intereses de la burguesía, con el capital. Por eso los campesinos encuentran su aliado y jefe natural en el *proletariado urbano*, que tiene por misión derrocar el orden burgués. Pero el *gobierno fuerte y absoluto* —que es la segunda *idée napoléonienne* que viene a poner en práctica el segundo Napoleón— está llamado a defender por la violencia este orden «material». Y este *ordre matériel*^[115] es también el tópico en todas las proclamas de Bonaparte contra los campesinos rebeldes.

A la par de la hipoteca, que el capital le impone, pesan sobre la parcela *los impuestos*. Los impuestos son la fuente de vida de la burocracia, del ejército, de los curas y de la corte; en una palabra, de todo el aparato del poder ejecutivo. Un gobierno fuerte e impuestos elevados son cosas idénticas. La propiedad parcelaria se presta por naturaleza para servir de base a una burocracia omnipotente e innumerable. Crea un nivel igual de relaciones y de personas en toda la faz del país. Ofrece también, por tanto, la posibilidad de influir por igual sobre todos los puntos de esta masa igual desde un centro supremo. Destruye los grados intermedios aristocráticos

entre la masa del pueblo y el poder del Estado. Provoca, por tanto, desde todos lados, la injerencia directa de este poder estatal y la interposición de sus órganos inmediatos. Y finalmente, crea una superpoblación desempleada que no encuentra cabida ni en el campo ni en las ciudades y que, por tanto, echa mano de los cargos públicos como de una respetable limosna, provocando la creación de cargos del Estado. Con los nuevos mercados que abrió a punta de bayoneta, con el saqueo del continente, Napoleón devolvió los impuestos forzosos con sus intereses. Estos impuestos eran entonces un acicate para la industria del campesino, mientras que ahora privan a su industria de sus últimos recursos y acaban de exponerlo indefenso al pauperismo. Y de todas las *idées napoléoniennes*, la de una enorme burocracia, bien galoneada y bien cebada, es la que más agrada al segundo Bonaparte. ¿Y cómo no habla de agradarle, si se ve obligado a crear, junto a las clases reales de la sociedad, una casta artificial, para la que el mantenimiento de su régimen es un problema de cuchillo y tenedor? Por eso, una de sus primeras operaciones financieras consistió en elevar nuevamente los sueldos de los funcionarios a su altura antigua y en crear nuevas sinecuras.

Otra *idée napoléonienne* es la dominación de *los curas* como medio de gobierno. Pero si la parcela recién creada, en su armonía con la sociedad, en su dependencia de las fuerzas de la naturaleza y en su sumisión a la autoridad que la protegía desde lo alto, era, naturalmente, religiosa, esta parcela, comida de deudas, divorciada de la sociedad y de la autoridad y forzada a salirse de sus propios horizontes limitados, se hace, naturalmente, irreligiosa. El cielo era una añadidura muy hermosa al pequeño pedazo de tierra acabado de adquirir, tanto más cuanto que de él vienen el sol y la lluvia; pero se convierte en un insulto tan pronto como se le quiere imponer a cambio de la parcela. En este caso, el cura ya sólo aparece como el ungido sabueso de la policía terrenal: otra *idée napoléonienne*. La próxima vez, la expedición contra Roma se llevará a cabo en la misma Francia, pero en sentido inverso al del señor Montalembert.

Finalmente, el punto culminante de las *idées napoléoniennes* es la preponderancia del *ejército*. El ejército era el *point d'honneur*^[116] de los campesinos parcelarios, eran ellos mismos convertidos en héroes, defendiendo su nueva propiedad contra el enemigo de fuera, glorificando su nacionalidad recién conquistada, saqueando y revolucionando el mundo. El uniforme era su ropa de gala; la guerra, su poesía; la parcela, prolongada y redondeada en la fantasía, la patria, y el patriotismo, la forma ideal del sentido de propiedad. Pero los enemigos contra quienes ahora tiene que defender su propiedad el campesino francés no son los cosacos, son los alguaciles y los agentes ejecutivos del fisco. La parcela no está ya enclavada en lo que llaman patria, sino en el registro hipotecario. El mismo ejército ya no es la flor de la juventud campesina, sino la flor del pantano del lumpemproletariado campesino. Está formado en su mayoría por *remplaçants*^[117], por sustitutos, del mismo modo que el segundo Bonaparte no es más que el *remplaçant*, el sustituto de Napoleón. Sus hazañas

heroicas consisten ahora en las cacerías y batidas contra los campesinos, en el servicio de gendarmería, y si las contradicciones internas de su sistema lanzan al jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre del otro lado de la frontera francesa, tras algunas hazañas de bandidaje el ejército no cosechará precisamente laureles sino palos.

Como vemos, *todas las «idées napoléoniennes» son las ideas de la parcela incipiente, juvenil*, pero constituyen un contrasentido para la parcela caduca. No son más que las alucinaciones de su agonía, palabras convertidas en frases, espíritus convertidos en fantasmas. Pero la parodia del Imperio era necesaria para liberar a la masa de la nación francesa del peso de la tradición y hacer que se destacase nítidamente la contraposición entre el Estado y la sociedad. Conforme avanza la ruina de la propiedad parcelaria, se derrumba el edificio del Estado construido sobre ella. La centralización del Estado, que la sociedad moderna necesita, sólo se levanta sobre las ruinas de la máquina burocrático-militar de gobierno, forjada por oposición al feudalismo.

Las condiciones de los campesinos franceses nos descubren el misterio de *las elecciones generales del 20 y el 21 de diciembre*, que llevaron al segundo Bonaparte al Sinaí pero no para recibir leyes, sino para darlas.

Manifiestamente, la burguesía no tenía ahora más opción que elegir a Bonaparte. Cuando, en el Concilio de Constanza^[118], los puritanos se quejaban de la vida licenciosa de los papas y gemían acerca de la necesidad de reformar las costumbres, el cardenal Pierre d'Ailly dijo, con voz tonante: «¡Cuando sólo el demonio en persona puede salvar a la Iglesia católica, vosotros pedís ángeles!». La burguesía francesa exclamó también, después del *coup d'État*: ¡Sólo el jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre puede ya salvar a la sociedad burguesa! ¡Sólo el robo puede salvar a la propiedad, el perjurio a la religión, el bastardismo a la familia y el desorden al orden!

Bonaparte, como poder ejecutivo convertido en fuerza independiente, se cree llamado a garantizar el «orden burgués». Como la fuerza de este orden burgués está en la clase media, se cree representante de la clase media y promulga decretos en este sentido. Sin embargo, si es algo, es gracias a haber roto y romper de nuevo diariamente la fuerza política de esta clase media. Se afirma, por tanto, como adversario de la fuerza política y literaria de la clase media. Pero, al proteger su fuerza material, engendra de nuevo su fuerza política. Se trata, por tanto, de mantener viva la causa, pero de suprimir el efecto allí donde este se manifieste. No obstante, esto no es posible sin una pequeña confusión de causa y efecto, pues al influir el uno sobre la otra, y viceversa, ambos pierden sus características distintivas. Nuevos decretos que borran la línea divisoria. Bonaparte se reconoce al mismo tiempo, frente a la burguesía, como representante de los campesinos y del pueblo en general, llamado a hacer felices dentro de la sociedad burguesa a las clases inferiores del pueblo. Nuevos decretos, que estafan de antemano a los «verdaderos socialistas^[119]» su sabiduría de gobernantes. Pero Bonaparte se sabe ante todo jefe de la Sociedad del

10 de Diciembre, representante del lumpemproletariado, al que pertenece él mismo, su *entourage*^[120], su gobierno y su ejército, y al que ante todo le interesa beneficiarse a sí mismo y sacar premios de lotería californiana del tesoro público. Y se confirma como jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre con decretos, sin decretos y a pesar de los decretos.

Esta misión contradictoria del hombre explica las contradicciones propias de su gobierno, el confuso tantear aquí y allá, que procura tan pronto atraerse como humillar, unas veces a esta y otras veces a aquella clase, poniéndolas a todas por igual en contra suya, y cuya inseguridad práctica forma un contraste altamente cómico con el estilo imperioso y categórico de sus actos de gobierno, estilo imitado sumisamente del tío.

La industria y el comercio, es decir, los negocios de la clase media, deben florecer como invernadero bajo el gobierno fuerte. Se otorga un sinnúmero de concesiones ferroviarias. Pero el lumpemproletariado bonapartista tiene que enriquecerse. Manejos especulativos con las concesiones ferroviarias en la Bolsa por gentes iniciadas de antemano. Pero no se presenta ningún capital para los ferrocarriles. Se obliga al banco a adelantar dinero a cuenta de las acciones ferroviarias. Pero, al mismo tiempo, hay que explotar personalmente al banco, y, por tanto, halagarlo. Se exime al banco del deber de publicar semanalmente sus informes. Contrato leonino del banco con el gobierno. Hay que dar trabajo al pueblo. Se ordenan obras públicas. Pero las obras públicas aumentan las cargas tributarias del pueblo. Por tanto, rebaja de los impuestos mediante un ataque contra los rentistas, convirtiendo las rentas al 5 por 100 en rentas al 4 ½ por 100. Pero hay que dar un poco de miel a la burguesía. Por tanto, se duplica el impuesto sobre el vino para el pueblo, que lo bebe *en détail*^[121], y se rebaja a la mitad para la clase media, que lo bebe *en gros*^[122]. Se disuelven las asociaciones obreras existentes, pero se prometen milagros de asociación para el porvenir. Hay que ayudar a los campesinos: bancos hipotecarios, que aceleran su endeudamiento y la concentración de la propiedad. Pero a estos bancos hay que utilizarlos para sacar dinero de los que se preste a esta condición, que no figura en el decreto, y el banco hipotecario se queda reducido a mero decreto, etc., etc.

Bonaparte quisiera aparecer como el bienhechor patriarcal de todas las clases. Pero no puede dar nada a una sin quitárselo a la otra. Y así como en los tiempos de la Fronda se decía del duque de Guisa que era el hombre más *obligeant*^[123] de Francia, porque había convertido todas sus fincas en obligaciones de sus partidarios, contra él mismo, Bonaparte quisiera ser también el hombre más *obligeant* de Francia y convertir toda la propiedad y todo el trabajo de Francia en una obligación personal contra él mismo. Quisiera robar a Francia entera para regalársela a Francia, o mejor dicho, para comprar de nuevo a Francia con dinero francés, pues como jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre tiene necesariamente que comprar lo que quiere que le pertenezca. Y en institución del soborno se convierten todas las instituciones del

Estado: el Senado, el Consejo de Estado, el Cuerpo Legislativo, la Legión de Honor, la medalla del soldado, los lavaderos, los edificios públicos, los ferrocarriles, el Estado Mayor de la Guardia Nacional sin soldados rasos, los bienes confiscados de la casa de Orleáns. En medio de soborno se convierten todos los puestos del ejército y de la máquina de gobierno. Pero lo más importante en este proceso es que se toma a Francia para entregársela a ella misma, son los tantos por ciento que durante la operación de cambio se embolsan el jefe y los individuos de la Sociedad del 10 de Diciembre. El chiste con el que la condesa L., la amante del señor de Morny, caracterizaba la confiscación de los bienes orleanistas: «*C'est le premier vol de l'aigle*» [«Es el primer vuelo (robo) del águila»],^[124] puede aplicarse a todos los vuelos de esta águila, que más que águila es cuervo. Tanto él como sus adeptos se gritan diariamente, como aquel cartujo italiano al avaro, que contaba jactanciosamente los bienes que habría de disfrutar durante largos años: «*Tu fai conto sopra i beni, bisogna prima far il conto sopra gli anni*»^[125]. Para no equivocarse en los años, echan las cuentas por minutos. En la corte, en los ministerios, en la cumbre de la administración y del ejército, se amontona un tropel de bribones, del mejor de los cuales puede decirse que no se sabe de dónde viene, una *bohème* estrepitosa, sospechosa y ávida de saqueo, que se arrastra en sus casacas galoneadas con la misma grotesca dignidad que los grandes dignatarios de Soulouque. Si queremos representarnos plásticamente esta capa superior de la Sociedad del 10 de Diciembre, nos basta con saber que *Véron-Crevel* [filisteo descrito por Balzac] es su predicador de moral y *Granier de Cassagnac* su pensador. Cuando Guizot, durante su Gabinete, utilizaba a este Granier en un periodicucho contra la oposición dinástica, solía ensalzarlo con esta frase: «*C'est le roi des drôles*», «es el rey de los bufones». Sería injusto recordar a propósito de la corte y de la tribu de Luis Bonaparte a la Regencia^[126] o a Luis XV. Pues «Francia ha pasado ya muchas veces por un gobierno de favoritas, pero nunca todavía por un gobierno de chulos»^[127].

Acosado por las exigencias contradictorias de su situación y al mismo tiempo obligado como un prestidigitador a atraer hacia sí, mediante sorpresas constantes, las miradas del público, como hacia el sustituto de Napoleón, y por tanto a ejecutar todos los días un golpe de Estado en miniatura, Bonaparte lleva el caos a toda la economía burguesa, atenta contra todo lo que a la revolución de 1848 había parecido intangible, hace a unos pacientes para la revolución y a otros ansiosos de ella, y engendra una verdadera anarquía en nombre del orden, despojando al mismo tiempo a toda la máquina del Estado del halo de santidad, profanándola, haciéndola a la par asquerosa y ridícula. Copia en París, bajo la forma de culto del manto imperial de Napoleón, el culto a la sagrada túnica de Tréveris^[128]. Pero si por último el manto imperial cae sobre los hombros de Luis Bonaparte, la estatua de bronce de Napoleón se vendrá a tierra desde lo alto de la Columna de Vendôme.

[Escrito por Marx en diciembre de 1851-marzo de 1852. La primera edición apareció

en el primer número de la revista *Die Revolution* en 1852, en Nueva York. La traducción se hizo según el texto de la segunda edición, preparada por el propio Marx: *Der Achtzehnte Brumaire des Louis-Bonaparte*, Hamburgo, Meissner, 1869.]

Contribución a la crítica de la economía política

Prólogo

Mis estudios profesionales eran los de jurisprudencia, de la que, sin embargo, sólo me preocupé como disciplina secundaria, junto a la filosofía y la historia. En 1842-1843, siendo redactor de *Gaceta Renana*^[1] me vi por primera vez en el trance difícil de tener que opinar sobre los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad de la tierra, la polémica oficial mantenida entre el señor von Schaper, por entonces gobernador de la provincia renana, y *Gaceta Renana* acerca de la situación de los campesinos de Mosela y, finalmente, los debates sobre el librecambio y el proteccionismo, fue lo que me movió a ocuparme por primera vez de cuestiones económicas. Por otra parte, en aquellos tiempos en que el buen deseo de «ir adelante» superaba en mucho el conocimiento de la materia, la *Gaceta Renana* dejaba traslucir un eco del socialismo y del comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico. Yo me declaré en contra de ese trabajo de aficionados, pero confesando al mismo tiempo sinceramente, en una controversia con la *Gaceta General* de Ausburgo^[2], que mis estudios hasta ese entonces no me permitían aventurar ningún juicio acerca del contenido propiamente dicho de las tendencias francesas. Con tanto mayor deseo aproveché la ilusión de los gerentes de *Gaceta Renana*, quienes creían que suavizando la posición del periódico iban a conseguir que se revocase la sentencia de muerte ya decretada contra él, para retirarme de la escena pública a mi cuarto de estudio.

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me azotaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho^[3], trabajo cuya introducción apareció en 1844 en los *Anales Franco-Alemanes*, que se publicaban en París. Mi investigación me llevó a la conclusión de que ni las relaciones jurídicas ni las formas de Estado pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. En Bruselas, adonde me trasladé a consecuencia de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, proseguí mis estudios de economía política comenzados en París. El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de

producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, tampoco podemos juzgar estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado dentro de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos sólo surgen cuando ya se dan (o, por lo menos, se están gestando) las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías

económicas (en los *Anales Franco-Alemanes*^[4]), había llegado por distinto camino (véase su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*) al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos elaborar en común la contraposición de nuestro punto de vista con el punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana^[5]. El manuscrito —dos gruesos volúmenes in 8.º— ya hacía mucho tiempo que había llegado a su sitio de publicación en Westfalia, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de eso, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas, ya había sido logrado. Entre los trabajos dispersos en que por aquel entonces expusimos al público nuestras ideas, bajo unos u otros aspectos, sólo citaré el *Manifiesto del Partido Comunista* escrito conjuntamente por Engels y por mí, y un «Discurso sobre el librecombio»^[6], publicado por mí. Los puntos decisivos de nuestra concepción fueron expuestos por primera vez científicamente, aunque sólo en forma polémica, en la obra *Miseria de la filosofía*, etc., publicada por mí en 1847 y dirigida contra Proudhon^[7]. La publicación de un estudio escrito en alemán sobre el trabajo asalariado^[8], en el que recogía las conferencias que había dado acerca de este tema en la Asociación Obrera Alemana de Bruselas, fue interrumpida por la Revolución de Febrero, que trajo como consecuencia mi alejamiento forzoso de Bélgica.

La publicación de la *Nueva Gaceta Renana* (1848-1849^[9]) y los acontecimientos posteriores interrumpieron mis estudios económicos, que no pude reanudar sino hasta 1850, en Londres. El enorme material sobre la historia de la economía política acumulado en el British Museum, la posición tan favorable que brinda Londres para la observación de la sociedad burguesa y, finalmente, la nueva etapa de desarrollo en que parecía entrar esta con el descubrimiento del oro en California y en Australia, me impulsaron a volver a empezar desde el principio, abriéndome paso, de un modo crítico, a través de los nuevos materiales. Estos estudios a veces me llevaban por sí mismos a campos aparentemente alejados y en los que tenía que detenerme durante más o menos tiempo. Pero lo que sobre todo reducía el tiempo de que disponía era la necesidad imperiosa de trabajar para vivir. Mi colaboración desde hace ya ocho años en el primer periódico angloamericano, el *New-York Daily Tribune*, me obligaba a desperdigar extraordinariamente mis estudios, ya que sólo en casos excepcionales me dedico a escribir para la prensa correspondencias propiamente dichas. Sin embargo, los artículos sobre los acontecimientos económicos más salientes de Inglaterra y del continente formaban una parte tan importante de mi colaboración que esto me obligaba a familiarizarme con una serie de detalles de carácter práctico situados fuera de la órbita de la verdadera ciencia de la economía política.

Este esbozo sobre la trayectoria de mis estudios en el campo de la economía política tiende simplemente a demostrar que mis ideas, cualquiera que sea el juicio

que merezcan, y por mucho que choquen con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el fruto de largos años de concienzuda investigación. Pero en la puerta de la ciencia, como en la del infierno, debiera estamparse esta consigna:

*Qui si convien lasciare ogni sospetto;
Ogni viltà convien che qui sia morta*^[10].

Londres, enero de 1859

[Traducido de la edición alemana original, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, Franz Duncker Verlag, 1859.]

Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores

[Fundada el 28 de septiembre de 1864, en una Asamblea Pública celebrada en Saint Martin's Hall de Long Acre, Londres.]

Trabajadores:

Es un hecho notabilísimo el que la miseria de las masas trabajadoras no haya disminuido desde 1848 hasta 1864, y, sin embargo, este período ofrece un desarrollo incomparable de la industria y el comercio. En 1850, un órgano moderado de la burguesía británica, bastante bien informado, pronosticaba que si la exportación y la importación de Inglaterra ascendían a un 50%, el pauperismo descendería a cero. Pero ¡ay!, el 7 de abril de 1864, el canciller del Tesoro^[1] cautivaba a su auditorio parlamentario, anunciándole que el comercio de importación y exportación había ascendido en el año de 1863 «a £ 443 955 000, cantidad sorprendente, casi tres veces mayor que el comercio de la época, relativamente reciente, de 1843». Al mismo tiempo, hablaba elocuentemente de la «miseria». «Pensad —exclamaba— en los que viven al borde de la miseria», en los «salarios [...] que no han aumentado», en la «vida humana [...] que, de diez casos, en nueve no es otra cosa que una lucha por la existencia». No dijo nada del pueblo irlandés, que en el norte de su país es remplazado gradualmente por las máquinas, y en el sur, por los pastizales para ovejas. Y aunque las mismas ovejas disminuyen en este desgraciado país, lo hacen con menos rapidez que los hombres. Tampoco repitió lo que acababan de descubrir en un acceso súbito de terror los más altos representantes de los «diez mil de arriba». Cuando el pánico producido por los «estranguladores^[2]» adquirió grandes proporciones, la Cámara de los Lores ordenó que se hiciera una investigación y se publicara un informe sobre los penales y lugares de deportación. La verdad salió a relucir en el voluminoso Libro Azul de 1863^[3], demostrándose con hechos y guarismos oficiales que los peores criminales condenados, los presidiarios de Inglaterra y Escocia, trabajaban mucho menos y estaban mejor alimentados que los trabajadores agrícolas de esos mismos países. Pero no es eso todo. Cuando a consecuencia de la guerra civil de los Estados Unidos, quedaron en la calle los obreros de los condados de Lancaster y de Chester, la misma Cámara de los Lores envió un médico a los distritos industriales, encargándole que averiguase la cantidad mínima de carbono y de nitrógeno administrable bajo la forma más corriente y menos costosa, que pudiese bastar por término medio «para prevenir las enfermedades ocasionadas por el hambre». El doctor Smith, médico delegado, averiguó que 28 000

gramos de carbono y 1330 gramos de nitrógeno semanales eran necesarios, por término medio, para conservar la vida de una persona adulta [...] en el nivel mínimo, bajo el cual comienzan las enfermedades provocadas por el hambre. Y descubrió también que esta cantidad no distaba mucho del escaso alimento a que la extrema miseria acababa de reducir a los trabajadores de las fábricas de tejidos de algodón^[4]. Pero escuchad aún: Algo después, el docto médico en cuestión fue comisionado nuevamente por el consejero médico del Consejo Privado, para hacer un informe sobre la alimentación de las clases trabajadoras más pobres. El *Sexto Informe sobre la Sanidad Pública*, dado a la luz en este mismo año por orden del Parlamento, contiene el resultado de sus investigaciones. ¿Qué ha descubierto el doctor? Que los tejedores en seda, las costureras, los guanteros, los tejedores de medias, etc., no recibían, por lo general, ni la miserable comida de los trabajadores en paro forzoso de la fábrica de tejidos de algodón, ni siquiera la cantidad de carbono y nitrógeno «suficientes para prevenir las enfermedades ocasionadas por el hambre».

Además —citamos textualmente el informe—, el examen del estado de las familias agrícolas ha demostrado que más de la quinta parte de ellas se hallan reducidas a una cantidad de alimentos carbonados inferior a la considerada suficiente, y más de la tercera parte a una cantidad menos que suficiente de alimentos nitrogenados; y que en tres condados (Berks, Óxford y Somerset), el régimen alimenticio se caracteriza, en general, por su insuficiente contenido en alimentos nitrogenados. No debe olvidarse —añade el dictamen oficial— que la privación de alimento no se soporta sino de muy mala gana, y que, por regla general, la falta de alimento suficiente no llega jamás sino después de muchas otras privaciones [...] La limpieza misma es considerada como una cosa cara y difícil, y cuando el sentimiento de dignidad personal impone esfuerzos por mantenerla, cada esfuerzo de esta especie tiene que pagarse necesariamente con un aumento de las torturas del hambre. Estas reflexiones son tanto más dolorosas, cuanto que no se trata aquí de la miseria merecida por la pereza, sino en todos los casos de la miseria de una población trabajadora. En realidad, el trabajo por el que se obtiene tan escaso alimento es, en la mayoría de los casos, un trabajo excesivamente prolongado.

El dictamen descubre el siguiente hecho extraño, y hasta inesperado: «De todas las regiones del Reino Unido», es decir, Inglaterra, el País de Gales, Escocia e Irlanda, «la población agrícola de Inglaterra», precisamente la de la parte más opulenta, «es evidentemente la peor alimentada»; pero hasta los labradores de los condados de Berks, Óxford y Somerset están mejor alimentados que la mayor parte de los obreros calificados que trabajan a domicilio en la zona este de Londres.

Tales son los datos oficiales publicados por orden del Parlamento en 1864, en el siglo de oro del librecurso, en el momento mismo en que el canciller del Tesoro

decía a la Cámara de los Comunes que

la condición de los obreros ingleses ha mejorado, por término medio, de una manera tan extraordinaria, que no conocemos ejemplo semejante en la historia de ningún país ni de ninguna edad.

Estas exaltaciones oficiales contrastan con la fría observación del dictamen oficial de la Sanidad Pública:

La salud pública de un país significa la salud de sus masas, y es casi imposible que las masas estén sanas si no disfrutan, hasta lo más bajo de la escala social, por lo menos de un bienestar mínimo.

Deslumbrado por los guarismos de las estadísticas, que bailan ante sus ojos demostrando el «progreso de la nación», el canciller del Tesoro exclama con acento de verdadero éxtasis:

Desde 1842 hasta 1852, la renta imponible del país aumentó en un 6%; en ocho años, de 1853 a 1861, aumentó ¡en un 20%! Este es un hecho tan sorprendente, que casi es increíble [...] Tan embriagador aumento de riqueza y de poder [añade Mr. Gladstone] se halla restringido exclusivamente a las clases poseedoras.

Si queréis saber en qué condiciones de salud perdida, de moral vilipendiada y de ruina intelectual ha sido producido y se está produciendo por las clases laboriosas ese «embriagador aumento de riqueza y de poder, restringido exclusivamente a las clases poseedoras», examinad la descripción que se hace en el último «Informe sobre la Sanidad Pública» referente a los talleres de sastres, impresores y modistas. Comparad el *Informe de la Comisión para examinar el trabajo de los niños*, publicado en 1863 y donde se prueba, entre otras cosas, que

los alfareros, hombres y mujeres, constituyen un grupo de la población muy degradado, tanto desde el punto de vista físico como desde el punto de vista intelectual; [que] los niños enfermos llegan a ser, a su vez, padres enfermos; [que] la degradación progresiva de la raza es inevitable [y que] la degradación de la población del condado de Stafford habría sido mucho mayor si no fuera por la continua inmigración procedente de las regiones vecinas y por los matrimonios mixtos con capas de la población más robustas.

¡Echad una ojeada en el Libro Azul al informe del señor Tremenheere, sobre las

«quejas de los oficiales panaderos»! Y quién no se ha estremecido al leer la paradójica declaración de los inspectores de fábrica, ilustrada por los datos demográficos oficiales, según la cual la salud pública de los obreros de Lancaster ha mejorado considerablemente, a pesar de hallarse reducidos a la ración de hambre, porque la falta de algodón los ha echado temporariamente de las fábricas; y que la mortalidad de los niños ha disminuido, porque al fin pueden las madres darles el pecho en vez del cordial de Godfrey.

Pero demos vuelta una vez más la medalla. Por el informe sobre el impuesto de las Rentas y Propiedades presentado a la Cámara de los Comunes el 20 de julio de 1864, vemos que del 5 de abril de 1862 al 5 de abril de 1863, 13 personas han engrosado las filas de aquellos cuyas rentas anuales están evaluadas por el cobrador de las contribuciones en £ 50 000 y más, pues su número subió en ese año de 67 a 80. El mismo informe descubre el hecho curioso de que unas 3000 personas se reparten entre sí una renta anual de £ 25 000 000, es decir, más de la suma total de ingresos distribuida anualmente entre toda la población agrícola de Inglaterra y del País de Gales. Abrid el registro del censo de 1861 y hallaréis que el número de los propietarios territoriales de sexo masculino en Inglaterra y en el País de Gales se ha reducido de 16 934 en 1851, a 15 066 en 1861, es decir, la concentración de la propiedad territorial ha crecido en diez años en un 11%. Si en Inglaterra la concentración de la propiedad territorial sigue progresando al mismo ritmo, la cuestión territorial se habrá simplificado notablemente, como lo estaba en el Imperio Romano, cuando Nerón se sonrió al saber que la mitad de la provincia de Africa pertenecía a seis personas.

Hemos insistido tanto en estos «hechos, tan sorprendentes, que son casi increíbles», porque Inglaterra está a la cabeza de la Europa comercial e industrial. Acordaos de que hace pocos meses uno de los hijos refugiados de Luis Felipe felicitaba públicamente al trabajador agrícola inglés por la superioridad de su suerte sobre la menos próspera de sus camaradas de allende el estrecho. Y en verdad, si tenemos en cuenta la diferencia de las circunstancias locales, vemos los hechos ingleses reproducirse, en escala algo menor, en todos los países industriales y progresivos del continente. Desde 1848 ha tenido lugar en estos países un desarrollo inaudito de la industria y una expansión ni siquiera soñada de las exportaciones y de las importaciones. En todos ellos «el aumento de la riqueza y el poder, restringido exclusivamente a las clases poseedoras» ha sido en realidad «embriagador». En todos ellos, lo mismo que en Inglaterra, una pequeña minoría de la clase trabajadora ha obtenido cierto aumento de su salario real; pero para la mayoría de los trabajadores, el aumento nominal de los salarios no representa un aumento real del bienestar, ni más ni menos que el aumento del coste del mantenimiento de los internados en el asilo para pobres o en el orfelinato de Londres, desde 7 libras, 7 chelines y 4 peniques que costaba en 1852, a 9 libras, 15 chelines y 8 peniques en 1861, no beneficia en nada a esos internados. Por todas partes, la gran masa de las clases laboriosas

descendía cada vez más bajo, en la misma proporción, por lo menos, en que los que están por encima de ella subían más alto en la escala social. En todos los países de Europa —y esto ha llegado a ser actualmente una verdad incontestable para todo entendimiento no enturbiado por los prejuicios y negada tan sólo por aquellos cuyo interés consiste en adormecer a los demás con falsas esperanzas—, ni el perfeccionamiento de las máquinas, ni la aplicación de la ciencia a la producción, ni la mejora de los medios de comunicación, ni las nuevas colonias, ni la emigración, ni la creación de nuevos mercados, ni el libre cambio, ni todas estas cosas juntas están en condiciones de suprimir la miseria de las clases laboriosas; al contrario, mientras exista la base falsa de hoy, cada nuevo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo ahondará necesariamente los contrastes sociales y agudizará cada día más los antagonismos sociales. Durante esta embriagadora época de progreso económico, la muerte por inanición se ha elevado a la categoría de una institución en la capital del Imperio Británico. Esta época está marcada en los anales del mundo por la repetición cada vez más frecuente, por la extensión cada vez mayor y por los efectos cada vez más mortíferos de esa plaga de la sociedad que se llama crisis comercial e industrial.

Después del fracaso de las revoluciones de 1848, todas las organizaciones de partido y todos los periódicos de partido de las clases trabajadoras fueron destruidos en el continente por la fuerza bruta. Los más avanzados de entre los hijos del trabajo huyeron desesperados a la república de allende el océano, y los sueños efímeros de emancipación se desvanecieron ante una época de fiebre industrial, de marasmo moral y de reacción política. Debido en parte a la diplomacia del gobierno inglés, que obraba con el Gabinete de San Petersburgo, la derrota de la clase obrera continental esparció bien pronto sus contagiosos efectos a este lado del estrecho. Mientras la derrota de sus hermanos del continente llevó el abatimiento a las filas de la clase obrera inglesa y quebrantó su fe en la propia causa, devolvió al señor de la tierra y al señor del dinero la confianza un tanto quebrantada. Estos retiraron insolentemente las concesiones que habían anunciado con tanto alarde. El descubrimiento de nuevos terrenos auríferos produjo una inmensa emigración y un vacío irreparable en las filas del proletariado de la Gran Bretaña. Otros, los más activos hasta entonces, fueron seducidos por el halago temporal de un trabajo más abundante y de salarios más elevados, y se convirtieron así en «esquiroles políticos». Todos los intentos de mantener o reorganizar el movimiento cartista^[5] fracasaron completamente. Los órganos de prensa de la clase obrera fueron muriendo uno tras otro por la apatía de las masas, y, de hecho, jamás el obrero inglés había parecido aceptar tan enteramente un estado de nulidad política. Así pues, si no había habido solidaridad de acción entre la clase obrera de la Gran Bretaña y la del continente, había en todo caso solidaridad de derrota.

Sin embargo, este período transcurrido desde las revoluciones de 1848 ha tenido también sus compensaciones. No indicaremos aquí más que dos hechos importantes.

Después de una lucha de treinta años, sostenida con una tenacidad admirable, la

clase obrera inglesa, aprovechándose de una disidencia momentánea entre los señores de la tierra y los señores del dinero, consiguió arrancar la ley de la jornada de diez horas^[6]. Las inmensas ventajas físicas, morales e intelectuales que esta ley proporcionó a los obreros fabriles, señaladas en las memorias semestrales de los inspectores del trabajo, son ahora reconocidas en todas partes. La mayoría de los gobiernos continentales tuvo que aceptar la ley inglesa del trabajo bajo una forma más o menos modificada; y el mismo Parlamento inglés se ve obligado cada año a ampliar la esfera de acción de esta ley. Pero al lado de su significación práctica, había otros aspectos que realzaban el maravilloso triunfo de esta medida para los obreros. Por medio de sus sabios más conocidos, tales como el doctor Ure, profesor Senior y otros filósofos de esta calaña, la burguesía había predicho, y demostrado hasta la saciedad, que toda limitación legal de la jornada de trabajo sería doblar a muerto por la industria inglesa, que, semejante al vampiro, no podía vivir más que chupando sangre, y, además, sangre de niños. En tiempos antiguos, el asesinato de un niño era un rito misterioso de la religión de Moloch, pero se practicaba sólo en ocasiones solemnísimas, una vez al año quizá, y, por otra parte, Moloch no tenía propensión exclusiva por los hijos de los pobres. Esta lucha por la limitación legal de la jornada de trabajo se hizo aún más furiosa, porque —dejando a un lado la avaricia alarmada— de lo que se trataba era de decidir la gran disputa entre la dominación ciega ejercida por las leyes de la oferta y la demanda, contenido de la economía política burguesa, y la producción social controlada por la previsión social, contenido de la economía política de la clase obrera. Por eso, la ley de la jornada de diez horas no fue tan sólo un gran triunfo práctico, fue también el triunfo de un principio; por primera vez la economía política de la burguesía había sido derrotada en pleno día por la economía política de la clase obrera.

Pero estaba reservado a la economía política del trabajo el alcanzar un triunfo más completo todavía sobre la economía política de la propiedad. Nos referimos al movimiento cooperativo, y, sobre todo, a las fábricas cooperativas creadas, sin apoyo alguno, por la iniciativa de algunas «manos» (*hands*^[7]) audaces. Es imposible exagerar la importancia de estos grandes experimentos sociales que han mostrado con hechos, no con simples argumentos, que la producción en gran escala y al nivel de las exigencias de la ciencia moderna, puede prescindir de la clase de los patrones, que utiliza el trabajo de la clase de las «manos»; han mostrado también que no es necesario a la producción que los instrumentos de trabajo estén monopolizados como instrumentos de dominación y de explotación contra el trabajador mismo; y han mostrado, por fin, que lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo siervo, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado que cumple su tarea con gusto, entusiasmo y alegría. Robert Owen fue quien sembró en Inglaterra las semillas del sistema cooperativo; los experimentos realizados por los obreros en el continente no fueron de hecho más que las consecuencias prácticas de las teorías, no descubiertas, sino

proclamadas en voz alta en 1848.

Al mismo tiempo, la experiencia del período comprendido entre 1848 y 1864 ha probado hasta la evidencia que, por excelente que sea en principio, por útil que se muestre en la práctica, el trabajo cooperativo, limitado estrechamente a los esfuerzos accidentales y particulares de los obreros, no podrá detener jamás el crecimiento en progresión geométrica del monopolio, ni emancipar a las masas, ni aliviar siquiera un poco la carga de sus miserias. Este es, quizá, el verdadero motivo que ha decidido a algunos aristócratas bien intencionados, a filantrópicos charlatanes burgueses y hasta a economistas agudos, a colmar de repente de elogios nauseabundos el sistema cooperativo, que en vano habían tratado de sofocar en germen, ridiculizándolo como una utopía de soñadores o estigmatizándolo como un sacrilegio socialista. Para emancipar a las masas trabajadoras, la cooperación debe alcanzar un desarrollo nacional y, por consecuencia, ser fomentada por medios nacionales. Pero los señores de la tierra y los señores del capital se valdrán siempre de sus privilegios políticos para defender y perpetuar sus monopolios económicos. Muy lejos de contribuir a la emancipación del trabajo, continuarán oponiéndole todos los obstáculos posibles. Recuérdense las burlas con que lord Palmerston trató de silenciar en la última sesión del Parlamento a los defensores del proyecto de ley sobre los derechos de los colonos irlandeses. «¡La Cámara de los Comunes —exclamó— es una Cámara de propietarios territoriales!».

La conquista del poder político ha venido a ser, por lo tanto, el gran deber de la clase obrera. Así parece haberlo comprendido esta, pues en Inglaterra, en Alemania, en Italia y en Francia, se han visto renacer simultáneamente estas aspiraciones y se han hecho esfuerzos simultáneos para reorganizar políticamente el partido de los obreros.

La clase obrera posee ya un elemento de triunfo: el número. Pero el número no pesa en la balanza si no está unido por la asociación y guiado por el saber. La experiencia del pasado nos enseña cómo el olvido de los lazos fraternales que deben existir entre los trabajadores de los diferentes países y que deben incitarles a sostenerse unos a otros en todas sus luchas por la emancipación, es castigado con la derrota común de sus esfuerzos aislados. Guiados por este pensamiento, los trabajadores de los diferentes países, que se reunieron en un mitin público en Saint Martin's Hall el 28 de septiembre de 1864, han resuelto fundar la Asociación Internacional.

Otra convicción ha inspirado también este mitin.

Si la emancipación de la clase obrera exige su fraternal unión y colaboración, ¿cómo van a poder cumplir esta gran misión con una política exterior que persigue designios criminales, que pone en juego prejuicios nacionales y dilapida en guerras de piratería la sangre y las riquezas del pueblo? No ha sido la prudencia de las clases dominantes, sino la heroica resistencia de la clase obrera de Inglaterra a la criminal locura de aquellas, la que ha evitado a la Europa Occidental el verse precipitada a una

infame cruzada para perpetuar y propagar la esclavitud allende el océano Atlántico. La aprobación impúdica, la falsa simpatía o la indiferencia idiota con que las clases superiores de Europa han visto a Rusia apoderarse del baluarte montañoso del Cáucaso y asesinar a la heroica Polonia; las inmensas usurpaciones realizadas sin obstáculo por esa potencia bárbara, cuya cabeza está en San Petersburgo y cuya mano se encuentra en todos los Gabinetes de Europa, han enseñado a los trabajadores el deber de iniciarse en los misterios de la política internacional, de vigilar la actividad diplomática de sus gobiernos respectivos, de combatirla, en caso necesario, por todos los medios de que dispongan; y cuando no se pueda impedir, unirse para lanzar una protesta común y reivindicar que las sencillas leyes de la moral y de la justicia, que deben presidir las relaciones entre los individuos, sean las leyes supremas de las relaciones entre las naciones.

La lucha por una política exterior de este género forma parte de la lucha general por la emancipación de la clase obrera.

¡Proletarios de todos los países, uníos!

Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores

Considerando:

que la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos; que la lucha por la emancipación de la clase obrera no es una lucha por privilegios y monopolios de clase, sino por el establecimiento de derechos y deberes iguales y por la abolición de todo privilegio de clase;

que el sometimiento económico del trabajador a los monopolizadores de los medios de trabajo, es decir de las fuentes de vida, es la base de la servidumbre en todas sus formas, de toda miseria social, degradación intelectual y dependencia política;

que la emancipación económica de la clase obrera es, por lo tanto, el gran fin al que todo movimiento político debe ser subordinado como medio;

que todos los esfuerzos dirigidos a este gran fin han fracasado hasta ahora por falta de solidaridad entre los obreros de las diferentes ramas del trabajo en cada país y de una unión fraternal entre las clases obreras de los diversos países;

que la emancipación del trabajo no es un problema nacional o local, sino un problema social que comprende a todos los países en los que existe la sociedad moderna y necesita para su solución el concurso teórico y práctico de los países más avanzados;

que el movimiento que acaba de renacer entre los obreros de los países más industriales de Europa, a la vez que despierta nuevas esperanzas, da una solemne advertencia para no recaer en los viejos errores y combinar inmediatamente los movimientos todavía aislados:

Por todas estas razones ha sido fundada la Asociación Internacional de los Trabajadores.

Y declara:

que todas las sociedades y todos los individuos que se adhieran a ella reconocerán la verdad, la justicia y la moral como bases de sus relaciones recíprocas y de su conducta hacia todos los hombres, sin distinción de color, de creencias o de nacionalidad.

No más deberes sin derechos, no más derechos sin deberes. En este espíritu han sido redactados los siguientes estatutos:

1. La Asociación es establecida para crear un centro de comunicación y de cooperación entre las sociedades obreras de los diferentes países y que aspiren a un mismo fin, a saber: la defensa, el progreso y la completa emancipación

de la clase obrera.

2. El nombre de esta asociación será «Asociación Internacional de los Trabajadores».

3. Todos los años tendrá lugar un congreso obrero general, integrado por los delegados de las secciones de la Asociación. Este congreso proclamará las aspiraciones comunes de la clase obrera, tomará las medidas necesarias para el éxito de las actividades de la Asociación Internacional y elegirá su Consejo General.

4. Cada congreso fijará la fecha y el sitio de reunión del congreso siguiente. Los delegados se reunirán en el lugar y día designados, sin que sea precisa una convocatoria especial. En caso de necesidad, el Congreso General podrá cambiar el lugar del congreso, sin aplazar, sin embargo, su fecha. Cada año, el congreso reunido fijará la residencia del Consejo General y nombrará sus miembros. El Consejo General elegido de este modo tendrá el derecho de adjuntarse nuevos miembros.

En cada congreso anual, el Congreso General hará un informe público de sus actividades durante el año transcurrido. En caso de urgencia podrá convocar el congreso antes del término anual establecido.

5. El Congreso General se compondrá de trabajadores pertenecientes a las diferentes naciones representadas en la Asociación Internacional. Escogerá de su seno la gestión de sus asuntos, como un tesorero, un secretario general, secretarios correspondientes para los diferentes países, etc.

6. El Consejo General funcionará como agencia de enlace internacional entre los diferentes grupos nacionales y locales de la Asociación, con el fin de que los obreros de cada país estén constantemente al corriente de los movimientos de su clase en los demás países; de que se haga simultáneamente y bajo una misma dirección una encuesta sobre las condiciones sociales en los diferentes países de Europa; de que las cuestiones de interés general propuestas por una sociedad sean examinadas por las demás y de que, una vez reclamada la acción inmediata, como en el caso de conflictos internacionales, todos los grupos de la Asociación puedan obrar simultáneamente y de una manera uniforme. Si el Consejo General lo juzga oportuno, tomará la iniciativa de las proposiciones a someter a las sociedades locales y nacionales. Para facilitar sus relaciones, publicará informes periódicos.

7. Puesto que el éxito del movimiento obrero en cada país no puede ser asegurado más que por la fuerza resultante de la unión y de la organización; que, por otra parte, la utilidad del Consejo General será mayor si en lugar de tratar con una multitud de pequeñas sociedades locales, aisladas unas de otras, puede hacerlo con unos pocos centros nacionales de las sociedades obreras, los miembros de la Asociación Internacional deberán hacer todo lo posible por reunir a las sociedades obreras, todavía aisladas, de sus respectivos países,

en organizaciones nacionales representadas por órganos centrales de carácter nacional. Es claro que la aplicación de este artículo está subordinada a las leyes particulares de cada país, y que, prescindiendo de los obstáculos legales, toda sociedad local independiente tendrá el derecho de corresponder directamente con el Consejo General.

7^[8]. En su lucha contra el poder unido de las clases poseedoras, el proletariado no puede actuar como clase más que constituyéndose él mismo en partido político distinto y opuesto a todos los antiguos partidos políticos creados por las clases poseedoras.

Esta constitución del proletariado en partido político es indispensable para asegurar el triunfo de la revolución social y de su fin supremo: la abolición de clases.

La coalición de las fuerzas de la clase obrera, lograda ya por la lucha económica debe servirle asimismo de palanca en su lucha contra el poder político de sus explotadores.

Puesto que los señores de la tierra y del capital se sirven siempre de sus privilegios políticos para defender y perpetuar sus monopolios económicos y para sojuzgar el trabajo, la conquista del poder político se ha convertido en el gran deber del proletariado.

8. Cada sección tendrá derecho a nombrar su secretario correspondiente para sus relaciones con el Consejo General.

9. Todo el que adopte y defienda los principios de la Asociación Internacional de los Trabajadores, puede ser recibido en ella como miembro. Cada sección es responsable de la probidad de los miembros admitidos por ella.

10. Todo miembro de la Asociación Internacional recibirá, al cambiar su domicilio de un país a otro, el apoyo fraternal de los miembros de la Asociación.

11. A pesar de estar unidas por un lazo indisoluble de fraternal cooperación, todas las sociedades obreras adheridas a la Asociación Internacional, conservarán intacta su actual organización.

12. La revisión de los presentes Estatutos puede ser hecha en cada congreso, a condición de que los dos tercios de los delegados presentes estén de acuerdo con dicha revisión.

13. Todo lo que no está previsto en los presentes Estatutos, será determinado por reglamentos especiales que cada congreso podrá revisar.

[Junto con los Estatutos, fueron redactados por Marx en inglés entre el 21 y el 27 de octubre de 1864. Se publicaron por primera vez en el folleto «Address and Provisional Rules of the Working Men's International Association, Established

September 28, 1864, at a Public Meeting held at St. Martin's Hall, Long Acre, London», Londres, noviembre de 1864. La traducción al alemán, hecha por el propio Marx, apareció en el periódico *Social-Demokrat*, n.º 2, y en el apéndice del n.º 3, del 21 y 30 de diciembre de 1864.]

El capital

Prólogo a la primera edición^[1]

La obra cuyo primer tomo entrego al público es la continuación de mi trabajo *Contribución a la crítica de la economía política*, publicado en 1859. La prolongada pausa entre comienzo y continuación se debió a una enfermedad que me ha aquejado durante años y ha interrumpido una y otra vez mi labor.

En el *primer capítulo* del presente tomo se resume el contenido de ese escrito anterior. Y ello, no sólo para ofrecer una presentación continua y completa. Se ha mejorado la exposición. En la medida en que las circunstancias lo permitieron, ampliamos el desarrollo de muchos puntos que antes sólo se bosquejaban, mientras que, a la inversa, aquí meramente se alude a aspectos desarrollados allí con detenimiento. Se suprimen ahora por entero, naturalmente, las secciones sobre la *historia de la teoría del valor y del dinero*. Con todo, el lector del escrito precedente encontrará, en las notas del capítulo primero, nuevas fuentes para la historia de dicha teoría.

Los comienzos son siempre difíciles, y esto rige para todas las ciencias. La comprensión del *primer capítulo*, y en especial de la parte dedicada al *análisis de la mercancía*, presentará por tanto la dificultad mayor. He dado el carácter más popular posible a lo que se refiere más concretamente al *análisis de la sustancia y magnitud del valor*^[2]. La *forma de valor*, cuya figura acabada es la forma de dinero, es sumamente simple y desprovista de contenido. No obstante, hace más de dos mil años que la inteligencia humana procura en vano desentrañar su secreto, mientras que ha logrado hacerlo, al menos aproximadamente, en el caso de formas mucho más complejas y llenas de contenido. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el organismo desarrollado que las *células* que lo componen. Cuando analizamos las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y los otros.

Para la sociedad burguesa la *forma de mercancía*, adoptada por el producto del trabajo, o la *forma de valor* de la mercancía, es la *forma celular económica*. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras *minucias y sutileza*. Se trata, en efecto, de *minucias y sutilezas*, pero de la misma manera que es a ellas a que se consagra la *anatomía micrológica*.

Exceptuado el apartado referente a la forma de valor, a esta obra no se la podrá acusar de ser difícilmente comprensible. Confío, naturalmente, en que sus lectores serán personas deseosas de aprender algo nuevo y, por tanto, también de pensar por

su propia cuenta.

El físico observa los procesos naturales allí donde se presentan en la forma más nítida y menos opacados por influjos perturbadores, o bien, cuando es posible, efectúa experimentos en condiciones que aseguren el transcurso incontaminado del proceso. Lo que he de investigar en esta obra es el *modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio* a él correspondientes. La sede clásica de ese modo de producción es, hasta hoy, Inglaterra. Es este el motivo por el cual, al desarrollar mi teoría, me sirvo de ese país como principal fuente de ejemplos. Pero si el lector alemán se encogiera farisaicamente de hombros ante la situación de los trabajadores industriales o agrícolas ingleses, o si se consolara con la idea optimista de que en Alemania las cosas distan aún de haberse deteriorado tanto, me vería obligado a advertirle: *De te fabula narratur!* [¡A ti se refiere la historia!]

En sí, y para sí, no se trata aquí del mayor o menor grado alcanzado, en su desarrollo, por los antagonismos sociales que resultan de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de *estas leyes mismas*, de esas *tendencias* que obran y se imponen con férrea necesidad. El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro.

Pero dejemos esto a un lado. Donde la producción capitalista se ha aclimatado plenamente entre nosotros, por ejemplo en las fábricas propiamente dichas, las condiciones son *mucho peores* que en Inglaterra, pues falta el contrapeso de las leyes fabriles. En todas las demás esferas nos atormenta, al igual que en los restantes países occidentales del continente europeo, no sólo el desarrollo de la producción capitalista, sino la falta de ese desarrollo. Además de las miserias modernas, nos agobia toda una serie de miserias heredadas, resultantes de que siguen vegetando modos de producción vetustos, meras supervivencias, con su cohorte de relaciones sociales y políticas *anacrónicas*. No sólo padecemos a causa de los vivos, sino también de los muertos. *Le mort saisit le vif!* [¡El muerto atrapa al vivo!]

Comparada con la inglesa, la estadística social de Alemania y de los demás países occidentales del continente europeo es paupérrima. Aun así, descorre el velo lo suficiente para que podamos vislumbrar detrás de él una cabeza de Medusa. *Nuestras propias condiciones nos llenarían de horror* si nuestros gobiernos y parlamentos, como en Inglaterra, designaran periódicamente comisiones investigadoras de la situación económica; si a esas comisiones se les confirieran los mismos plenos poderes de que gozan en Inglaterra para investigar la verdad; si a tales efectos se pudieran encontrar hombres tan competentes, imparciales e inflexibles como los inspectores fabriles ingleses, como sus autores de informes médicos acerca de la *Public Health* [salud pública], sus funcionarios encargados de investigar la explotación de las mujeres y los niños y las condiciones de vivienda y de alimentación, etc., Perseo se cubriría con un yelmo de niebla para perseguir a los monstruos. Nosotros nos encasquetamos el yelmo de niebla, cubriéndonos ojos y oídos para poder negar la existencia de los monstruos.

No debemos engañarnos. Así como la guerra estadounidense por la independencia, en el siglo XVIII, tocó a rebato para la clase media europea, la guerra civil estadounidense del siglo XIX hizo otro tanto con la clase obrera europea. En Inglaterra el proceso de trastocamiento es tangible. Al alcanzar cierto nivel, habrá de repercutir en el continente. Revestirá allí formas más brutales o más humanas, conforme al grado de desarrollo alcanzado por la clase obrera misma. Prescindiendo de motivos más elevados, pues, su propio y particularísimo interés exige de las clases hoy dominantes la remoción de todos los obstáculos legalmente fiscalizables que traban el desarrollo de la clase obrera. Es por eso que en este tomo he asignado un lugar tan relevante, entre otras cosas, a la historia, el contenido y los resultados de la legislación fabril inglesa. Una nación debe y puede aprender de las otras. Aunque una sociedad haya descubierto *la ley natural que preside su propio movimiento* —y el objetivo último de esta obra es, en definitiva, *sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna*—, no puede saltarse fases naturales de desarrollo ni abolirlas por decreto. Pero puede abreviar y mitigar los dolores del parto.

Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de *personas* en la medida en que son *la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase*. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura, aunque subjetivamente pueda elevarse sobre ellas.

En el dominio de la economía política, la *investigación científica libre* no solamente enfrenta al mismo enemigo que en todos los demás campos. La naturaleza peculiar de su objeto convoca a la lid contra ella a las más violentas, mezquinas y aborrecibles pasiones del corazón humano: las furias del interés privado. La alta iglesia de Inglaterra, por ejemplo, antes perdonará el ataque a treinta y ocho de sus treinta y nueve artículos de fe que a un treintinueveavo de sus ingresos. Hoy en día el propio ateísmo es *culpa levis* [pecado venial] si se lo compara con la crítica a las relaciones de propiedad tradicionales. No se puede desconocer, con todo, que en este aspecto ha habido cierto progreso. Me remito, por ejemplo, al libro azul publicado hace pocas semanas: *Correspondencia con las misiones extranjeras de Su Majestad sobre problemas de la industria y las tradeuniones*. Los representantes de la corona inglesa en el extranjero manifiestan aquí, sin circunloquios, que en Alemania, Francia, en una palabra, en todos los Estados civilizados del continente europeo, la transformación de las relaciones existentes entre el capital y el trabajo es tan perceptible e inevitable como en Inglaterra. Al mismo tiempo, allende el océano Atlántico, el señor Wade, vicepresidente de los Estados Unidos de Norteamérica, declaraba en mítines públicos: tras la abolición de la esclavitud, pasa al orden del día

la transformación de las relaciones del capital y las de la propiedad de la tierra. Son signos de la época, que no se dejan encubrir ni por mantos de púrpura ni con negras sotanas. No anuncian que ya mañana vayan a ocurrir milagros. Revelan cómo hasta en las clases dominantes apunta el presentimiento de que la sociedad actual no es un inalterable cristal, sino un organismo sujeto a cambios y constantemente en proceso de transformación.

El segundo tomo de esta obra versará en torno al *proceso de circulación del capital* (libro segundo) y a *las configuraciones del proceso en su conjunto* (libro tercero); el tercero y final (libro cuarto), a *la historia de la teoría*.

Bienvenidos todos los juicios fundados en una crítica científica. En cuanto a los prejuicios de la llamada *opinión pública*, a la que nunca he hecho concesiones, será mi divisa, como siempre, la del gran florentino:

Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!
[¡Sigue tu camino y deja que la gente hable!]

Karl Marx
Londres, 25 de julio de 1867

Epílogo a la segunda edición

Debo, para empezar, informar a los lectores de la primera edición sobre las modificaciones introducidas en la segunda. Salta a la vista la mejor subdivisión de la obra. En todos los casos, las notas suplementarias están indicadas como notas de la segunda edición. En lo referente al texto mismo, lo más importante es lo siguiente:

Capítulo 1.1: hemos efectuado con mayor rigor científico la derivación del valor mediante el análisis de las ecuaciones en las que se expresa todo valor de cambio; del mismo modo, se ha destacado de manera expresa el nexo, en la primera edición apenas indicado, entre la sustancia del valor y la determinación de la magnitud de este por el tiempo de trabajo socialmente necesario. Se ha reelaborado íntegramente el capítulo 1.3 («La forma de valor»), tal como ya lo exigía la exposición doble de la primera edición. Dejo constancia, de paso, que esa exposición doble me la había sugerido en Hanóver mi amigo el doctor Ludwig Kugelmann. Me encontraba de visita en su casa, en la primavera de 1867, cuando llegaron de Hamburgo las primeras galeras, y fue él quien me persuadió de que hacía falta, para la mayor parte de los lectores, una exposición suplementaria y más didáctica de la forma de valor. Se ha modificado en gran parte el último apartado del capítulo 1, «El carácter fetichista de la mercancía, etc.». Hemos revisado cuidadosamente el capítulo 3.1 («La medida de los valores»), puesto que en la primera edición, en la que nos remitíamos al estudio que del punto habíamos efectuado en la *Contribución a la crítica de la economía política*, Berlín, 1859, tratamos con negligencia ese apartado. Reelaboramos considerablemente el capítulo 7, y en especial el apartado 2.

No sería provechoso referirse en detalle a las modificaciones incidentales, a menudo puramente estilísticas, efectuadas en el texto. Están dispersas por todo el libro. No obstante, al revisar la traducción francesa que se está publicando en París, he llegado a la conclusión de que más de una parte del original alemán habría requerido una reelaboración radical aquí, allí una mayor corrección de estilo, o también una supresión más cuidadosa de ocasionales inexactitudes. Faltó el tiempo para ello, pues la noticia de que se había agotado el libro y debía comenzarse a imprimir la segunda edición ya en enero de 1872, no la recibí hasta el otoño de 1871, en momentos en que me hallaba, además, ocupado en otros trabajos urgentes.

La rápida comprensión con que amplios círculos de la clase obrera alemana recibieron *El capital* es la mejor recompensa por mi trabajo. Un hombre que en lo económico representa el punto de vista burgués, el fabricante vienés señor Mayer, expuso certeramente en un folleto publicado durante la guerra franco-prusiana que la gran capacidad teórica, que pasa por ser el patrimonio alemán, ha abandonado totalmente a las clases presuntamente cultas de Alemania y renace, por el contrario, en su clase obrera^[3].

La economía política ha seguido siendo en Alemania, hasta la hora actual, una ciencia extranjera. En su *Geschichtliche Darstellung des Handels, der Gewerbe usw.*, y particularmente en los dos primeros tomos de la obra, publicados en 1830, Gustav von Gülich examinó ya las circunstancias históricas que obstruyeron, entre nosotros, el desarrollo del modo de producción capitalista, y por tanto también el que se constituyera la sociedad burguesa moderna. Faltaba, pues, el suelo nutricio de la economía política. Se la importó, en calidad de mercancía ya terminada, de Inglaterra y Francia; los profesores alemanes de esa ciencia siguieron siendo discípulos. En sus manos, la expresión teórica de una realidad extranjera se transformó en colección de dogmas, interpretados por ellos conforme al espíritu del mundo pequeñoburgués que los rodeaba, y en consecuencia mal interpretados. Se procuraba ocultar el sentimiento de impotencia científica —no totalmente reprimible—, la conciencia poco tranquilizadora de tener que oficiar de dómines en un territorio que en realidad les era extraño, bajo el relumbrón de la sapiencia histórico-literaria o mediante la mezcla de ingredientes extraños, tomados en préstamo de las llamadas ciencias de cámara, un revoltijo de conocimientos a cuyo purgatorio debe someterse el esperanzado^[4] candidato a la burocracia alemana.

A partir de 1848, la producción capitalista se desarrolló rápidamente en Alemania, y hoy en día ha llegado ya a su habitual floración de fraudes y estafas. Pero la suerte sigue siendo esquiva a nuestros especialistas. Mientras pudieron cultivar desprejuiciadamente la economía política, faltaban en la realidad alemana las modernas relaciones económicas. Y no bien surgieron dichas relaciones, ello ocurrió en circunstancias que ya no permitían su estudio sin prejuicios dentro de los confines del horizonte intelectual burgués. En la medida en que es burguesa, esto es, en la medida en que se considera el orden capitalista no como fase de desarrollo históricamente transitoria, sino, a la inversa, como figura absoluta y definitiva de la producción social, la economía política sólo puede seguir siendo una ciencia mientras la lucha de clases se mantenga latente o se manifieste tan sólo episódicamente.

Veamos el caso de Inglaterra. Su economía política clásica coincide con el período en que la lucha de clases no se había desarrollado. Su último gran representante, Ricardo, convierte por fin, conscientemente, la antítesis entre los intereses de clase, entre el salario y la ganancia, entre la ganancia y la renta de la tierra, en punto de partida de sus investigaciones, concibiendo ingenuamente esa antítesis como ley natural de la sociedad. Pero con ello la ciencia burguesa de la economía había alcanzado sus propios e infranqueables límites. La crítica, en la persona de Sismondi, se enfrentó a aquella ya en vida de Ricardo, y en oposición a él^[5].

La época subsiguiente, 1820-1830, se distingue en Inglaterra por la vitalidad científica que se manifiesta en el dominio de la economía política. Fue el período tanto de la vulgarización y difusión de la teoría ricardiana como de su lucha con la vieja escuela. Se celebraron brillantes torneos. Las contribuciones efectuadas

entonces son poco conocidas en el continente europeo, ya que en gran parte la polémica está diseminada en artículos de revistas, escritos ocasionales y folletos. El carácter desprejuiciado de esta polémica —aunque la teoría ricardiana sirve excepcionalmente, también, como arma de ataque contra la economía burguesa— se explica por las circunstancias de la época. Por una parte, la gran industria salía apenas de su infancia, como lo demuestra el mero hecho de que el ciclo periódico de su vida moderna no es inaugurado sino por la crisis de 1825. Por otra parte, la lucha de clases entre el capital y el trabajo quedaba relegada a un segundo plano: políticamente, por la contienda que oponía el bando formado por los gobiernos y los señores feudales congregados en la Santa Alianza, a las masas populares, acaudilladas por la burguesía; económicamente, por la querella entre el capital industrial y la propiedad aristocrática de la tierra, pendencia que en Francia se ocultaba tras el antagonismo entre la propiedad parcelaria y la gran propiedad rural, y que en Inglaterra irrumpió abiertamente con las leyes cerealeras. La literatura económica inglesa correspondiente a esa época recuerda el período de efervescencia polémica que sobrevino en Francia tras la muerte del doctor Quesnay, pero sólo de la manera en que el veranillo de San Martín recuerda la primavera. Con el año 1830 se inicia la crisis definitiva, concluyente.

La burguesía, en Francia e Inglaterra, había conquistado el poder político. Desde ese momento la lucha de clases, tanto en lo práctico como en lo teórico, revistió formas cada vez más acentuadas y amenazadoras. Las campanas tocaron a muerto por la economía burguesa científica. Ya no se trataba de si este o aquel teorema era verdadero, sino de si al capital le resultaba útil o perjudicial, cómodo o incómodo, de si contravenía o no las ordenanzas policiales. Los espadachines a sueldo sustituyeron a la investigación desinteresada, y la mala conciencia y las ruines intenciones de la apologética ocuparon el sitio de la investigación científica sin prejuicios. De todos modos, hasta los machacones opúsculos que la Anti-Corn Law League, encabezada por los fabricantes Cobden y Bright, sembró a todos los vientos, presentaban, aunque no un interés científico, al menos un interés histórico por su polémica contra la aristocracia terrateniente. Pero la legislación librecambista, de sir Robert Peel en adelante, arrancó este último aguijón a la economía vulgar.

La revolución continental de 1845-1849^[6] repercutió también en Inglaterra. Quienes aspiraban aún a tener cierta relevancia científica y se resistían a ser simples sofistas y sicofantes de las clases dominantes, procuraron compaginar la economía política del capital con las reivindicaciones del proletariado, a las que ya no era posible seguir desconociendo. De ahí ese insípido sincretismo cuyo representante más destacado es John Stuart Mill. Trátase de una declaración de bancarrota por parte de la economía «burguesa», tal como lo ha esclarecido magistralmente el gran sabio y crítico ruso Nikolái Chernishevski en su obra *Lineamientos de la economía política, según Mill*.

En Alemania, pues, el modo de producción capitalista alcanzó su madurez

después que su carácter antagónico se hubiera revelado tumultuosamente en Francia e Inglaterra a través de luchas históricas y cuando el proletariado alemán tenía ya una conciencia teórica de clase mucho más arraigada que la burguesía del país. Por lo tanto, apenas pareció que aquí llegaría a ser posible una ciencia burguesa de la economía política, esta se había vuelto, una vez más, imposible.

En estas circunstancias, sus portavoces se escindieron en dos bandos. Unos — gente sagaz, ávida de lucro, práctica— se congregaron bajo la bandera de Bastiat, el representante más pedestre y por lo tanto más cabal de la apologética economía vulgar; los otros, orgullosos de la dignidad profesoral de su ciencia, siguieron a John Stuart Mill en el intento de conciliar lo inconciliable. Tal como en la época clásica de la economía burguesa, al producirse la decadencia de esta los alemanes siguieron siendo meros aprendices, reiteradores e imitadores, vendedores ambulantes y al por menor de los mayoristas extranjeros.

El peculiar desarrollo histórico de la sociedad alemana, pues, cerraba las puertas del país a todo desarrollo original de la economía «burguesa», pero no a su crítica. En la medida en que tal crítica representa, en general, a una clase, no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado.

En un principio, los portavoces cultos e ignaros de la burguesía alemana procuraron aniquilar *El capital* por medio del silencio, tal como habían logrado hacer con mis obras anteriores. Cuando esa táctica ya no se ajustó a las demandas de la época, se pusieron a redactar, con el pretexto de criticar mi libro, instrucciones «para tranquilizar la conciencia burguesa», pero encontraron en la prensa obrera —véanse por ejemplo los artículos de Joseph Dietzgen en el *Volksstaat*— paladines superiores, a los que aún hoy deben la respuesta^[7].

En la primavera de 1872 apareció en San Petersburgo una excelente traducción rusa de *El capital*. La edición, de 3000 ejemplares, ya está prácticamente agotada. En 1871 el señor Nikolái Sieber, profesor de economía política en la Universidad de Kiev, había presentado ya, en su obra *Teoríia tsénnosti i kapitala D. Ricardo* [La teoría de David Ricardo sobre el valor y el capital], mi teoría del valor, del dinero y del capital, en sus lineamientos fundamentales, como desenvolvimiento necesario de la doctrina de Smith-Ricardo. En la lectura de esta meritoria obra, lo que sorprende al europeo occidental es que el autor mantenga consecuentemente un punto de vista teórico puro.

El método aplicado en *El capital* ha sido poco comprendido, como lo demuestran ya las apreciaciones, contradictorias entre sí, acerca de él.

Así, la *Revue Positiviste* de París me echa en cara, por una parte, que enfoque metafísicamente la economía, y por la otra —¡adivínese!— que me limite estrictamente al análisis crítico de lo real, en vez de formular recetas de cocina (¿comtistas?), para el bodegón del porvenir. En cuanto a la inculpación de metafísica, observa el profesor Sieber: «En lo que respecta a la teoría propiamente dicha, el

método de Marx es el método deductivo de toda la escuela inglesa, cuyos defectos y ventajas son comunes a los mejores economistas teóricos». El señor Maurice Block —«Les théoriciens du socialisme en Allemagne». Extracto del *Journal des Économistes*, julio y agosto de 1872— descubre que mi método es analítico y dice, entre otras cosas: «Con esta obra, el señor Marx se coloca al nivel de las mentes analíticas más eminentes». Los críticos literarios alemanes alborotan, naturalmente, acusándome de sofistería hegeliana. La revista de San Petersburgo *Viéstnik levropi* (*El Mensajero de Europa*), en un artículo dedicado exclusivamente al método de *El capital* (número de mayo de 1872, pp. 427-436), nota que mi método de investigación es estrictamente realista, pero el de exposición, por desgracia, dialéctico-alemán. Dice así: «A primera vista, y si juzgamos por la forma externa de la exposición, Marx es el más idealista de los filósofos, y precisamente en el sentido alemán, esto es, en el mal sentido de la palabra. Pero en rigor es infinitamente más realista que todos sus predecesores en el campo de la crítica económica [...] En modo alguno se lo puede llamar idealista». No puedo dar más cumplida respuesta al autor de ese artículo que transcribir algunos extractos de su propia crítica, que tal vez interesen, además, a no pocos de los lectores para los cuales es inaccesible el original ruso.

Luego de citar un pasaje de mi Prólogo a la *Crítica de la economía política* (Berlín, 1859, pp. IV-VII), en el que discuto la base materialista de mi método, prosigue el autor:

Para Marx, sólo una cosa es importante: encontrar la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa. Y no sólo le resulta importante la ley que los rige cuando han adquirido una forma acabada y se hallan en la interrelación que se observa en un período determinado. Para él es importante, además, y sobre todo, la ley que gobierna su transformación, su desarrollo, vale decir, la transición de una a otra forma, de un orden de interrelación a otro. No bien ha descubierto esa ley, investiga circunstanciadamente los efectos a través de los cuales se manifiesta en la vida social [...] Conforme a ello, Marx sólo se empeña en una cosa: en demostrar, mediante una rigurosa investigación científica, la necesidad de determinados órdenes de las relaciones sociales y, en la medida de lo posible, comprobar de manera inobjetable los hechos que le sirven de puntos de partida y de apoyo. A tal efecto, basta plenamente que demuestre, al tiempo que la necesidad del orden actual, la necesidad de otro orden en que aquel tiene que transformarse inevitablemente, siendo por entero indiferente que los hombres lo crean o no, que sean o no conscientes de ello. Marx concibe el movimiento social como un proceso de historia natural, regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su querer, conciencia e intenciones [...] Si el elemento consciente desempeña en la historia de la civilización un papel tan subalterno, ni qué decir tiene que la

crítica cuyo objeto es la civilización misma menos que ninguna otra puede tener como base una forma o un resultado cualquiera de la conciencia. O sea, no es la idea, sino únicamente el fenómeno externo lo que puede servirle de punto de partida. La crítica habrá de reducirse a cotejar o confrontar un hecho no con la idea sino con otro hecho. Lo importante para ella, sencillamente, es que se investiguen ambos hechos con la mayor precisión posible y que estos constituyan en realidad, el uno con respecto al otro, diversas fases de desarrollo; le importa, ante todo, que no se escudriñe con menor exactitud la serie de los órdenes, la sucesión y concatenación en que se presentan las etapas de desarrollo. Pero, se dirá, las leyes generales de la vida económica son unas, siempre las mismas, siendo de todo punto indiferente que se las aplique al pasado o al presente. Es esto, precisamente, lo que niega Marx. Según él no existen tales leyes abstractas [...] En su opinión, por el contrario, cada período histórico tiene sus propias leyes [...] Una vez que la vida ha hecho que caduque determinado período de desarrollo, pasando de un estadio a otro, comienza a ser regida por otras leyes. En una palabra, la vida económica nos ofrece un fenómeno análogo al que la historia de la evolución nos brinda en otros dominios de la biología [...] Al equipararlas a las de la física y las de la química, los antiguos economistas desconocían la naturaleza de las leyes económicas [...] Un análisis más profundo de los fenómenos demuestra que los organismos sociales se diferencian entre sí tan radicalmente como los organismos vegetales de los animales [...] Es más: exactamente el mismo fenómeno está sometido a leyes por entero diferentes debido a la distinta estructura general de aquellos organismos, a la diferenciación de sus diversos órganos, a la diversidad de las condiciones en que funcionan, etc. Marx niega, a modo de ejemplo, que la ley de la población sea la misma en todas las épocas y todos los lugares. Asegura, por el contrario, que cada etapa de desarrollo tiene su propia ley de la población [...] Con el diferente desarrollo de la fuerza productiva se modifican las relaciones y las leyes que las rigen. Al fijarse como objetivo el de investigar y dilucidar, desde este punto de vista, el orden económico capitalista, no hace sino formular con rigor científico la meta que debe proponerse toda investigación exacta de la vida económica [...] El valor científico de tal investigación radica en la elucidación de las leyes particulares que rigen el surgimiento, existencia, desarrollo y muerte de un organismo social determinado y su remplazo por otro, superior al primero. Y es este el valor que, de hecho, tiene la obra de Marx.

Al caracterizar lo que él llama mi verdadero método de una manera tan certera, y tan benévola en lo que atañe a mi empleo personal de este, ¿qué hace el articulista sino describir el método dialéctico?

Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de

investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística.

Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de «idea», en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana.

Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El Capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un «perro muerto». Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel en ningún modo obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística.

En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al mismo tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina, porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero, porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria.

El movimiento contradictorio de la sociedad capitalista se le revela al burgués práctico, de la manera más contundente, durante las vicisitudes del ciclo periódico que recorre la industria moderna y en su punto culminante: la crisis general. Esta crisis nuevamente se aproxima, aunque aún se halle en sus prolegómenos, y por la universalidad de su escenario y la intensidad de sus efectos, atiborrará de dialéctica hasta a los afortunados advenedizos del nuevo Sacro Imperio prusiano-germánico.

Karl Marx
Londres, 24 de enero de 1873

1. La mercancía

[Libro I «El proceso de producción del capital», sección I «Mercancía y dinero».]

1. LOS DOS FACTORES DE LA MERCANCÍA: VALOR DE USO Y VALOR (SUSTANCIA DEL VALOR, MAGNITUD DEL VALOR)

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías»^[8], y la mercancía individual, como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía.

La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema^[9]. Tampoco se trata aquí de cómo esa cosa satisface la necesidad humana: de si lo hace directamente, como medio de subsistencia, es decir, como objeto de disfrute, o a través de un rodeo, como medio de producción.

Toda cosa útil, como el hierro, el papel, etc., ha de considerarse desde un punto de vista doble: según su *cualidad* y con arreglo a su *cantidad*. Cada una de esas cosas es un conjunto de muchas propiedades y puede, por ende, ser útil en diversos aspectos. El descubrimiento de esos diversos aspectos y, en consecuencia, de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un hecho histórico^[10]. Ocurre otro tanto con el hallazgo de *medidas* sociales para indicar la *cantidad* de las cosas útiles. En parte, la diversidad en las medidas de las mercancías se debe a la diferente naturaleza de los objetos que hay que medir, y en parte a la convención.

La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso^[11]. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. El *cuerpo* mismo *de la mercancía*, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un valor *de uso* o un bien. Este carácter suyo no depende de que la apropiación de sus propiedades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo. Al considerar los valores de uso se presupone siempre su carácter determinado cuantitativo, tal como *docena* de relojes, *vara* de lienzo, *tonelada* de hierro, etc. Los valores de uso de las mercancías proporcionan la materia para una disciplina especial, la merceología^[12]. El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual

fuere la forma social de esta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del *valor de cambio*.

En primer lugar, el valor de cambio se presenta como *relación cuantitativa*, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase^[13], una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar. El valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía (*valeur intrinsèque*^[14]), pues, sería una *contradictio in adiecto* [contradicción entre un término y su atributo]. Examinemos la cosa más de cerca.

Una mercancía individual, por ejemplo un *quarter*^[15] de trigo, se intercambia por otros artículos en las *proporciones más diversas*. No obstante, su valor de cambio se mantiene inalterado, ya sea que se exprese en x betún, y seda, z oro, etc. Debe, por tanto, poseer un contenido diferenciable de estos diversos *modos de expresión*^[16].

Tomemos otras dos mercancías, por ejemplo el trigo y el hierro. Sea cual fuere su relación de cambio, esta se podrá representar siempre por una ecuación en la que determinada cantidad de trigo se equipara a una cantidad cualquiera de hierro, por ejemplo: 1 *quarter* de trigo = a quintales de hierro. ¿Qué denota esta ecuación? Que existe *algo común, de la misma magnitud*, en *dos cosas distintas*, tanto en 1 *quarter* de trigo como en a quintales de hierro. Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas, pues, en tanto es valor de cambio, tiene que ser reducible a esa tercera.

Un sencillo ejemplo geométrico nos explicará el punto. Para determinar y comparar la superficie de todos los polígonos se los descompone en triángulos. Se reduce el triángulo, a su vez, a una expresión totalmente distinta de su figura visible: el semiproducto de la base por la altura. De igual suerte, es preciso reducir los valores de cambio de las mercancías a algo que les sea *común*, con respecto a lo cual representen un más o un menos.

Ese algo común no puede ser una propiedad natural —geométrica, física, química o de otra índole— de las mercancías. Sus propiedades corpóreas entran en consideración, única y exclusivamente, en la medida en que ellas hacen útiles a las mercancías, en que las hacen ser, pues, valores de uso. Pero, por otra parte, salta a la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías. Dentro de tal relación, un valor de uso vale exactamente lo mismo que cualquier otro, siempre que esté presente en la proporción que corresponda. O, como dice el viejo Barbon: «Una clase de mercancías es tan buena como otra, si su valor de cambio es igual. No existe diferencia o distinción entre cosas de igual valor de cambio»^[17]. En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso.

Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías,

únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo. No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; estos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano.

Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que esta se gastó. Esas cosas tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores^[18].

En la relación misma de intercambio entre las mercancías, su valor de cambio se nos puso de manifiesto como algo por entero independiente de sus valores de uso. Si luego se hace efectivamente abstracción del valor de uso que tienen los productos del trabajo, se obtiene su valor, tal como acaba de determinarse. Ese algo común que se manifiesta en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor. El desenvolvimiento de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como modo de expresión o forma de manifestación necesaria del valor^[19], al que por de pronto, sin embargo, se ha de considerar independientemente de esa forma.

Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está *objetivado o materializado trabajo* abstractamente humano. ¿Cómo medir, entonces, la *magnitud* de su valor? Por la *cantidad* de «sustancia generadora de valor» —por la cantidad de trabajo— contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su *duración*, y el *tiempo de trabajo*, a su vez, reconoce su patrón de medida en *determinadas fracciones temporales*, tales como hora, día, etc.

Podría parecer que si el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo gastada en su producción, cuanto más perezoso o torpe fuera un hombre tanto más valiosa sería su mercancía, porque aquel necesitaría tanto más tiempo para fabricarla. Sin embargo, el trabajo que genera la sustancia de los valores es trabajo humano indiferenciado, gasto de la misma fuerza humana de trabajo. El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales. Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo humana que las demás,

en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo social media y opera como tal fuerza de trabajo social media, es decir, en cuanto en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o *tiempo de trabajo socialmente necesario*. El tiempo de trabajo socialmente necesario es el requerido para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción vigentes en una sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo. Tras la adopción en Inglaterra del telar de vapor, por ejemplo, bastó más o menos la mitad de trabajo que antes para convertir en tela determinada cantidad de hilo. Para efectuar esa conversión, el tejedor manual inglés necesitaba emplear ahora exactamente el mismo tiempo de trabajo que antes, pero el producto de su hora individual de trabajo representaba únicamente *media* hora de trabajo social, y su valor disminuyó por consiguiente, a la mitad del que antes tenía.

Es sólo la *cantidad de trabajo socialmente necesario*, pues, o el *tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso*, lo que determina su *magnitud* de valor^[20]. Cada mercancía es considerada aquí, en general, como ejemplar medio de su clase^[21]. Por tanto, las mercancías que contienen cantidades iguales de trabajo, o que se pueden producir en el mismo tiempo de trabajo, tienen *la misma magnitud de valor*. El valor de una mercancía es al valor de cualquier otra, como el tiempo de trabajo necesario para la producción de la una es al tiempo de trabajo necesario para la producción de la otra. «En cuanto valores, todas las mercancías son, únicamente, determinada medida de *tiempo de trabajo solidificado*»^[22].

La *magnitud de valor* de una mercancía se mantendría constante, por consiguiente, si también fuera constante el tiempo de trabajo requerido para su producción. Pero este varía con todo cambio en la *fuerza productiva del trabajo*. La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras, por el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las *condiciones naturales*. La misma cantidad de trabajo, por ejemplo, produce 8 *bushels*^[23] de trigo en un buen año, 4 en un mal año. La misma calidad de trabajo produce más metal en las minas ricas que en las pobres, etc. Los diamantes rara vez afloran en la corteza terrestre, y de ahí que el hallarlos insuma, *término medio*, mucho tiempo de trabajo. Por consiguiente, en poco volumen representan mucho trabajo. Jacob pone en duda que el oro haya saldado nunca su valor íntegro. Aun más cierto es esto en el caso de los diamantes. Según Eschwege, el total de lo extraído durante ochenta años de los yacimientos diamantíferos brasileños todavía no había alcanzado, en 1823, a igualar el precio del producto medio obtenido durante dieciocho meses en las plantaciones brasileñas de caña o de café, aun cuando representaba mucho más trabajo y por consiguiente, más valor. Disponiendo de minas más productivas, la misma cantidad de trabajo se representaría en más diamantes, y el valor de estos disminuiría. Y si con

poco trabajo se lograra transformar carbón en diamantes, estos podrían llegar a valer menos que ladrillos. En términos generales: cuanto mayor sea la fuerza productiva del trabajo, tanto menor será el tiempo de trabajo requerido para la producción de un artículo, tanto menor la masa de trabajo cristalizada en él, tanto menor su valor. A la inversa, cuanto menor sea la fuerza productiva del trabajo, tanto mayor será el tiempo de trabajo necesario para la producción de un artículo, tanto mayor su valor. Por ende, la magnitud de valor de una mercancía varía en razón *directa* a la *cantidad* de trabajo efectivizado en ella e *inversa* a la *fuerza productiva* de ese trabajo.

Una cosa puede ser *valor de uso* y no ser *valor*. Es este el caso cuando su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc. Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser *mercancía*. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un *valor de uso*, pero no una *mercancía*. Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales. [F. E.: Y no sólo, en rigor, para otros. El campesino medieval producía para el señor feudal el trigo del tributo, y para el cura el del diezmo. Pero ni el trigo del tributo ni el del diezmo se convertían en mercancías por el hecho de ser producidos para otros. Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso.]^[24] Por último, ninguna cosa puede ser *valor* si no es un objeto para el uso. Si es inútil, también será inútil el trabajo contenido en ella; no se contará como trabajo y no constituirá valor alguno.

2. DUALIDAD DEL TRABAJO REPRESENTADO EN LAS MERCANCÍAS

En un comienzo, la *mercancía* se nos puso de manifiesto como algo *bifacético*, como valor de uso y valor de cambio. Vimos a continuación que el trabajo, al estar expresado en el valor, no poseía ya los mismos rasgos característicos que lo distinguían como generador de valores de uso. He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía^[25]. Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de dilucidarlo aquí con más detenimiento.

Tomemos dos mercancías, por ejemplo una chaqueta y 10 varas de lienzo. La primera vale el doble que la segunda, de modo que si 10 varas de lienzo = V, la chaqueta = 2 V.

La chaqueta es un valor de uso que satisface una necesidad específica. Para

producirla, se requiere *determinado tipo de actividad productiva*. Esta se halla determinada por su finalidad, modo de operar, objeto, medio y resultado. Llamamos, sucintamente, *trabajo útil* al trabajo cuya utilidad se representa así en el valor de uso de su producto, o en que su producto sea un valor de uso. Desde este punto de vista, el trabajo siempre se considera con relación a su *efecto útil*.

Así como la chaqueta y el lienzo son *valores de uso cualitativamente diferentes*, son *cualitativamente diferentes* los trabajos por medio de los cuales llegan a existir: el del *sastre* y el del *tejedor*. Si aquellas cosas no fueran valores de uso cualitativamente diferentes, y por tanto productos de trabajos útiles cualitativamente diferentes, en modo alguno podrían contraponerse como *mercancías*. No se cambia una chaqueta por una chaqueta, un valor de uso por el mismo valor de uso.

A través del cúmulo de los diversos valores de uso o cuerpos de las mercancías se pone de manifiesto un conjunto de trabajos útiles igualmente disímiles, diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad: una *división social del trabajo*. Esta constituye una condición para la existencia misma de la producción de mercancías, aunque la producción de mercancías no es, a la inversa, condición para la existencia misma de la división social del trabajo. En la comunidad paleoíndica el trabajo está dividido socialmente, sin que por ello sus *productos* se transformen en *mercancías*. O bien, para poner un ejemplo más cercano: en todas las fábricas el trabajo está dividido sistemáticamente, pero esa división no se halla mediada por el hecho de que los obreros intercambien sus *productos individuales*. Sólo los productos de *trabajos privados autónomos, recíprocamente independientes*, se enfrentan entre sí como *mercancías*.

Se ha visto, pues, que el valor de uso de toda mercancía encierra determinada actividad productiva —o trabajo útil— orientada a un fin. Los valores de uso no pueden enfrentarse como *mercancías* si no encierran en sí trabajos útiles cualitativamente diferentes. En una sociedad cuyos productos adoptan *en general* la forma de *mercancía*, esto es, en una sociedad de productores de mercancías, esa diferencia cualitativa entre los trabajos útiles —los cuales se ejercen independientemente unos de otros, como ocupaciones privadas de productores autónomos— se desenvuelve hasta constituir un sistema multimembre, una división social del trabajo.

A la chaqueta, por lo demás, tanto le da que quien la vista sea el sastre o su cliente. En ambos casos oficia de valor de uso. La relación entre la chaqueta y el trabajo que la produce tampoco se modifica, en sí y para sí, por el hecho de que la ocupación sastreril se vuelva profesión especial, miembro autónomo de la división social del trabajo. El hombre hizo su vestimenta durante milenios, allí donde lo forzaba a ello la necesidad de vestirse, antes de que nadie llegara a convertirse en sastre. Pero la existencia de la chaqueta, del lienzo, de todo elemento de *riqueza material* que no sea producto espontáneo de la naturaleza, necesariamente estará mediada siempre por una actividad productiva especial, orientada a un fin, la cual

asimila a necesidades particulares del hombre materiales naturales particulares. Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana.

Los valores de uso —chaqueta, lienzo, etc., en suma, los cuerpos de las mercancías— son *combinaciones de dos elementos*: material natural y trabajo. Si se hace abstracción, en su totalidad, de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material, cuya existencia se debe a la naturaleza y no al concurso humano. En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, *la forma de los materiales*^[26]. Y es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El *trabajo*, por tanto, *no es la fuente única de los valores de uso que produce*, de la *riqueza material*. El trabajo es el padre de esta, como dice William Petty, y la tierra, su madre.

De la mercancía en cuanto objeto para el uso pasemos ahora al *valor* de la mercancía.

Supusimos que la chaqueta valía el doble que el lienzo. Pero esta no es más que una diferencia *cuantitativa*, y por el momento no nos interesa. Recordemos, pues, que si una chaqueta vale el doble que 10 varas de lienzo, la *magnitud de valor* de 20 varas de lienzo *será igual* a la de una chaqueta. En su calidad de valores, la chaqueta y el lienzo son cosas de *igual sustancia*, expresiones objetivas *del mismo tipo de trabajo*. Pero el *trabajo del sastre* y el *del tejedor* difieren cualitativamente. Existen condiciones sociales, no obstante, en que el *mismo hombre* trabaja alternativamente de sastre y de tejedor: en ellas estos dos modos diferentes de trabajo, pues, no son más que *modificaciones del trabajo que efectúa el mismo individuo*; no han llegado a ser funciones especiales, fijas, de individuos diferentes, del mismo modo, exactamente, que la chaqueta que nuestro sastre confecciona hoy y los pantalones que hará mañana sólo suponen variedades del mismo trabajo individual. Una simple mirada nos revela, además, que en nuestra sociedad capitalista, y con arreglo a la orientación variable que muestra la demanda de trabajo, *una porción dada de trabajo humano* se ofrece alternativamente en forma de trabajo de sastrería o como trabajo textil. Este cambio de forma del trabajo posiblemente no se efectúe sin que se produzcan fricciones, pero se opera necesariamente. Si se prescinde del carácter determinado de la actividad productiva y por tanto del carácter útil del trabajo, lo que subsiste de este es el ser un *gasto de fuerza de trabajo humana*. Aunque actividades productivas cualitativamente diferentes, el trabajo del sastre y el del tejedor son ambos gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., *humanos*, y en este sentido uno y otro *son trabajo humano*. Son nada más que dos formas distintas de gastar la fuerza humana de trabajo. Es preciso, por cierto, que la fuerza de trabajo humana, para que se la gaste de esta o aquella forma, haya alcanzado un mayor o

menor desarrollo. Pero el valor de la mercancía representa trabajo humano puro y simple, gasto de *trabajo humano* en general. Así como en la sociedad burguesa un general o un banquero desempeñan un papel preeminente, y el *hombre* sin más ni más, un papel muy deslucido^[27], otro tanto ocurre aquí con el *trabajo humano*. Este es gasto de la fuerza de trabajo *simple* que, término medio, todo hombre común, sin necesidad de un desarrollo especial, posee en su organismo corporal. El carácter del *trabajo medio simple* varía, por cierto, según los diversos países y épocas culturales, pero está dado para una sociedad determinada. Se considera que el trabajo más complejo es igual sólo a trabajo simple *potenciado* o más bien *multiplicado*, de suerte que una pequeña cantidad de trabajo complejo equivale a una cantidad mayor de trabajo simple. La experiencia muestra que constantemente se opera esa reducción. Por más que una mercancía sea el producto del trabajo más complejo, su *valor* la equipara al producto del trabajo simple y, por consiguiente, no representa más que determinada cantidad de trabajo simple^[28]. Las diversas proporciones en que los distintos tipos de trabajo son reducidos al trabajo simple como a su *unidad de medida*, se establecen a través de un proceso social que se desenvuelve a espaldas de los productores, y que por eso a estos les parece resultado de la tradición. Para simplificar, en lo sucesivo consideraremos directamente toda clase de fuerza de trabajo como fuerza de trabajo *simple*, no ahorrándonos con ello más que la molestia de la reducción.

Por consiguiente, así como en los *valores* chaqueta y lienzo se hace abstracción de la diferencia entre sus *valores de uso*, otro tanto ocurre, en el caso de los *trabajos* que están representados en esos valores, con la diferencia entre las *formas útiles* de esos trabajos: el del *sastre* y el del *tejedor*. Así como los *valores de uso* chaqueta y lienzo son *combinaciones* de actividades productivas orientadas a un fin que se efectúan con paño e hilado, y en cambio los *valores* chaqueta y lienzo sólo son *mera gelatina homogénea de trabajo*, también los trabajos contenidos en dichos *valores* no tienen validez por su relación productiva con el paño y el hilado sino sólo como *gastos de fuerza humana de trabajo*. El trabajo sastreril y el textil son elementos constitutivos de los *valores de uso* chaqueta y lienzo merced precisamente a sus cualidades *diferentes*; son *sustancia* del *valor* chaqueta y del *valor* lienzo sólo en tanto se hace *abstracción* de su cualidad específica, en tanto ambos poseen la *misma cualidad*, la de *trabajo humano*.

La chaqueta y el lienzo, empero, no son sólo *valores en general*, sino valores de una *magnitud determinada*, y con arreglo a nuestra hipótesis la chaqueta valía el doble que 10 varas de lienzo. ¿A qué se debe tal disparidad entre sus *magnitudes de valor*? Al hecho de que el lienzo sólo contiene la mitad de trabajo que la chaqueta, de tal manera que para la producción de la última será necesario gastar fuerza de trabajo durante el doble de *tiempo* que para la producción del primero.

Por ello, si en lo que se refiere al *valor de uso* el trabajo contenido en la mercancía sólo cuenta *cualitativamente*, en lo que tiene que ver con la *magnitud de*

valor, cuenta sólo *cuantitativamente*, una vez que ese trabajo se halla reducido a la condición de trabajo humano sin más cualidad que esa. Allí, se trataba del *cómo* y del *qué* del trabajo; aquí, del *cuánto*, de su duración. Como la magnitud de valor de una mercancía sólo representa la cantidad del trabajo en ella contenida, las mercancías, en cierta proporción, serán siempre, necesariamente valores iguales.

Si se mantiene inalterada la fuerza productiva de todos los trabajos útiles requeridos para la producción, digamos, de una chaqueta, la magnitud de valor de las chaquetas aumentará en razón de su cantidad. Si una chaqueta representa x días de trabajo, 2 chaquetas representarán $2x$, etc. Pero supongamos que el trabajo necesario para la producción de una chaqueta se duplica, o bien que disminuye a la mitad. En el primero de los casos una chaqueta valdrá tanto como antes dos; en el segundo, dos de esas prendas sólo valdrán lo que antes una por más que en ambos casos la chaqueta preste los mismos servicios que antes y el trabajo útil contenido en ella sea también ejecutado como siempre. Pero se ha alterado la *cantidad* de trabajo empleada para producirlo.

En sí y para sí, una cantidad mayor de valor de uso constituirá una riqueza material mayor; dos chaquetas, más riqueza que una. Con dos chaquetas puede vestirse a dos hombres, mientras que con una sólo a uno, etc. No obstante, a la masa creciente de la riqueza material puede corresponder una reducción simultánea de su *magnitud de valor*. Este movimiento antitético deriva del *carácter bifacético* del trabajo. La fuerza productiva, naturalmente, es siempre fuerza productiva de trabajo útil, concreto, y de hecho sólo determina, en un espacio dado de tiempo, el grado de eficacia de una actividad productiva orientada a un fin. Por consiguiente, es en *razón directa* al aumento o reducción de su fuerza productiva que el trabajo útil deviene fuente productiva más abundante o exigua. Por el contrario, en sí y para sí, un cambio en la fuerza productiva del trabajo en nada afecta el trabajo representado en el valor. Como la fuerza productiva del trabajo es algo que corresponde a la forma útil adoptada concretamente por el trabajo, es natural que, no bien hacemos abstracción de dicha forma útil concreta, aquella ya no pueda ejercer influjo alguno sobre el trabajo. El mismo trabajo, pues, por más que cambie la fuerza productiva, rinde siempre *la misma magnitud de valor* en los *mismos espacios de tiempo*. Pero en *el mismo espacio de tiempo* suministra *valores de uso en diferentes cantidades*: más, cuando aumenta la fuerza productiva, y menos cuando disminuye. Es así como el mismo cambio que tiene lugar en la fuerza productiva y por obra del cual el trabajo se vuelve más fecundo, haciendo que aumente, por ende, la masa de los valores de uso proporcionados por este, *reduce la magnitud de valor* de esa masa total *acrecentada*, siempre que abrevie la suma del *tiempo de trabajo* necesario para la producción de dicha masa. Y viceversa.

Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por

otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso^[29].

3. LA FORMA DE VALOR O EL VALOR DE CAMBIO

Las mercancías vienen al mundo revistiendo la forma de valores de uso o cuerpos de mercancías: hierro, lienzo, trigo, etc. Es esta su prosaica forma natural. Sin embargo, sólo son mercancías debido a su *dualidad*, a que son objetos de uso y, simultáneamente, portadoras de valor. Sólo se presentan como mercancías, por ende, o sólo poseen la forma de mercancías, en la medida en que tienen una *forma doble*: la forma natural y la forma de valor.

La objetividad de las mercancías en cuanto valores se diferencia de *Mistress Quickly* en que no se sabe por dónde agarrarla. En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores. De ahí que por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor. Si recordamos, empero, que las mercancías sólo poseen objetividad como valores en la medida en que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad como valores sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías. Habíamos partido, en realidad, del valor de cambio o de la relación de intercambio entre las mercancías para descubrir su valor, oculto en esa relación. Es menester, ahora, que volvamos a esa forma en que se manifiesta el valor.

No hay quien no sepa, aunque su conocimiento se reduzca a eso, que las mercancías poseen una forma común de valor que contrasta, de manera superlativa, con las abigarradas formas naturales propias de sus valores de uso: la forma de dinero. De lo que aquí se trata, sin embargo, es de llevar a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, la de dilucidar la génesis de esa forma dineraria, siguiendo, para ello, el desarrollo de la expresión del valor contenida en la relación de valor existente entre las mercancías: desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma de dinero. Con lo cual, al mismo tiempo, el enigma del dinero se desvanece.

La *más simple* relación de valor es, obviamente, la que existe entre una mercancía y otra mercancía determinada de especie diferente, sea cual fuere. La relación de valor entre dos mercancías, pues, proporciona la expresión más simple del valor de una mercancía.

A. FORMA SIMPLE O SINGULAR DE VALOR^[30]

X mercancía $A = y$ mercancía B , o bien:
 x mercancía A vale y mercancía B
(20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o bien:
20 varas de lienzo valen 1 chaqueta)

1. Los dos polos de la expresión del valor: forma relativa de valor y forma de equivalente

El secreto de *toda* forma de valor yace oculto bajo esta *forma simple de valor*. Es su análisis, pues, el que presenta la verdadera dificultad.

Las dos mercancías heterogéneas A y B —en nuestro ejemplo, el lienzo y la chaqueta— desempeñan aquí, obviamente, *dos papeles diferentes*. El lienzo *expresa su valor* en la chaqueta; la chaqueta *hace las veces de material para dicha expresión del valor*. A la primera mercancía le corresponde un papel activo, a la segunda, uno pasivo. El valor de la primera mercancía queda representado como *valor relativo*, o sea, reviste una *forma relativa de valor*. La segunda mercancía funciona como *equivalente*, esto es, adopta una *forma de equivalente*.

La forma relativa de valor y la forma de equivalente son aspectos interconectados e inseparables, que se condicionan de manera recíproca pero constituyen a la vez *extremos excluyentes o contrapuestos*, esto es, *polos de la misma expresión de valor*; se reparten siempre entre las *distintas* mercancías que la expresión del valor pone en interrelación. No me es posible, por ejemplo, expresar en lienzo el valor del lienzo. *20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo* no constituye expresión alguna de valor. La igualdad, por el contrario, dice más bien: 20 varas de lienzo no son otra cosa que 20 varas de lienzo, que una cantidad determinada de ese *objeto para el uso* que es el lienzo. El *valor* del lienzo, como vemos, sólo se puede expresar *relativamente*, es decir, *en otra mercancía*. La *forma relativa de valor* del lienzo supone, pues, que *otra* mercancía *cualquiera* se le contraponga *bajo la forma de equivalente*. Por lo demás, *esa otra mercancía* que hace las veces de *equivalente*, no puede revestir *al mismo tiempo la forma relativa de valor*. Ella *no expresa su propio valor*. Se reduce a proporcionar *el material para la expresión del valor de otra mercancía*.

Sin duda, la expresión *20 varas de lienzo = 1 chaqueta*, o *20 varas de lienzo valen 1 chaqueta*, implica la relación inversa: *1 chaqueta = 20 varas de lienzo*, o *1 chaqueta vale 20 varas de lienzo*. Pero lo cierto es que para expresar en términos *relativos* el valor de la chaqueta debo *invertir* la ecuación, y al hacerlo es el lienzo, en vez de la chaqueta, el que pasa a ser el *equivalente*. Por tanto, la *misma mercancía* no

puede, en la misma expresión del valor, presentarse simultáneamente bajo ambas formas. Estas, por el contrario, se excluyen entre sí de manera polar.

El que una mercancía adopte la forma relativa de valor o la forma contrapuesta, la de equivalente, depende de manera exclusiva de la *posición que en ese momento ocupe en la expresión del valor*, esto es, de que sea la mercancía cuyo valor se expresa o bien, en cambio, la mercancía en la que se expresa el valor.

2. La forma relativa de valor

a. Contenido de la forma relativa de valor

Para averiguar de qué manera la expresión simple del valor de una mercancía se encierra en la relación de valor entre dos mercancías, es necesario, en un principio, considerar esa relación con total prescindencia de su aspecto cuantitativo. Por regla general se procede precisamente a la inversa, viéndose en la relación de valor tan sólo la proporción en que se equiparan determinadas cantidades de dos clases distintas de mercancías. Se pasa por alto, de esta suerte, que *las magnitudes de cosas diferentes no llegan a ser comparables cuantitativamente sino después de su reducción a la misma unidad. Sólo en cuanto expresiones de la misma unidad son magnitudes de la misma denominación y, por tanto, conmensurables*^[31].

Ya sea que 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o = 20 o = x chaquetas, es decir, ya sea que una cantidad determinada de lienzo valga muchas o pocas chaquetas, en todas esas proporciones siempre está implícito que el lienzo y las chaquetas, en cuanto magnitudes de valor son expresiones de la misma unidad, cosas de igual naturaleza. Lienzo = chaqueta es el fundamento de la ecuación.

Pero las dos mercancías cualitativamente equiparadas no desempeñan el mismo papel. Sólo se expresa el valor del lienzo. ¿Y cómo? Relacionándolo con la chaqueta en calidad de «equivalente» suyo u objeto «intercambiable» por ella. En esta relación, la chaqueta cuenta como forma de existencia del valor, como cosa que es valor, pues sólo en cuanto tal es ella lo mismo que el lienzo. Por otra parte, sale a luz o adquiere una expresión autónoma el propio carácter de ser valor del lienzo, ya que sólo en cuanto valor se puede relacionar con la chaqueta como equivalente o intercambiable por ella. El ácido butírico, por ejemplo, es un cuerpo diferente del formiato de propilo. Ambos, sin embargo, se componen de las mismas sustancias químicas: carbono (C), hidrógeno (H) y oxígeno (O), y justamente en proporciones iguales, a saber: $C_4H_8O_2$. Ahora bien, si se igualara el ácido butírico al formiato de propilo, tendríamos lo siguiente: primero, que en esa igualdad el formiato de propilo sólo

contaría como forma de existencia de $C_4H_8O_2$, y en segundo lugar, con la igualdad diríamos que el ácido butírico se compone de $C_4H_8O_2$. Al igualar el formiato de propilo con el ácido butírico, pues, se expresaría la sustancia química de ambos por contraposición a su forma corpórea.

Si decimos que las mercancías, en cuanto valores, no son más que mera gelatina de trabajo humano, nuestro análisis las reduce a la abstracción del valor, pero no les confiere forma alguna de valor que difiera de sus formas naturales. Otra cosa ocurre en la relación de valor entre una mercancía y otra. Lo que pone de relieve su carácter de valor es su propia relación con la otra mercancía.

Por ejemplo: al igualar la chaqueta —en cuanto cosa que es valor— al lienzo, se equipara el trabajo que se encierra en la primera al trabajo encerrado en el segundo. Ahora bien: el trabajo que confecciona la chaqueta, el del sastre, es un trabajo concreto que por su especie difiere del trabajo que produce el lienzo, o sea, de tejer. Pero la equiparación con este reduce el trabajo del sastre, en realidad, a lo que en ambos trabajos es efectivamente igual, a su carácter común de trabajo humano. Dando este rodeo, pues, lo que decimos es que tampoco el trabajo del tejedor, en la medida en que teje valor, posee rasgo distintivo alguno con respecto al trabajo del sastre; es, por ende, trabajo abstractamente humano. Sólo la expresión de equivalencia de mercancías heterogéneas saca a luz el carácter específico del trabajo en cuanto formador de valor, reduciendo de hecho a lo que les es común, a trabajo humano en general, los trabajos heterogéneos que se encierran en las mercancías heterogéneas^[32].

Sin embargo, no basta con enunciar el carácter específico del trabajo del cual se compone el valor del lienzo. La fuerza de trabajo humana en estado líquido, o el trabajo humano, crea valor, pero no es valor. Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la forma objetiva. Para expresar el valor de la tela como una gelatina de trabajo humano, es menester expresarlo en cuanto «objetividad» que, como cosa, sea distinta del lienzo mismo, y a la vez común a él y a otra mercancía. El problema ya está resuelto.

Si en la relación de valor del lienzo se considera la chaqueta como algo que es cualitativamente igual a él, como cosa de la misma naturaleza, ello se debe a que esta es un valor. Se la considera aquí, por tanto, como cosa en la que se manifiesta el valor, o que en su forma natural y tangible representa el valor. Ahora bien: la chaqueta, el cuerpo de la mercancía chaqueta, es un simple valor de uso. Una chaqueta expresa tan inadecuadamente el valor como cualquier pieza de lienzo. Esto demuestra, simplemente, que la chaqueta, puesta en el marco de la relación de valor con el lienzo, importa más que fuera de tal relación, así como no pocos hombres importan más si están embutidos en una chaqueta con galones que fuera de ella.

En la producción de la chaqueta se ha empleado, de manera efectiva, fuerza de trabajo humana bajo la forma de trabajo sastreril. Se ha acumulado en ella, pues, trabajo humano. Desde este punto de vista, la chaqueta es «portadora de valor»,

aunque esa propiedad suya no se trasluzca ni siquiera cuando de puro gastada se vuelve transparente. Y en la relación de valor del lienzo, la chaqueta sólo cuenta en ese aspecto, esto es, como valor corporificado, como cuerpo que es valor. Su apariencia abotonada no es obstáculo para que el lienzo reconozca en ella un alma gemela, afín: el alma del valor. Frente al lienzo, sin embargo, la chaqueta no puede representar el valor sin que el valor, simultáneamente, adopte para él la forma de chaqueta. Del mismo modo que el individuo *A* no puede conducirse ante el individuo *B* como ante el titular de la majestad sin que para *A*, al mismo tiempo, la majestad adopte la figura corporal de *B* y, por consiguiente, cambie de fisonomía, color del cabello y muchos otros rasgos más cada vez que accede al trono un nuevo padre de la patria.

En la relación de valor, pues, en que la chaqueta constituye el equivalente del lienzo, la forma de chaqueta hace las veces de forma del valor. Por tanto, el valor de la mercancía lienzo queda expresado en el cuerpo de la mercancía chaqueta, el *valor* de una mercancía en *el valor de uso de la otra*. En cuanto valor de uso, el lienzo es una cosa sensorialmente distinta de la chaqueta; en cuanto valor, es igual a la chaqueta, y, en consecuencia, tiene el mismo aspecto que esta. Adopta así una forma de valor, diferente de su forma natural. En su igualdad con la chaqueta se manifiesta su carácter de ser valor, tal como el carácter ovejuno del cristiano se revela en su igualdad con el cordero de Dios.

Como vemos, todo lo que antes nos había dicho el análisis del valor mercantil nos lo dice ahora el propio lienzo, no bien entabla relación con otra mercancía, la chaqueta. Sólo que el lienzo revela sus pensamientos en el único idioma que domina, el lenguaje de las mercancías. Para decir que su propio valor lo crea el trabajo, el trabajo en su condición abstracta de trabajo humano, dice que la chaqueta, en la medida en que vale lo mismo que él y, por tanto, en cuanto es valor, está constituida por el mismo trabajo que el lienzo. Para decir que su sublime objetividad del valor difiere de su tieso cuerpo de lienzo, dice que el valor posee el aspecto de una chaqueta y que por tanto él mismo en cuanto cosa que es valor, se parece a la chaqueta como una gota de agua a otra. Obsérvese, incidentalmente que el lenguaje de las mercancías, aparte del hebreo, dispone de otros muchos dialectos más o menos precisos. La palabra alemana *Wertsein*, a modo de ejemplo, expresa con menos vigor que el verbo románico *valere*, *valer*, *valoir*, la circunstancia de que la igualación de la mercancía *B* con la mercancía *A* es la propia expresión del valor de *A*. *Paris vaut bien une messe!* [¡París bien vale una misa!]

Por intermedio de la relación de valor, pues, la forma natural de la mercancía *B* deviene la forma de valor de la mercancía *A*, o el cuerpo de la mercancía *B* se convierte, para la mercancía *A*, en espejo de su valor^[33]. Al referirse a la mercancía *B* como cuerpo del valor, como concreción material del trabajo humano, la mercancía *A* transforma al valor de uso *B* en el material de su propia expresión de valor. El valor de la mercancía *A*, expresado así en el valor de uso de la mercancía *B*, adopta la

forma del valor relativo.

b. Carácter determinado cuantitativo de la forma relativa de valor

Toda mercancía cuyo valor debemos expresar es un objeto para el uso que se presenta en una cantidad determinada: 15 fanegas de trigo, 100 libras de café, etc. Esta cantidad dada de una mercancía contiene determinada cantidad de trabajo humano. La forma de valor, pues, no sólo tiene que expresar *valor en general*, sino *valor*, o *magnitud de valor, cuantitativamente determinado*. Por consiguiente, en la relación de valor de la mercancía *A* con la mercancía *B*, del lienzo con la chaqueta, no sólo se equipara cualitativamente la clase de mercancía chaqueta, como corporización del valor en general, con el lienzo, sino que a una cantidad determinada de lienzo, por ejemplo a 20 varas de lienzo, se le iguala una *cantidad determinada del cuerpo que es valor* o del equivalente, por ejemplo 1 chaqueta.

La igualdad: «20 varas de lienzo = 1 chaqueta», o «20 varas de lienzo valen 1 chaqueta», presupone que en 1 chaqueta se encierra exactamente tanta sustancia de valor como en 20 varas de lienzo; por ende, que ambas cantidades de mercancías insumen el mismo trabajo o un tiempo de trabajo igual. El tiempo de trabajo necesario para la producción de 20 varas de lienzo o de una chaqueta, empero, varía cada vez que varía la fuerza productiva en el trabajo textil o en el de los sastres. Hemos de investigar con más detenimiento, ahora, el influjo que ese cambio ejerce sobre la expresión relativa de la magnitud del valor.

I. El valor del lienzo varía^[34], manteniéndose constante el *valor* de la chaqueta. Si se duplicara el tiempo de trabajo necesario para la producción del lienzo, debido, por ejemplo, a un progresivo agotamiento de los suelos destinados a cultivar el lino, se duplicaría su valor. En lugar de 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, tendríamos 20 varas de lienzo = 2 chaquetas, ya que ahora 1 chaqueta sólo contiene la mitad de tiempo de trabajo que 20 varas de lienzo. Si, por el contrario, decreciera a la mitad el tiempo de trabajo necesario para la producción del lienzo, digamos que a causa de haberse perfeccionado los telares, el valor del lienzo se reduciría a la mitad. En consecuencia, ahora, *20 varas de lienzo = ½ chaqueta*. Si se mantiene invariable el valor de la mercancía *B*, pues, el valor relativo de la mercancía *A*, es decir, su valor expresado en la mercancía *B*, aumenta y disminuye en razón directa al valor de la mercancía *A*.

II. El valor del lienzo permanece constante, pero varía el de la chaqueta. En estas circunstancias, si el tiempo de trabajo necesario para la producción de la chaqueta se duplica, por ejemplo debido a una mala producción lanera, en vez de 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, tendremos: 20 varas de lienzo = ½ chaqueta. Si en cambio el valor de la chaqueta baja a la mitad, entonces *20 varas de lienzo = 2 chaquetas*. Por

consiguiente, manteniéndose inalterado el valor de la mercancía A, su valor relativo, expresado en la mercancía B, aumenta o disminuye en *razón inversa al cambio de valor de B*.

Si comparamos los diversos casos comprendidos en I y II, tendremos que *el mismo cambio de magnitud experimentado por el valor relativo puede obedecer a causas absolutamente contrapuestas*. Así, de que *20 varas de lienzo = 1 chaqueta*, se pasa a: 1) la ecuación *20 varas de lienzo = 2 chaquetas*, o porque aumentó al doble el valor del lienzo o porque el de la chaqueta se redujo a la mitad, y 2) a la ecuación *20 varas de lienzo = ½ chaqueta*, sea porque el valor del lienzo disminuyó a la mitad, sea porque se duplicó el de la chaqueta.

III. Las cantidades de trabajo necesarias para producir el lienzo y la chaqueta pueden variar a la vez, en el mismo sentido y en idéntica proporción. En tal caso *20 varas de lienzo* seguirán siendo *= 1 chaqueta*, por mucho que varíen sus valores. Se descubre el cambio de sus valores al compararlas con una tercera mercancía cuyo valor se haya mantenido constante. Si los valores de *todas* las mercancías aumentaran o disminuyeran simultáneamente y en la misma proporción, sus *valores relativos* se mantendrían inalterados. El cambio efectivo de sus valores lo advertiríamos por el hecho generalizado de que en el mismo tiempo de trabajo se suministraría ahora una cantidad mayor o menor de mercancías que antes.

IV. Los tiempos de trabajo necesarios para la producción del lienzo y la chaqueta, respectivamente, y por ende sus valores, podrían variar en el mismo sentido, pero en grado desigual, o en sentido opuesto, etc. La influencia que ejercen todas las combinaciones posibles de este tipo sobre el valor relativo de una mercancía se desprende, sencillamente, de la aplicación de los casos I, II y III.

Los cambios efectivos en las magnitudes de valor, pues, no se reflejan de un modo inequívoco ni exhaustivo en su expresión relativa o en la magnitud del valor relativo. El valor relativo de una mercancía puede variar aunque su valor se mantenga constante. Su valor relativo puede mantenerse constante, aunque su valor varíe, y, por último, en modo alguno es inevitable que coincidan en volumen las variaciones que se operan, simultáneamente, en las magnitudes del valor de las mercancías y en la expresión relativa de esas magnitudes del valor^[35].

3. La forma de equivalente

Como hemos visto, cuando la mercancía A (el lienzo) expresa su valor en el valor de uso de la mercancía heterogénea B (la chaqueta), imprime a esta última una forma peculiar de valor, la del equivalente. La mercancía lienzo pone a la luz su propio carácter de ser valor por el hecho de que la chaqueta, sin adoptar una forma de valor distinta de su forma corpórea, le sea equivalente. El lienzo, pues, expresa

efectivamente su propio carácter de ser valor en el hecho de que la chaqueta sea intercambiable directamente por él. La forma de equivalente que adopta una mercancía, pues, es la forma en que es directamente intercambiable por otra mercancía.

El hecho de que una clase de mercancías, como las chaquetas, sirva de equivalente a otra clase de mercancías, por ejemplo el lienzo —con lo cual las chaquetas adquieren la propiedad característica de encontrarse bajo la forma de intercambiabilidad directa con el lienzo—, en modo alguno significa que esté dada la proporción según la cual se pueden intercambiar chaquetas y lienzos. Como está dada la magnitud del valor del lienzo, esa proporción dependerá de la magnitud del valor de la chaqueta. Ya sea que la chaqueta se exprese como equivalente y el lienzo como valor relativo o, a la inversa, el lienzo como equivalente y la chaqueta como valor relativo, la magnitud del valor de la chaqueta quedará determinada, como siempre, por el tiempo de trabajo necesario para su producción, independientemente, pues, de la forma de valor que revista. Pero no bien la clase de mercancías chaqueta ocupa, en la expresión del valor, el puesto de equivalente, su magnitud de valor en modo alguno se expresa en cuanto tal. En la ecuación de valor dicha magnitud sólo figura, por el contrario, como determinada cantidad de una cosa.

Por ejemplo: 40 varas de lienzo «valen...» ¿qué? 2 chaquetas. Como la clase de mercancías chaqueta desempeña aquí el papel de equivalente; como el valor de uso chaqueta frente al lienzo hace las veces de cuerpo del valor, basta con determinada cantidad de chaquetas para expresar una cantidad determinada de lienzo. Dos chaquetas, por ende, pueden expresar la magnitud de valor de 40 varas de lienzo, pero nunca podrán expresar su propia magnitud de valor, la magnitud del valor de las chaquetas. La concepción superficial de este hecho, o sea que en la ecuación de valor el equivalente revista siempre, únicamente, la forma de una cantidad simple de una cosa, de un valor de uso, ha inducido a Bailey, así como a muchos de sus precursores y continuadores, a ver en la expresión del valor una relación puramente cuantitativa. *La forma de equivalente de una mercancía*, por el contrario, no contiene *ninguna determinación cuantitativa del valor*.

La primera *peculiaridad* que salta a la vista cuando se analiza la forma de equivalente es que *el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor*.

La *forma natural* de la mercancía se convierte en *forma de valor*. Pero obsérvese que ese *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] sólo ocurre, con respecto a una mercancía *B* (chaqueta o trigo o hierro, etc.), *en el marco de la relación de valor* que la enfrenta con *otra* mercancía *A* cualquiera (lienzo, etc.); *únicamente dentro de los límites de esa relación*. Como ninguna mercancía *puede referirse a sí misma como equivalente*, y por tanto *tampoco puede convertir a su propia corteza natural en expresión de su propio valor*, tiene que *referirse a otra mercancía como equivalente*, o sea, hacer de la corteza natural *de otra* mercancía *su propia forma de valor*.

El ejemplo de una *medida* que se aplica a los cuerpos de las mercancías en cuanto tales cuerpos de mercancías, esto es, *en cuanto valores de uso*, nos dará una idea clara sobre el particular. Por ser un cuerpo, un *pan de azúcar gravita* y por tanto tiene determinado *peso*, pero no es posible ver o tocar el peso de ningún pan de azúcar. Tomemos diversos *trozos de hierro* cuyo peso haya sido previamente determinado. La forma corpórea del hierro, considerada en sí, de ningún modo es *forma de manifestación de la pesantez*, como tampoco lo es la forma del pan de azúcar. No obstante, para *expresar* el pan de azúcar *en cuanto peso*, lo insertamos en una *relación ponderal* con el hierro. En esta relación el hierro cuenta como cuerpo que *no representa nada más que peso*. Las cantidades de hierro, por consiguiente, sirven como medida ponderal del azúcar y en su contraposición con el cuerpo azúcar representan una *mera figura de la pesantez*, una *forma de manifestación de la pesantez*. El hierro desempeña ese papel tan sólo dentro de esa relación en la cual se le enfrenta el azúcar, o cualquier otro cuerpo cuyo peso se trate de hallar. Si esas dos cosas *no tuvieran peso*, no podrían entrar en dicha relación y *una de ellas*, por ende, *no estaría en condiciones de servir como expresión ponderal de la otra*. Si las echamos en la balanza, veremos que efectivamente ambas *en cuanto pesos son lo mismo*, y por tanto que, *en determinadas proporciones*, son también *equiponderantes*. Así como el *cuerpo férreo* al estar opuesto en cuanto medida ponderal al pan de azúcar *sólo* representa *pesantez*, en nuestra expresión de valor el *cuerpo de la chaqueta* no representa frente al lienzo más que valor.

No obstante, la analogía se interrumpe aquí. En la expresión ponderal del pan de azúcar, el hierro asume la representación de una propiedad natural común a ambos cuerpos: su pesantez, mientras que la chaqueta, en la expresión del valor del lienzo, simboliza una propiedad supranatural de ambas cosas: su valor, algo que es puramente social.

Cuando la forma relativa del valor de una mercancía, por ejemplo el lienzo, expresa su carácter de ser valor como algo absolutamente distinto de su cuerpo y de las propiedades de este, por ejemplo como su carácter de ser igual a una chaqueta, esta expresión denota, por sí misma, que en ella se oculta una relación social. Ocurre a la inversa con la forma de equivalente. Consiste esta, precisamente, en que el cuerpo de una mercancía como la chaqueta, tal cual es, exprese valor y posea entonces por naturaleza forma de valor. Esto, sin duda, sólo tiene vigencia dentro de la relación de valor en la cual la mercancía lienzo se refiere a la mercancía chaqueta como equivalente^[36]. Pero como las propiedades de una cosa no surgen de su relación con otras cosas sino que, antes bien, simplemente se activan en esa relación, la chaqueta parece poseer también por naturaleza su forma de equivalente, su calidad de ser directamente intercambiable, así como posee su propiedad de tener peso o de retener el calor. De ahí lo enigmático de la forma de equivalente, que sólo hiere la vista burguesamente obtusa del economista cuando lo enfrenta, ya consumada, en el dinero. Procura él, entonces, encontrar la explicación que desvanezca el carácter

místico del oro y la plata, para lo cual los sustituye por mercancías no tan deslumbrantes y recita, con regocijo siempre renovado, el catálogo de todo el populacho de mercancías que otrora desempeñaron el papel de equivalente mercantil. No vislumbra siquiera que la más simple expresión del valor, como 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, ya nos plantea, para que le demos solución, el enigma de la forma de equivalente.

El cuerpo de la mercancía que presta servicios de equivalente cuenta siempre como encarnación de trabajo abstractamente humano y en todos los casos es el producto de un trabajo determinado útil, concreto. Este trabajo concreto, pues, se convierte en expresión de trabajo abstractamente humano. Si a la chaqueta, por ejemplo, se la considera como simple efectivización, al trabajo de sastrería que de hecho se efectiviza en él se lo tiene por mera forma de efectivización de trabajo abstractamente humano. Dentro de la expresión del valor del lienzo, la utilidad del trabajo sastreril no consiste en que produzca ropa, y por tanto también seres humanos, sino en que confeccione un cuerpo que se advierte que es valor, y por consiguiente una gelatina de trabajo humano, absolutamente indistinguible del trabajo objetivado en el valor del lienzo. Para crear tal espejo del valor, el propio trabajo de los sastres no debe reflejar nada más que su propiedad abstracta de ser trabajo humano.

Tanto bajo la forma del trabajo sastreril como bajo la del trabajo textil, se gasta fuerza de trabajo humana. Uno y otro trabajo, pues, poseen la propiedad general de ser trabajo humano y por consiguiente, en casos determinados, como por ejemplo el de la producción de valores, sólo entran en consideración desde ese punto de vista. Nada de esto es misterioso. Pero en la expresión de valor de la mercancía, la cosa se invierte. Por ejemplo, para expresar que no es en su forma concreta como tejer que el tejer produce el valor del lienzo sino en su condición general de trabajo humano, se le contraponen el trabajo sastreril, el trabajo concreto que produce el equivalente del lienzo, como la forma de efectivización tangible del trabajo abstractamente humano.

Es, pues, una segunda peculiaridad de la forma de equivalente el hecho de que el trabajo concreto se convierta en la forma en que se manifiesta su contrario, el trabajo abstractamente humano.

Pero en tanto ese *trabajo concreto*, el de los sastres, oficia de simple expresión de trabajo humano indiferenciado, posee la forma de la igualdad con respecto a otro trabajo, al que se encierra en el lienzo, y es por tanto, aunque trabajo privado —como todos aquellos que producen mercancías—, trabajo en forma directamente social. Precisamente por eso se representa en un producto directamente intercambiable por otra mercancía. Por ende, una *tercera peculiaridad de la forma de equivalente es que el trabajo privado adopta la forma de su contrario, del trabajo bajo la forma directamente social.*

Las dos peculiaridades de la *forma de equivalente* analizadas en último lugar se vuelven aún más inteligibles si nos remitimos al gran investigador que analizó por vez primera la forma de valor, como tantas otras formas del pensar, de la sociedad y

de la naturaleza. Nos referimos a Aristóteles.

Por de pronto, Aristóteles enuncia con claridad que la *forma dineraria* de la mercancía no es más que la *figura ulteriormente desarrollada de la forma simple del valor*, esto es, de la expresión que adopta el valor de una mercancía en otra mercancía cualquiera. Dice, en efecto:

5 lechos = una casa
(Κλίνειν πέντε ἀντὶ οἰκίας)

«no difiere» de

5 lechos = tanto o cuanto dinero
(Κλίνειν πέντε ἀντὶ οἰκίας... ὅσου αἱ πέντε κλίνειν)

Aristóteles advierte además que la *relación de valor* en la que se encierra esta *expresión de valor*, implica a su vez el hecho de que la casa se *equipare cualitativamente* al lecho, y que sin tal igualdad de esencias no se podría establecer una relación recíproca, como magnitudes conmensurables, entre esas cosas que para nuestros sentidos son diferentes. «El intercambio», dice, «no podría darse *sin la igualdad*, la igualdad, a su vez, *sin la conmensurabilidad*» (οὐτ' ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας). Pero aquí se detiene perplejo, y desiste de seguir analizando la forma del valor. «En verdad es imposible» (τῇ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον) «que cosas tan heterogéneas sean conmensurables», esto es, *cualitativamente iguales*. Esta igualación no puede ser sino algo extraño a la verdadera naturaleza de las cosas, y por consiguiente un mero «arbitrio para satisfacer la necesidad práctica».

El propio Aristóteles nos dice, pues, por falta de qué se malogra su análisis ulterior: por carecer del *concepto de valor*. ¿Qué es lo igual, es decir, cuál es la sustancia común que la casa *representa* para el lecho, en la expresión del valor de este? Algo así «en verdad no puede existir», afirma Aristóteles. ¿Por qué? Contrapuesta al lecho, la casa representa *un algo igual*, en la medida en que esto representa en ambos —casa y lecho— algo que es efectivamente *igual*. Y eso es el *trabajo humano*.

Pero que bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto como *equivalentes*, era un resultado que no podía *alcanzar* Aristóteles partiendo de la forma misma del valor, porque la sociedad griega se fundaba en el *trabajo esclavo* y por consiguiente su *base natural* era la *desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo*. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la *validez igual de todos los trabajos* por ser *trabajo humano en general*, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Mas esto sólo

es posible en una sociedad donde la *forma de mercancía* es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres *como poseedores de mercancías* se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante. El genio de Aristóteles brilla precisamente por *descubrir en la expresión del valor* de las mercancías una *relación de igualdad*. Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió averiguar en qué consistía, «en verdad», *esa relación de igualdad*.

4. La forma simple de valor, en su conjunto

La forma simple de valor de una mercancía está contenida en su relación de valor con otra mercancía de diferente clase o en la relación de intercambio con la misma clase. El valor de la mercancía *A* se expresa cualitativamente en que la mercancía *B* es directamente intercambiable por la mercancía *A*. Cuantitativamente, se expresa en el hecho de que una determinada cantidad de la mercancía *B* es intercambiable por la cantidad dada de la mercancía *A*. En otras palabras: el valor de una mercancía se expresa de manera autónoma mediante su presentación como «valor de cambio». Si bien al comienzo de este capítulo dijimos, recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso y valor de cambio, esto, hablando con precisión, era falso. La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y «valor». Se presenta como ese ente dual que es cuando su valor posee una forma de manifestación propia —la del valor de cambio—, distinta de su forma natural, pero considerada aisladamente nunca posee aquella forma: únicamente lo hace en la relación de valor o de intercambio con una segunda mercancía de diferente clase. Si se tiene esto en cuenta, ese modo de expresión no hace daño y sirve para abreviar.

Nuestro análisis ha demostrado que la forma de valor o la expresión del valor de la mercancía surge de la naturaleza del valor mercantil, y que, por el contrario, el valor y la magnitud del valor no derivan de su forma de expresión en cuanto valor de cambio. Es esta, sin embargo, la ilusión no sólo de los mercantilistas y de quienes en nuestros días quieren revivirlos, como Ferrier, Ganilh, etc.,^[37] sino también de sus antípodas, los modernos *commis-voyageurs* [agentes viajeros] librecambistas del tipo de Bastiat y consortes. Los mercantilistas otorgan el papel decisivo al aspecto cualitativo de la expresión del valor, y por ende a la forma de equivalente adoptada por la mercancía, forma que alcanza en el dinero su figura consumada; los modernos buhoneros del librecambio, obligados a desembarazarse de su mercancía al precio que fuere, subrayan por el contrario el aspecto cuantitativo de la forma relativa del valor.

Para ellos, por consiguiente, no existe el valor ni la magnitud del valor de la mercancía si no es en la expresión que adopta en la relación de intercambio, o sea:

solamente en el boletín diario de la lista de precios. El escocés Macleod, quien ha asumido el papel de engalanar con la mayor erudición posible las caóticas ideas de Lombard Street, constituye la lograda síntesis entre los supersticiosos mercantilistas y los ilustrados mercachifles del librecambio.

Al examinar más en detalle la expresión de valor de la mercancía *A*, expresión contenida en su relación de valor con la mercancía *B*, vimos que dentro de ella la forma natural de la mercancía *A* sólo cuenta como figura del valor de uso, y la forma natural de la mercancía *B* sólo como forma o figura del valor. La antítesis interna entre valor de uso y valor, oculta en la mercancía, se manifiesta pues a través de una antítesis externa, es decir, a través de la relación entre dos mercancías, en la cual una de estas, aquella cuyo valor ha de ser expresado, cuenta única y directamente como valor de uso, mientras que la otra mercancía, aquella *en la que* se expresa valor, cuenta única y directamente como valor de cambio. La forma simple de valor de una mercancía es, pues, la forma simple en que se manifiesta la antítesis, contenida en ella, entre el valor de uso y el valor.

Bajo todas las condiciones sociales el producto del trabajo es objeto para el uso; pero sólo una época de desarrollo históricamente determinada —aquella que presenta el trabajo gastado en la producción de un objeto útil como atributo «objetivo» de este último, o sea, como su valor— transforma el producto del trabajo en mercancía. Se desprende de esto que la forma simple de valor de la mercancía es a la vez la forma mercantil simple adoptada por el producto del trabajo, y que, por tanto, el desarrollo de la forma de mercancía coincide también con el desarrollo de la forma de valor.

Se advierte a primera vista la insuficiencia de la forma simple de valor, de esa forma embrionaria que tiene que padecer una serie de metamorfosis antes de llegar a su madurez en la forma de precio.

La expresión del valor de la mercancía *A* en una mercancía cualquiera *B* no hace más que distinguir el valor de esa mercancía *A* de su propio valor de uso y, por consiguiente, sólo la incluye en una relación de intercambio con alguna clase singular de mercancías diferentes de ella misma, en vez de presentar su igualdad cualitativa y su proporcionalidad cuantitativa con todas las demás mercancías. A la *forma relativa simple de valor* adoptada por una mercancía, corresponde la *forma singular de equivalente de otra mercancía*. La chaqueta, por ejemplo, en la expresión relativa del valor del lienzo, sólo posee *forma de equivalente* o *forma de intercambiabilidad directa* con respecto a esa clase *singular* de mercancía, el lienzo.

La forma singular de valor, no obstante, pasa por sí sola a una forma más plena. Es cierto que por intermedio de esta el valor de una mercancía *A* sólo puede ser expresado en una mercancía de *otra* clase. Sin embargo, para nada importa la clase a que pertenezca esa segunda mercancía: chaqueta, hierro, trigo, etc. Por tanto, según aquella mercancía entre en una *relación de valor* con esta o aquella clase de mercancías, surgirán *diversas expresiones simples del valor* de una y la misma mercancía^[38]. El número de sus posibles expresiones de valor no queda limitado más

que por el número de clases de mercancías que difieren de ella. Su expresión *singular aislada* del valor se transforma, por consiguiente, en la serie, siempre prolongable, de sus diversas expresiones simples de valor.

B. FORMA TOTAL O DESPLEGADA DE VALOR

z mercancía $A = u$ mercancía B , o $= v$ mercancía C , o $= w$ mercancía D , o $= x$ mercancía E , o $=$ etc.

(20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o = 10 libras de té, o = 40 libras de café, o = 1 *quarter* de trigo, o = 2 onzas de oro, o = $\frac{1}{2}$ tonelada de hierro, o = etc.).

1. La forma relativa de valor desplegada

El valor de una mercancía, por ejemplo el lienzo, queda expresado ahora en otros innumerables elementos del mundo de las mercancías. Todo cuerpo de una mercancía se convierte en espejo del valor del lienzo^[39]. Por primera vez este mismo valor se manifiesta auténticamente *como una gelatina de trabajo humano indiferenciado*. El trabajo que lo constituye, en efecto, se ve presentado ahora *expresamente* como trabajo *equivalente a cualquier otro trabajo humano*, sea cual fuere la forma natural que este posea, ya se objetive en chaqueta o trigo o hierro u oro, etc. Mediante su *forma del valor*, ahora el lienzo ya no se halla únicamente *en relación social* con una clase *singular* de mercancías, sino con el *mundo de las mercancías*. En cuanto mercancía, el lienzo es ciudadano de ese mundo. Al propio tiempo, en la serie *infinita* de sus expresiones está implícito que el *valor* de las mercancías sea indiferente con respecto a *la forma particular del valor de uso* en que se *manifiesta*.

En la primera forma, *20 varas de lienzo = 1 chaqueta*, puede ser un hecho fortuito el que esas dos mercancías sean intercambiables en *determinada proporción cuantitativa*. En la segunda forma, por el contrario, salta enseguida a la vista un trasfondo esencialmente diferente de la manifestación fortuita, a la que determina. El valor del lienzo se mantiene invariable, ya se exprese en chaqueta o café o hierro, etc., en innumerables y distintas mercancías, pertenecientes a los poseedores más diversos. Caduca la relación fortuita entre dos poseedores individuales de mercancías. Se vuelve obvio que no es el intercambio el que regula la magnitud de valor de la mercancía sino a la inversa, la magnitud de valor de la mercancía la que rige sus relaciones de intercambio.

2. La forma particular de equivalente

En la expresión de valor del lienzo, toda mercancía —chaqueta, té, trigo, hierro, etc. — oficia de *equivalente* y, por lo tanto, de *cuerpo de valor*. La *forma natural determinada* de cada una de esas mercancías es ahora una *forma particular de equivalente*, junto a otras muchas. De igual modo, las *múltiples* clases de trabajos *útiles, concretos, determinados*, contenidos en los diversos cuerpos de las mercancías, hacen ahora las veces de otras tantas formas *particulares* de efectivización o de manifestación de trabajo *humano puro y simple*.

3. Deficiencias de la forma total o desplegada de valor

En primer lugar, la expresión *relativa* del valor de la mercancía es *incompleta*, porque la serie en que se representa no reconoce término. El encadenamiento en que una ecuación de valor se eslabona con la siguiente puede prolongarse indefinidamente mediante la inserción de cualquier nuevo tipo de mercancías que proporcione la materia para una nueva expresión de valor. En segundo lugar, constituye un mosaico abigarrado de expresiones de valor divergentes y heterogéneas. Y a la postre, si el *valor relativo de toda mercancía* se debe expresar en esa forma desplegada —como efectivamente tiene que ocurrir—, tenemos que la forma relativa de valor de toda mercancía será una serie infinita de expresiones de valor, *diferente* de la forma relativa de valor que adopta cualquier otra mercancía. Las deficiencias de la forma *relativa desplegada* de valor se reflejan en la *forma de equivalente* que a ella corresponde. Como la forma natural de cada clase singular de mercancías es aquí una *forma particular de equivalente* al lado de otras innumerables formas *particulares* de equivalente, únicamente existen *formas restringidas de equivalente*, cada una de las cuales *excluye* a las otras. De igual manera, el *tipo de trabajo útil, concreto, determinado*, contenido en cada equivalente particular de mercancías, no es más que una forma *particular*, y por tanto *no exhaustiva, de manifestación del trabajo humano*. Este posee su forma plena o total de manifestación, es cierto, en el *conjunto global* de esas formas *particulares* de manifestarse. Pero carece, así, de una forma *unitaria* de manifestación.

La *forma relativa desplegada del valor* sólo se compone, sin embargo, de una suma de expresiones de valor relativas simples o *ecuaciones de la primera forma*, como:

20 varas de lienzo = 1 chaqueta

20 varas de lienzo = 10 libras de té, etc.

Pero cada una de esas igualdades también implica, recíprocamente, la ecuación idéntica:

1 chaqueta = 20 varas de lienzo
10 libras de té = 20 varas de lienzo, etc.

Efectivamente, cuando un hombre cambia su lienzo por otras muchas mercancías, y por ende *expresa el valor de aquel* en una serie de otras mercancías, necesariamente los otros muchos poseedores de mercancías también intercambian estas por lienzo y, con ello, expresan *los valores* de sus diversas mercancías en *la misma tercera mercancía*, en lienzo. Si invertimos, pues, la serie: *20 varas de lienzo = 1 chaqueta*, o *10 libras de té*, o = etc., es decir, si expresamos la relación inversa, que conforme a la naturaleza de la cosa ya estaba contenida en la serie, tendremos:

C. FORMA GENERAL DE VALOR

1 chaqueta
10 libras de té
40 libras de café
1 *quarter* de trigo
2 onzas de oro
½ tonelada de hierro
x mercancía A
etc. mercancía

= 20 varas de lienzo

1. *Carácter modificado de la forma de valor*

Las mercancías representan ahora su valor 1) *de manera simple*, porque lo representan *en una sola mercancía*, y 2) *de manera unitaria*, porque lo representan en la misma mercancía. Su forma de valor es simple y común a todas y, por consiguiente, *general*.

Las formas I y II únicamente lograban expresar el valor de una mercancía como un algo diferente de su propio valor de uso o de su cuerpo.

La *primera* forma sólo daba lugar a ecuaciones de valor como, por ejemplo: 1 chaqueta = 20 varas de lienzo, 10 libras de té = ½ tonelada de hierro, etc. El valor de

la chaqueta se expresa como algo igual al lienzo; el valor del té como algo igual al hierro, etc., pero lo que es igual al lienzo y lo igual al hierro —esas expresiones del valor de la chaqueta y del té— difieren tanto entre sí como el lienzo y el hierro. Es obvio que esta forma, en la práctica, sólo se da en los más tempranos comienzos, cuando los productos del trabajo se convierten en mercancías a través de un intercambio fortuito y ocasional.

La *segunda* forma distingue más cabalmente que la primera entre el valor de una mercancía y su propio valor de uso, ya que el valor de la chaqueta, por ejemplo, se contrapone aquí a su forma natural en todas las formas posibles: como igual al lienzo, al hierro, al té, etc.; como igual a todas las otras, pero nunca la chaqueta misma. Por otra parte, queda aquí directamente excluida toda expresión de valor común a las mercancías, puesto que en la expresión del valor de cada mercancía todas las demás sólo aparecen bajo la forma de equivalentes. La forma desplegada de valor ocurre de manera efectiva, por primera vez, cuando un producto del trabajo, por ejemplo las reses, ya no se intercambia excepcionalmente, sino de modo habitual, por otras mercancías diversas.

La *última* forma que se ha agregado expresa los valores del mundo mercantil en una y la misma especie de mercancías, separada de las demás, por ejemplo en el lienzo, y representa así los valores de todas las mercancías por medio de su igualdad con aquel. En cuanto igual al lienzo, el valor de cada mercancía no sólo difiere ahora de su propio valor de uso, sino de todo valor de uso, y precisamente por ello se lo expresa como lo que es común a ella y a todas las demás mercancías. Tan sólo esta forma, pues, relaciona efectivamente las mercancías entre sí en cuanto valores, o hace que aparezcan recíprocamente como valores de cambio.

Las dos formas precedentes expresan el valor de cada mercancía, ora en una sola mercancía de diferente clase con respecto a aquella, ora en una serie de muchas mercancías que difieren de la primera. En ambos casos es, por así decirlo, un asunto privado de cada mercancía singular la tarea de darse una forma de valor, y cumple ese cometido sin contar con el concurso de las demás mercancías. Estas desempeñan, con respecto a ella, el papel meramente pasivo de equivalentes. La forma general del valor, por el contrario, surge tan sólo como obra común del mundo de las mercancías. Una mercancía sólo alcanza la expresión general de valor porque, simultáneamente, todas las demás mercancías expresan su valor en el mismo equivalente, y cada nueva clase de mercancías que aparece en escena debe hacer otro tanto. Se vuelve así visible que la objetividad del valor de las mercancías, por ser la mera «existencia social» de tales cosas, únicamente puede quedar expresada por la relación social omnilateral entre ellas; la forma de valor de las mercancías, por consiguiente, tiene que ser una forma socialmente vigente.

Bajo la forma de lo igual al lienzo, todas las mercancías se manifiestan ahora no sólo como cualitativamente iguales, como valores en general, sino, a la vez, como magnitudes de valor comparables cuantitativamente. Como aquellas ven reflejadas

sus magnitudes de valor en un único material, en lienzo, dichas magnitudes de valor se reflejan recíprocamente, unas a otras. A modo de ejemplo: 10 libras de té = 20 varas de lienzo, y 40 libras de café = 20 varas de lienzo. Por tanto, 10 libras de té = 40 libras de café. O sea: en 1 libra de café sólo está encerrado $\frac{1}{4}$ de la sustancia de valor, del trabajo, que en 1 libra de té.

La forma de valor relativa general vigente en el mundo de las mercancías confiere a la mercancía equivalente segregada por él, al lienzo, el carácter de equivalente general. Su propia forma natural es la figura de valor común a ese mundo, o sea, el lienzo, intercambiable directamente por todas las demás mercancías. Su forma corpórea cuenta como encarnación visible, como crisálida social general de todo trabajo humano. Tejer, el trabajo particular que produce la tela, reviste a la vez una forma social general, la de la igualdad con todos los demás trabajos. Las ecuaciones innumerables de las que se compone la forma general de valor igualan sucesivamente el trabajo efectivizado en el lienzo al trabajo contenido en otra mercancía, convirtiendo así el tejer en forma general de manifestación del trabajo humano, sea cual fuere. De esta suerte, el trabajo objetivado en el valor de las mercancías no sólo se representa negativamente, como trabajo en el que se hace abstracción de todas las formas concretas y propiedades útiles de los trabajos reales: su propia naturaleza positiva se pone expresamente de relieve. Él es la reducción de todos los trabajos reales al carácter, que les es común, de trabajo humano; al de gasto de fuerza humana de trabajo.

La forma general de valor, la cual presenta a los productos del trabajo como simple gelatina de trabajo humano indiferenciado, deja ver en su propia estructura que es la expresión social del mundo de las mercancías. Hace visible, de este modo, que dentro de ese mundo el carácter humano general del trabajo constituye su carácter específicamente social.

2. Relación de desarrollo entre la forma relativa de valor y la forma de equivalente

Al grado de desarrollo de la forma relativa del valor corresponde el grado de desarrollo de la forma de equivalente. Pero conviene tener en cuenta que *el desarrollo de la segunda no es más que expresión y resultado* del desarrollo alcanzado por la primera.

La *forma relativa simple*, o aislada, del valor de una mercancía convierte a otra mercancía en un equivalente singular. La forma desplegada del valor relativo, esa expresión del valor de una mercancía en las demás mercancías, imprime a estas la forma de equivalentes particulares de diferentes clases. Finalmente, una clase particular de mercancías adopta la forma de equivalente general, porque todas las

demás mercancías la convierten en el material de su forma de valor general y unitaria.

Pero en el mismo grado en que se desarrolla la forma de valor en general, se *desarrolla* también la *antítesis* entre sus dos polos: *la forma relativa de valor* y *la forma de equivalente*.

Ya la primera forma (20 varas de lienzo = 1 chaqueta) contiene esa antítesis, pero no la establece como algo fijo. Según se lea esa ecuación de adelante hacia atrás o de atrás hacia delante, cada una de las mercancías que ofician de términos, el lienzo y la chaqueta, se encuentra igualmente ora en la forma relativa de valor, ora en la forma de equivalente. Aquí todavía cuesta trabajo fijar la antítesis polar.

En la forma II, sólo *una clase de mercancía puede desplegar plenamente su valor relativo*, o, en otras palabras, sólo ella misma posee una *forma relativa de valor desplegada*, porque, y en cuanto, todas las demás mercancías se le contraponen bajo la forma de equivalente. Ya no es factible aquí invertir los términos de la ecuación de valor —como 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o = 10 libras de té, o = 1 *quarter* de trigo, etc.— sin modificar su carácter de conjunto, convirtiéndola de forma total del valor en forma general de este.

La última forma, la III, ofrece finalmente al *mundo de las mercancías la forma relativa social-general de valor* porque, y en cuanto, todas las mercancías pertenecientes a ese mundo, con una sola excepción, *se ven excluidas* de la *forma general de equivalente*. Una mercancía, el lienzo, reviste pues la forma de intercambiabilidad directa por todas las demás mercancías, o la forma directamente social, porque, y en cuanto, todas las demás no revisten dicha forma^[40].

A la inversa, la mercancía que figura como equivalente general queda excluida de la *forma de valor relativa unitaria*, y por tanto *general, propia del mundo de las mercancías*. Si el lienzo, esto es, cualquier mercancía que se encuentre en la forma general de equivalente, hubiera de participar a la vez en la *forma relativa general de valor*, tendría que *servir ella misma de equivalente*. Tendríamos entonces que 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo, una tautología que no expresa valor ni magnitud de valor. Para *expresar el valor relativo del equivalente general*, antes bien, hemos de invertir la forma III. Dicho equivalente general no comparte con las demás mercancías la forma relativa de valor, sino que *su valor* se expresa *relativamente* en la *serie infinita de los demás cuerpos de mercancías*. De este modo, la *forma relativa desplegada de valor*, o forma II, se presenta ahora como *la forma relativa y específica de valor* que es propia de la *mercancía equivalente*.

3. Transición de la forma general de valor a la forma de dinero

La *forma de equivalente general* es una *forma de valor* en general. Puede adoptarla, por consiguiente, *cualquier* mercancía. Por otra parte, una mercancía sólo se

encuentra en la forma de equivalente general (forma III) porque *las demás mercancías la han separado de sí mismas, en calidad de equivalente*, y en la medida en que ello haya ocurrido. Y tan sólo a partir del instante *en que esa separación se circunscribe definitivamente a una clase específica de mercancías*, la forma *relativa unitaria* de valor propia del mundo de las mercancías adquiere *consistencia objetiva y vigencia social general*.

La clase específica de mercancías con cuya *forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente*, deviene *mercancía dineraria* o funciona *como dinero*. Llega a ser su *función social específica*, y por lo tanto su *monopolio social*, desempeñar *dentro del mundo de las mercancías* el papel de equivalente general. Históricamente ese sitio privilegiado lo conquistó una mercancía determinada, una de las que en la forma II figuran como *equivalente particular* del lienzo y en la forma III expresan conjuntamente su *valor relativo* en el lienzo: el oro. Por consiguiente, si en la forma III reemplazamos la mercancía lienzo por la mercancía oro, tendremos lo siguiente:

D. FORMA DE DINERO

20 varas de lienzo		
1 chaqueta		
10 libras de té		
40 libras de café	=	2 onzas de oro
1 <i>quarter</i> de trigo		
½ tonelada de hierro		
x mercancía A		

En el tránsito de la forma I a la II, de la forma II a la III tienen lugar *variaciones esenciales*. La forma IV, por el contrario, no se distingue en nada de la III, si no es en que ahora, en vez del lienzo, es el oro el que reviste la forma de equivalente general. En la forma IV el oro es lo que en la III era el lienzo: *equivalente general*. El progreso consiste tan sólo en que ahora la *forma de intercambiabilidad general directa*, o la forma de *equivalente general*, se ha *soldado* de modo definitivo, por la costumbre social, con la *específica forma natural* de la mercancía oro.

Si el oro se enfrenta a las otras mercancías sólo como *dinero*, ello se debe a que anteriormente se contraponía a ellas *como mercancía*. Al igual que todas las demás mercancías, el oro funcionó también *como equivalente*, sea como equivalente

singular en actos de intercambio aislados, sea como *equivalente particular* junto a otras mercancías que también desempeñaban ese papel. Poco a poco, en ámbitos más restringidos o más amplios, comenzó a funcionar como *equivalente general*. No bien conquista el monopolio de este sitio en la *expresión del valor correspondiente al mundo de las mercancías*, se transforma en *mercancía dineraria*, y sólo a partir del momento en que *ya se ha convertido en tal mercancía dineraria*, la forma IV se distingue de la III, o bien la *forma general de valor* llega a convertirse en la *forma de dinero*.

La *expresión relativa simple del valor de una mercancía*, por ejemplo del lienzo, en la mercancía que ya funciona como *mercancía dineraria*, por ejemplo en el oro, es la *forma de precio*. La «forma de precio», en el caso del lienzo será, por consiguiente:

20 varas de lienzo = 2 onzas de oro

o bien, si la *denominación monetaria* de dos onzas de oro es *dos libras esterlinas*,

20 varas de lienzo = 2 libras esterlinas

La dificultad que presenta el concepto de la forma de dinero se reduce a comprender la forma de equivalente general, o sea la forma general de valor, la forma III. Esta se resuelve a su vez en la II, la forma desplegada del valor, y su *elemento constitutivo* es la forma I: *20 varas de lienzo = 1 chaqueta*, o *x mercancía A = y mercancía B*. La forma simple de la mercancía es, por consiguiente, el germen de la forma de dinero.

4. EL CARÁCTER FETICHISTA DE LA MERCANCÍA Y SU SECRETO

A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano. Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible.

Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar^[41].

El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso. Tampoco proviene del contenido de las determinaciones de *valor*. En primer término, porque por diferentes que sean los trabajos útiles o actividades productivas, constituye una verdad, desde el punto de vista *fisiológico*, que se trata de funciones del organismo *humano*, y que todas esas funciones, sean cuales fueren su contenido y su forma, son en esencia *gasto* de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., *humanos*. En segundo lugar, y en lo tocante a lo que sirve de fundamento para determinar las magnitudes de valor, esto es, a la *duración* de aquel gasto o a la *cantidad* del trabajo, es posible distinguir hasta sensorialmente la *cantidad* del trabajo de su *calidad*. En todos los tipos de sociedad necesariamente hubo de interesar al hombre el *tiempo* de trabajo que insume la producción de los medios de subsistencia, aunque ese interés no fuera uniforme en los diversos estadios del desarrollo^[42]. Finalmente, tan pronto como los hombres trabajan unos para otros, su trabajo adquiere también una forma *social*.

¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*? Obviamente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que ella refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. De modo análogo, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas. Por el contrario, la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de ellos ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta,

para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.

Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías.

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son *productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros*. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de ellos, entre los productores. A estos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*.

Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa. Tal escisión del producto laboral en cosa útil y cosa de valor sólo se efectiviza, en la práctica, cuando el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en cuenta el carácter de valor de las cosas. A partir de ese momento los trabajos privados de los productores adoptan de manera efectiva un doble carácter social. Por una parte, en cuanto trabajos útiles determinados, tienen que satisfacer una necesidad social determinada y con ello probar su eficacia como partes del trabajo global, del sistema natural caracterizado por la división social del trabajo. De otra parte, sólo satisfacen las variadas necesidades de sus propios productores, en la medida en que todo trabajo privado particular, dotado de utilidad, es pasible de intercambio por otra clase de trabajo privado útil, y por tanto le es equivalente. La *igualdad de trabajos toto cælo* [totalmente] *diversos* sólo puede consistir en *una abstracción de su desigualdad real*, en la reducción al carácter común que poseen en cuanto *gasto de fuerza humana de trabajo*, *trabajo* abstractamente *humano*. El cerebro de los productores privados

refleja ese doble carácter social de sus trabajos privados solamente en las formas que se manifiestan en el movimiento práctico, en el intercambio de productos: el carácter socialmente útil de sus trabajos privados, pues, sólo lo refleja bajo la forma de que el producto del trabajo tiene que ser útil, y precisamente serlo para otros; el carácter social de la igualdad entre los diversos trabajos, sólo bajo la forma del carácter de valor que es común a esas cosas materialmente diferentes, los productos del trabajo.

Por consiguiente, el que los hombres relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos heterogéneos*, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*^[43]. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente *lo que es*. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso *como valores* es producto social *suyo* a igual título que el lenguaje. El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías —a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y asume la forma del carácter de valor de los productos del trabajo—, tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico.

Lo que interesa ante todo, en la práctica, a quienes intercambian mercancías es saber cuánto producto ajeno obtendrán por el producto propio; en qué proporciones, pues, se intercambiarán los productos. No bien esas proporciones, al madurar, llegan a adquirir cierta fijeza consagrada por el uso, parecen deber su origen a la naturaleza de los productos del trabajo, de manera que por ejemplo una tonelada de hierro y dos onzas de oro valen lo mismo, tal como una libra de oro y una libra de hierro pesan igual por más que difieran sus propiedades físicas y químicas. En realidad, el carácter de valor que presentan los productos del trabajo no se consolida sino por hacerse efectivos en la práctica como magnitudes de valor. Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas. Se

requiere una producción de mercancías desarrollada de manera plena antes que brote, a partir de la experiencia misma, la comprensión científica de que los trabajos privados —ejercidos independientemente los unos de los otros pero sujetos a una interdependencia multilateral en cuanto *ramas de la división social del trabajo que se originan naturalmente*— son reducidos en todo momento a su medida de proporción social porque en las *relaciones de intercambio entre sus productos*, fortuitas y siempre fluctuantes, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de ellos se impone de modo irresistible como *ley natural* reguladora, tal como por ejemplo se impone la ley de la gravedad cuando a uno se le cae la casa encima^[44]. La determinación de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo, pues, es un misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercancías. Su desciframiento borra la apariencia de que la determinación de las magnitudes de valor alcanzadas por los productos del trabajo es meramente fortuita, pero en modo alguno elimina su forma de cosa.

La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de ellas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo. Las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas —que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable— sino su contenido. De esta suerte, fue sólo el análisis de los precios de las mercancías lo que llevó a la determinación de las magnitudes del valor; sólo la expresión colectiva de las mercancías en dinero, lo que indujo a fijar su carácter de valor. Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías —la forma de dinero— la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales. Si digo que la chaqueta, los botines, etc., se vinculan con el lienzo como con la encarnación general de trabajo humano abstracto, salta a la vista la insensatez de tal modo de expresarse. Pero cuando los productores de chaquetas, botines, etc., refieren esas mercancías al lienzo —o al oro y la plata, lo que en nada modifica la cosa— como equivalente general, la relación entre sus trabajos privados y el trabajo social en su conjunto se les presenta exactamente bajo esa forma insensata.

Formas semejantes constituyen precisamente las *categorías* de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan *ese* modo de producción social *históricamente determinado*: la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción.

Como la economía política es afecta a las robinsonadas^[45], hagamos primeramente que Robinson comparezca en su isla. Frugal, como lo es ya de condición, tiene sin embargo que satisfacer diversas necesidades y, por tanto, ejecutar *trabajos útiles de variada índole*: fabricar herramientas, hacer muebles, domesticar llamas, pescar, cazar, etc. De rezos y otras cosas por el estilo no hablemos aquí, porque a nuestro Robinson esas actividades le causan placer y las incluye en sus esparcimientos. Pese a la diversidad de sus funciones productivas, sabe que no son más que distintas formas de actuación del mismo Robinson, es decir, nada más que diferentes modos del trabajo *humano*. La necesidad misma lo fuerza a distribuir concienzudamente su *tiempo* entre sus diversas funciones. Que una ocupe más espacio de su actividad global y la otra menos depende de la mayor o menor dificultad que haya que superar para obtener el efecto útil propuesto. La experiencia se lo inculca, y nuestro Robinson, que del naufragio ha salvado el reloj, libro mayor, tinta y pluma, se pone, como buen inglés, a llevar la contabilidad de sí mismo. Su inventario incluye una nómina de los objetos útiles que él posee, de las *diversas* operaciones requeridas para su producción y por último del *tiempo de trabajo* que, término medio, le insume elaborar determinadas cantidades de esos diversos productos. Todas las relaciones entre Robinson y las cosas que configuran su riqueza, creada por él, son tan sencillas y transparentes que hasta el mismo señor Max Wirth, sin esforzar mucho el magín, podría comprenderlas. Y, sin embargo, quedan contenidas en ellas todas las determinaciones esenciales del *valor*.

Trasladémonos ahora de la radiante ínsula de Robinson a la tenebrosa Edad Media europea. En lugar del hombre independiente nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia: siervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción. Pero precisamente porque las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, los trabajos y productos no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad. Ingresan al mecanismo social en calidad de servicios directos y prestaciones en especie. La forma natural del trabajo, su particularidad, y no, como sobre la base de la producción de mercancías, su generalidad, es lo que aquí constituye la forma directamente social de aquel. La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de determinada cantidad de su fuerza de trabajo personal, gastada por él al servicio de su señor. El diezmo que le entrega al cura es más diáfano que la bendición del clérigo. Sea cual fuere el juicio que nos merezcan las máscaras que aquí se ponen los hombres al desempeñar sus respectivos papeles, el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo.

Para investigar el trabajo colectivo, vale decir, directamente socializado, no es necesario que nos remontemos a esa forma natural y originaria que se encuentra en los umbrales históricos de todos los pueblos civilizados^[46]. Un ejemplo más accesible nos lo ofrece la industria patriarcal, rural, de una familia campesina que para su propia subsistencia produce cereales, ganado, hilo, lienzo, prendas de vestir, etc. Estas cosas diversas se hacen presentes enfrentándose a la familia en cuanto productos varios de su trabajo familiar, pero no enfrentándose recíprocamente como mercancías. Los diversos trabajos en que son generados esos productos —cultivar la tierra, criar ganado, hilar, tejer, confeccionar prendas— en su forma natural son funciones sociales, ya que son funciones de la familia y esta practica su propia división natural del trabajo, al igual que se hace en la producción de mercancías.

Las diferencias de sexo y edad, así como las condiciones naturales del trabajo, cambiante con la sucesión de las estaciones, regulan la distribución de este dentro de la familia y el tiempo de trabajo de sus diversos miembros. Pero aquí el gasto de fuerzas individuales de trabajo, medido por la duración, se pone de manifiesto desde un primer momento como determinación social de los trabajos mismos, puesto que las fuerzas individuales de trabajo sólo actúan, desde su origen, como órganos de la fuerza de trabajo colectiva de la familia.

Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinson se reiteran aquí, sólo que de *manera social*, en vez de *individual*. Todos los productos de Robinson constituían su producto exclusivamente personal y, por tanto, directamente objetos de uso *para* sí mismo. El producto todo de la asociación es un producto *social*. Una parte de este presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia. Es necesario, pues, *distribuirla* entre ellos. El *tipo* de esa distribución variará con el tipo particular del propio organismo social de producción y según el correspondiente nivel histórico de desarrollo de los productores. A los meros efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los medios de subsistencia esté determinada por su *tiempo de trabajo*. Por consiguiente, el tiempo de trabajo desempeñaría un papel doble. Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo común, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto común. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de estos siguen siendo aquí diáfananamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución.

Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de

producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante *mercancías*, o sea *valores*, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de *cosas*, como *trabajo humano indiferenciado*, la *forma de religión* más adecuada es el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc. En los modos de producción paleoasiático, antiguo, etc., la transformación de los productos en mercancía y por tanto la existencia de los hombres como productores de mercancías, desempeña un papel subordinado, que empero se vuelve tanto más relevante cuanto más entran las entidades comunitarias en la fase de su decadencia. Verdaderos pueblos mercantiles sólo existían en los intermundos del orbe antiguo, cual los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca. Esos antiguos organismos sociales de producción son muchísimo más sencillos y transparentes que los burgueses, pero o se fundan en la inmadurez del hombre individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre. Están condicionados por un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres dentro del proceso material de producción de su vida, y por tanto entre sí y con la naturaleza. Esta restricción real se refleja de un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la Antigüedad. El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, estos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva.

Ahora bien, es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta^[47], el valor y la magnitud de valor y descubierto el contenido oculto en esas formas. Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa *en el valor*, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la *magnitud del valor* alcanzada por el producto del trabajo^[48]. A formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo. De ahí que, poco más o menos, trate a las formas preburguesas del organismo social de producción como los Padres de la Iglesia a las religiones precristianas^[49].

Hasta qué punto una parte de los economistas se deja encandilar por el fetichismo

adherido al mundo de las mercancías, o por la apariencia *objetiva* de las determinaciones sociales del trabajo, nos lo muestra, entre otras cosas, la tediosa e insulsa controversia en torno al *papel que desempeñaría la naturaleza* en la formación del valor de cambio. Como el valor de cambio es determinada manera social de expresar el trabajo empleado en una cosa, no puede contener más materia natural que, por ejemplo, el *curso cambiario*.

Como la *forma de mercancía* es la más general y la menos evolucionada de la producción burguesa —a lo cual se debe que aparezca tempranamente, aun cuando no de la misma manera dominante y por tanto característica que adopta en nuestros días — todavía parece relativamente fácil penetrarla revelando su carácter de fetiche. Pero en las formas más concretas se desvanece hasta esa apariencia de sencillez. ¿De dónde proceden, entonces, las ilusiones del sistema monetarista? Este no veía al oro y la plata, en cuanto dinero, como representantes de una relación social de producción, sino bajo la forma de objetos naturales adornados de insólitos atributos sociales. Y cuando trata del *capital*, ¿no se vuelve palpable el fetichismo de la economía moderna, de esa misma economía que, dándose importancia, mira con engreimiento y desdén al mercantilismo? ¿Hace acaso mucho tiempo que se disipó la ilusión fisiocrática de que la renta del suelo surgía de la tierra, no de la sociedad?

Sin embargo, para no anticiparnos, baste aquí con un ejemplo referente a la propia forma de mercancía. Si las mercancías pudieran hablar, lo harían de esta manera: «Puede ser que a los hombres les interese nuestro valor de uso. No nos incumbe en cuanto cosas. Lo que nos concierne *en cuanto cosas* es nuestro valor. Nuestro propio movimiento como cosas mercantiles lo demuestra. Únicamente nos vinculamos entre nosotras en cuanto valores de cambio». Oigamos ahora cómo el economista habla desde el alma de la mercancía:

El valor [valor de cambio] es un atributo de las cosas; las riquezas [valor de uso], un atributo del hombre. El valor, en este sentido, implica necesariamente el intercambio; la riqueza, no^[50].

La riqueza [valor de uso] es un atributo del *hombre*, *el valor*, un atributo de las mercancías. Un hombre o una comunidad son *ricos*; una perla o un diamante *son valiosos* [...] Una perla o un diamante *son valiosos en cuanto tales perla o diamante*^[51].

Hasta el presente, todavía no hay químico que haya descubierto en la perla o el diamante el valor de cambio. Los descubridores económicos de esa sustancia química, alardeando ante todo de su profundidad crítica, llegan a la conclusión de que el valor de uso de las cosas no depende de sus propiedades como cosas, mientras que por el contrario su valor les es inherente en cuanto cosas. Lo que los reafirma en esta concepción es la curiosa circunstancia de que el valor de uso de las cosas se realiza

para el hombre *sin intercambio*, o sea, en la relación directa entre la cosa y el hombre, mientras que su valor, por el contrario, sólo en el *intercambio*, o sea, en el proceso social. Como para no acordarse aquí del buen Dogberry, cuando ilustra al sereno Seacoal: «Ser hombre bien parecido es un don de las *circunstancias*, pero saber leer y escribir lo es de la *naturaleza*»^[52].

24. La llamada acumulación originaria

[Libro I «El proceso de producción del capital», sección VII «El proceso de acumulación del capital».]

1. EL SECRETO DE LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA

Hemos visto cómo el dinero se transforma en capital; cómo mediante el capital se produce plusvalor y del plusvalor se obtiene más capital. Con todo, la acumulación del capital presupone el plusvalor, el plusvalor la producción capitalista, y esta la preexistencia de masas de capital^[53] relativamente grandes en manos de los productores de mercancías. Todo el proceso, pues, parece suponer^[54] una *acumulación originaria* previa a la *acumulación capitalista* («*previous accumulation*», como la llama Adam Smith), una acumulación que no es *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida*.

Esta *acumulación originaria* desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el *pecado original* en la teología. Adán mordió la manzana, y con ello el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una elite diligente^[55], y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes^[56]. Ocurrió así que los primeros *acumularon riqueza* y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca *la pobreza de la gran masa* —que aun hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas— y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo. El señor Thiers, por ejemplo, en defensa de la *propriété*, predica esas insulsas puerilidades a los otrora tan ingeniosos franceses, haciéndolo además con la seriedad y la solemnidad del estadista. Pero no bien entra en juego la cuestión de la propiedad, se convierte en deber sagrado sostener que el punto de vista de la cartilla infantil es el único válido para todos los niveles de edad y grados de desarrollo. En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia. En la economía política, tan apacible, desde tiempos inmemoriales ha imperado el idilio. El derecho y el «trabajo» fueron desde épocas pretéritas los únicos medios de enriquecimiento, siempre a excepción, naturalmente, de «*este año*». En realidad, los métodos de la *acumulación originaria* son cualquier cosa menos idílicos.

El dinero y la mercancía no son capital desde un primer momento, como tampoco lo son los medios de producción y de subsistencia. Requieren ser *transformados en capital*. Pero esta transformación misma sólo se puede operar bajo determinadas circunstancias coincidentes: es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías, a un lado los *propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia*, a quienes les toca *valorizar*, mediante la adquisición de fuerza de trabajo ajena, la suma de valor de la que se han apropiado; al otro lado, *trabajadores libres*, vendedores de la fuerza de trabajo propia y, por tanto, vendedores de trabajo. *Trabajadores libres* en el doble sentido de que ni están incluidos directamente entre los medios de producción —como sí lo están los esclavos, siervos de la gleba, etc.—, ni tampoco les pertenecen a ellos los medios de producción —a la inversa de lo que ocurre con el campesino que trabaja su propia tierra, etc.—, hallándose, por el contrario, libres y desembarazados de esos medios de producción. Con esta *polarización del mercado de mercancías* están dadas las condiciones fundamentales de la producción capitalista. La relación del capital presupone la *escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo*. Una vez establecida la producción capitalista, esta no sólo mantiene esa división sino que *la reproduce en escala cada vez mayor*. El proceso que crea a la relación del capital, pues, no puede ser otro que el *proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo*, proceso que, por una parte, *transforma en capital* los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los productores directos en *asalariados*. La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*. Aparece como *originaria* porque configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente.

A primera vista se advierte que este proceso de escisión incluye toda una serie de procesos históricos, una serie que, precisamente, es de carácter dual: por una parte, disolución de las relaciones que convierten a los trabajadores en propiedad de terceros y en medios de producción de los que estos se han apropiado, y por la otra, disolución de la propiedad que ejercían los productores directos sobre sus medios de producción. El proceso de escisión, pues, abarca en realidad toda la historia del desarrollo de la moderna sociedad burguesa, historia que no ofrecería dificultad alguna si los historiadores burgueses no hubieran presentado la disolución del modo feudal de producción exclusivamente bajo el *clair-obscur* [claroscuro] de la emancipación del trabajador, en vez de presentarla a la vez como transformación del modo feudal de explotación en el modo capitalista de explotación^[57].

El punto de partida del desarrollo fue el *sojuzgamiento del trabajador*. La etapa siguiente consistió en un *cambio de forma de ese sojuzgamiento*. Sin embargo, los objetivos que nos hemos trazado no exigen, ni con mucho, el análisis del movimiento medieval. Aunque la producción capitalista, esporádicamente, se estableció ya durante los siglos XIV y XV en los países del Mediterráneo, la *era capitalista* sólo data

del siglo XVI. Allí donde florece, hace ya mucho tiempo que se ha llevado a cabo la supresión de la servidumbre de la gleba y que el régimen urbano medieval ha entrado en la fase de su decadencia^[58].

En la historia del proceso de escisión hacen época, desde el punto de vista histórico^[59], los momentos en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción^[60] y se las arroja, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo. La *expropiación que despoja de la tierra al trabajador*^[61] constituye el fundamento de todo el proceso. De ahí que debamos considerarla en primer término^[62]. La historia de esa expropiación adopta diversas tonalidades en distintos países y recorre en una sucesión diferente^[63] las diversas fases. Sólo en Inglaterra, y es por eso que tomamos de ejemplo a este país, dicha expropiación reviste su forma clásica^{[64][65]}.

2. EXPROPIACIÓN DE LA POBLACIÓN RURAL, A LA QUE SE DESPOJA DE LA TIERRA

En Inglaterra la servidumbre de la gleba, de hecho, había desaparecido en la última parte del siglo XIV. La inmensa mayoría de la población^[66] se componía entonces —y aún más en el siglo XV— de campesinos libres que cultivaban su propia tierra, cualquiera que fuere el rótulo feudal que encubriera su propiedad. En las grandes fincas señoriales el arrendatario libre había desplazado al *bailiff* (bailío), siervo él mismo en otros tiempos. Los trabajadores asalariados agrícolas se componían en parte de campesinos que valorizaban su tiempo libre trabajando en las fincas de los grandes terratenientes, en parte de una clase independiente poco numerosa tanto en términos absolutos como en relativos de asalariados propiamente dichos. Pero también estos últimos eran de hecho, a la vez, campesinos que trabajaban para sí mismos, pues además de su salario se les asignaban tierras de labor con una extensión de 4 acres^[67] y más, y asimismo *cottages*. Disfrutaban además, a la par de los campesinos propiamente dichos, del usufructo de la *tierra comunal*, sobre la que pacía su ganado y que les proporcionaba a la vez el combustible: leña, turba, etc^[68]. En todos los países de Europa la producción feudal se caracteriza por la división de la tierra entre el mayor número posible de campesinos tributarios. El poder del señor feudal, como el de todo soberano, no se fundaba sobre la longitud de su registro de rentas, sino sobre el número de sus súbditos, y este dependía de la cantidad de campesinos que trabajaban para sí mismos^[69]. Por eso, aunque después de la conquista normanda se dividió el suelo inglés en gigantescas baronías, una sola de las

cuales incluía a menudo 900 de los viejos señoríos anglosajones, estaba tachonado de pequeñas fincas campesinas, interrumpidas sólo aquí y allá por las grandes haciendas señoriales. Tales condiciones, sumadas al auge coetáneo de las ciudades, característico del siglo xv, permitieron esa *riqueza popular* tan elocuentemente descrita por el canciller Fortescue en su *Laudibus legum Angliæ*, pero excluían la *riqueza capitalista*.

El preludio del trastocamiento que echó las bases del modo de producción capitalista se produjo en el último tercio del siglo xv y los primeros decenios del siglo xvi. Una masa de *proletarios libres como el aire* fue arrojada al *mercado de trabajo* por la *disolución de las mesnadas feudales* que, como observó correctamente sir James Steuart, «en todas partes colmaban inútilmente casas y castillos». Aunque el poder real —él mismo un producto del desarrollo burgués— en su deseo de acceder a la soberanía absoluta aceleró violentamente la disolución de esas mesnadas, no constituyó, ni mucho menos, la única causa de esta. Por el contrario, el gran señor feudal, tenazmente opuesto a la realeza y al Parlamento, creó *un proletariado muchísimo mayor* al expulsar violentamente a los campesinos de la tierra, sobre la que tenían los mismos títulos jurídicos feudales que él mismo, y al usurparles las tierras comunales. En Inglaterra, el impulso directo para estas acciones lo dio particularmente el florecimiento de la manufactura lanera flamenca y el consiguiente aumento en los precios de la lana. Las grandes guerras feudales habían aniquilado a la vieja nobleza feudal; la nueva era hija de su época, y para ella el dinero era el poder de todos los poderes. Su consigna, pues, rezaba: transformar la tierra de labor en pasturas de ovejas. En su *Description of England. Prefixed to Holinshed's Chronicles*, Harrison describe cómo la expropiación del pequeño campesino significa la ruina de la campaña. «*What care our great incroachers?*» (¿Qué les importa eso a nuestros grandes usurpadores?). Violentamente se arrasaron las viviendas de los campesinos y las *cottages* de los obreros, o se las dejó libradas a los estragos del tiempo. Dice Harrison:

Si se compulsan los más viejos inventarios de cada finca señorial, [...] se encontrará que han desaparecido innumerables casas y pequeñas fincas campesinas [...], que el país sostiene a mucha menos gente [...], que numerosas ciudades están en ruinas, aunque prosperan unas pocas nuevas [...] Algo podría contar de las ciudades y villorrios destruidos para convertirlos en pasturas para ovejas, y en los que únicamente se alzan las casas de los señores.

Los lamentos de esas viejas crónicas son invariablemente exagerados, pero reflejan con exactitud la impresión que produjo en los hombres de esa época la revolución operada en las condiciones de producción. Un cotejo entre las obras del canciller Fortescue y las de Tomás Moro muestra de manera patente el abismo que se abre

entre el siglo xv y el xvi. La clase trabajadora inglesa, como con acierto afirma Thornton, se precipitó directamente, sin transición alguna, de la edad de oro a la de hierro.

La legislación se aterrorizó ante ese trastocamiento. Todavía no había alcanzado esas cumbres de la civilización en las cuales la *wealth of nation* [riqueza de la nación], esto es, la formación de capital y la explotación y empobrecimiento despiadados de las masas populares son considerados la *última Thule* de toda sabiduría política. En su historia de Enrique VII dice Bacon:

Por ese entonces [1489] comenzaron a ser más frecuentes las quejas sobre la conversión de tierras de labor en praderas [para cría de ovejas, etc.] fáciles de vigilar con unos pocos pastores; y las fincas arrendadas temporal, vitalicia y anualmente (de las que vivían gran parte de los *yeomen*) se transformaron en dominios señoriales. Esto dio origen a una decadencia del pueblo, y por consiguiente a una decadencia de las ciudades, iglesias, diezmos [...] Fue admirable la sabiduría demostrada en esa época por el rey y el Parlamento en la cura del mal [...] Adoptaron medidas contra esas usurpaciones que despoblaban los predios comunales (*depopulating inclosures*) y contra el despoblador régimen de pasturas (*depopulating pasture*) que seguía de cerca a esas usurpaciones.

Una ley de Enrique VII, 1489, c. 19^[70], prohibió que se demoliera toda casa campesina a la que correspondieran por lo menos 20 acres^[71] de terreno. En una Ley 25, Enrique VIII^[72], se confirma la disposición legal anteriormente mencionada. Se dice allí, entre otras cosas, que

muchas fincas arrendadas y grandes rebaños de ganado, especialmente de ovejas, se concentran en pocas manos, con lo cual han aumentado considerablemente las rentas de la tierra y disminuido mucho los cultivos (*tillage*), se han arrasado iglesias y casas y cantidades asombrosas de hombres han quedado incapacitados de ganarse el sustento para sí y sus familias.

Por eso la ley ordena la reconstrucción de las casas rústicas derruidas, determina cuál debe ser la proporción entre la tierra cerealera y la de pastos, etc. Una ley de 1533 se queja de que no pocos propietarios posean 24 000 ovejas, y restringe el número de estas a 2000^[73]. Las quejas populares y la legislación que desde Enrique VII y durante 150 años condenó la expropiación de los pequeños arrendatarios y campesinos resultaron estériles por igual. El secreto de su fracaso nos lo revela Bacon, inconscientemente. Escribe en sus *Essays, Civil and Moral*, sección 29,

La ley de Enrique VII era profunda y admirable, por cuanto establecía la existencia de explotaciones agrícolas y casas rústicas de determinada medida normal, esto es, les aseguraba una extensión de tierra que les permitía traer al mundo súbditos suficientemente ricos y de condición no servil, y *conservar la mancera del arado en las manos de propietarios y no de alquilones* (to keep the plough in the hand of the owners and not hirelings^[74]).

Lo que exigía el sistema capitalista era, a la inversa, una condición servil de las masas populares, su transformación en alquilones y la conversión de sus medios de trabajo en capital. Esa antigua legislación procura también^[75] conservar los 4 acres de tierra contigua a la *cottage* del *asalariado agrícola*, y le prohibió a este que tomara subinquilinos en su *cottage*. Todavía en 1627, bajo Jacobo I,^[76] se condenó a Roger Crocker, de Front Mill, por haber construido una *cottage* en la finca solariega de Front Mill sin asignarle los 4 acres de tierra como dependencia permanente; aun en 1638, bajo Carlos I, se designó una comisión real encargada de imponer la aplicación de las viejas leyes, y en particular también la concerniente a los 4 acres de tierra; todavía Cromwell prohibió la construcción de casas, en 4 millas^[77] a la redonda de Londres, si no se las dotaba de 4 acres de tierra. Aun en la primera mitad del siglo XVIII se formulan quejas cuando la *cottage* del obrero agrícola no dispone como accesorio de 1 o 2 acres^[78]. Hoy en día, dicho obrero se considera afortunado cuando su casa tiene un huertecito, o si lejos de ella puede alquilar un par de varas de tierra. «Terratenientes y arrendatarios», dice el doctor Hunter, «operan aquí de común acuerdo. Unos pocos acres por *cottage* harían de los trabajadores personas demasiado independientes»^[79].

El *proceso de expropiación violenta de las masas populares* recibió un nuevo y terrible impulso en el siglo XVI con la *Reforma* y, a continuación, con la *expoliación colosal de los bienes eclesiásticos*. En la época de la Reforma, la Iglesia católica era propietaria feudal de gran parte del suelo inglés. La supresión de los monasterios, etc., arrojó a sus moradores al proletariado. Los propios bienes eclesiásticos fueron objeto, en gran parte, de donaciones a los rapaces favoritos del rey, o vendidos por un precio irrisorio a arrendatarios y residentes urbanos especuladores que expulsaron en masa a los antiguos campesinos tributarios hereditarios, fusionando los predios de estos últimos. Se abolió tácitamente el derecho, garantizado por la ley, de los campesinos empobrecidos a percibir una parte de los diezmos eclesiásticos^[80]. «*Pauper ubique iacet*» [el pobre está sojuzgado en todas partes], exclamó la reina Isabel al concluir una gira por Inglaterra. En el cuadragésimo tercer año de su reinado, finalmente, no hubo más remedio que reconocer oficialmente el *pauperismo*, implantando el *impuesto de beneficencia*. «Los autores de esta ley se avergonzaron de exponer sus *razones*, y por eso, violando toda tradición, la echaron a rodar por el

mundo *desprovista de todo preamble* (exposición de motivos)»^[81]. Por la 16, Carolus I, 4,^[82] se estableció la perpetuidad de ese impuesto, y en realidad sólo en 1834 se le dio una forma nueva y más rigurosa^[83]. Estos efectos inmediatos de la Reforma no fueron los más perdurables. *El patrimonio eclesiástico configuraba el baluarte religioso de las relaciones tradicionales de propiedad de la tierra*. Con la ruina de aquel, estas últimas ya no podían mantenerse en pie^[84].

Todavía en los últimos decenios del siglo XVII la *yeomanry*, el campesinado independiente, era más numerosa que la clase de los arrendatarios. Los *yeomen* habían constituido la fuerza principal de Cromwell y se comparaban ventajosamente, como reconoce el propio Macaulay, con los merdosos hidalgos borrachos y sus sirvientes, los curas rurales, obligados a casarse con la «moza favorita» del señor. Todavía, los asalariados rurales mismos eran copropietarios de la propiedad comunal. Hacia 1750, aproximadamente, la *yeomanry* había desaparecido^[85], y en los últimos decenios del siglo XVIII ya se habían borrado las últimas huellas de propiedad comunal de los campesinos. Prescindimos aquí de los *resortes puramente económicos de la revolución agrícola*. De lo que nos ocupamos es de los *medios violentos* empleados por ella.

Bajo la *Restauración de los Estuardos*, los *terratenientes* ejecutaron de manera legal una usurpación que en el continente, por doquier, se practicó también sin formalidades legales. Abolieron el régimen feudal de tenencia de la tierra, es decir, la liberaron de las *servidumbres que la gravaban*, «indemnizaron» al Estado mediante impuestos sobre el campesinado y las demás masas populares, reivindicaron la propiedad moderna sobre fincas de las que sólo poseían títulos feudales y, finalmente, impusieron esas *leyes de asentamiento (laws of settlement)* que, *mutatis mutandis*, operaron sobre los campesinos ingleses al igual que el edicto del tártaro Boris Godunov sobre el campesinado ruso.

La *Glorious Revolution* (Revolución Gloriosa) llevó al poder, con Guillermo III de Orange^[86], a los fabricantes de plusvalor poseedores de tierras y capitales. Estos inauguraron la nueva era perpetrando en escala colosal el *robo de tierras fiscales*, practicado hasta entonces sólo de manera modesta. Esos predios fueron donados, vendidos a precios irrisorios o incluso anexados por usurpación directa a fincas privadas^[87]. Todo esto ocurrió sin que se observara ni en lo mínimo las apariencias legales. Los bienes fiscales, apropiados de manera tan fraudulenta, sumados a la depredación de las tierras eclesiásticas —en la medida en que estas no se habían perdido ya durante la revolución republicana—, constituyen el fundamento de los actuales dominios principescos que posee la oligarquía inglesa^[88]. Los capitalistas burgueses favorecieron la operación, entre otras cosas para convertir el suelo en artículo puramente comercial, para^[89] acrecentar el aflujo hacia ellos de proletarios enteramente libres procedentes del campo, etc. Actuaban en defensa de sus intereses, tan acertadamente como los burgueses urbanos *suecos*, cuyo baluarte económico era

el campesinado, por lo cual, estrechamente de acuerdo con este^[90], ayudaron a los reyes a recuperar por la violencia, de manos de la oligarquía, los bienes de la corona (desde 1604, y después en los reinados de Carlos X y Carlos XI).

La propiedad comunal^[91] era una institución germánica antigua que subsistió bajo el manto del feudalismo. Hemos visto cómo el violento despojo de esta, al cual acompañaba por regla general la transformación de las tierras de labor en praderas destinadas al ganado, se inicia a fines del siglo xv y prosigue durante el siglo xvi. Pero en ese entonces el proceso se efectúa como *actos individuales de violencia*, contra los cuales la legislación combate en vano a lo largo de 150 años. El progreso alcanzado en el siglo xviii se revela en que la *ley misma* se convierte ahora en *vehículo del robo perpetrado contra las tierras del pueblo*, aunque los grandes arrendatarios, por añadidura, apliquen también sus métodos privados menores e independientes^[92]. La forma parlamentaria que asume la depredación es la de los «Bills for Inclosure of Commons» (leyes para el cercamiento de la tierra comunal), en otras palabras, decretos mediante los cuales los terratenientes se donan a sí mismos, como propiedad privada, las tierras del pueblo; decretos expropiadores del pueblo. Sir Francis Morton Eden refuta su propio y astuto alegato abogadil —en que procura presentar la propiedad comunal como propiedad privada de los latifundistas que reemplazan a los señores feudales—, cuando exige una «*ley general parlamentaria* para el cercamiento de las tierras comunales», reconociendo, por tanto, que se requiere un *golpe de Estado parlamentario* para *convertir esas tierras en propiedad privada*, y por otra parte cuando solicita al legislador una «indemnización» para los pobres expropiados^[93].

Mientras que los *yeomen* independientes eran reemplazados por *tenants-at-will*, arrendatarios pequeños que podían ser desalojados con preaviso de un año —esto es, una caterva servil y dependiente del capricho del terrateniente—, el robo sistemático perpetrado contra la propiedad comunal, junto al despojo de los dominios fiscales, ayudó especialmente a acrecentar esas grandes fincas arrendadas que en el siglo xviii se denominaron *granjas* de capital^[94] o *granjas de mercaderes*^[95], y a «liberar» a la población rural como proletariado para la industria.

Sin embargo, el siglo xviii aún no comprendía, en la misma medida en que lo comprendió el siglo xix, la *identidad existente entre riqueza nacional y pobreza popular*. De ahí la muy encarnizada polémica que se libra, en los escritos económicos de la época, acerca de la *inclosure of commons* [cercamiento de tierras comunales]. De la gran cantidad de material que tengo al alcance de la mano, tomo unos pocos pasajes en los que se da una vívida idea de la situación.

Escribe una pluma indignada:

En muchas parroquias de Hertfordshire, 24 fincas arrendadas, cada una con un promedio de 50 a 150 acres^[96], se han fusionado en 3 fincas^[97].

En Northamptonshire y Lincolnshire el cercamiento de las tierras comunales se ha efectuado en gran escala, y la mayor parte de los nuevos señoríos surgidos de los cercamientos ha sido convertida en praderas; a consecuencia de ello, en muchos señoríos en los que antes se araban 1500 acres^[98] no se cultivan ahora ni siquiera 50 acres [...]^[99] Las ruinas de lo que antes eran viviendas, graneros, establos, etc., son los únicos vestigios dejados por los antiguos moradores^[100]. En no pocos lugares, cien casas y familias han quedado reducidas [...] a 8 o 10 [...] En la mayor parte de las parroquias donde el cercamiento sólo comenzó a practicarse hace 15 o 20 años, los terratenientes son muy pocos en comparación con los que cultivaban la tierra en el régimen de campos abiertos. No es nada insólito ver cómo 4 o 5 ricos ganaderos han usurpado grandes señoríos recién cercados que antes se encontraban en manos de 20 a 30 arrendatarios y de muchos pequeños propietarios y campesinos tributarios. *Todos estos y sus familias se han visto expulsados de su propiedad*, junto a otras muchas familias a las que aquellos daban ocupación y mantenían^[101].

Lo que anexaba el terrateniente colindante so pretexto del *enclosure* [cercamiento] no eran sólo tierras *baldías*, sino, a menudo, terrenos *cultivados* comunalmente o mediante pago a la comuna.

Me refiero aquí al cercamiento de campos baldíos y predios ya cultivados. Hasta los escritores que defienden los *inclosures* reconocen que estos últimos en el presente caso reducen el cultivo^[102], aumentan los precios de los medios de subsistencia y producen despoblación [...] e incluso el cercamiento de tierras baldías, tal como se lo practica ahora, *despoja al pobre de una parte de sus medios de subsistencia* y engruesa fincas que ya son demasiado grandes^[103].

Dice el doctor Price:

Cuando la tierra cae en manos de unos pocos grandes arrendatarios, los pequeños arrendatarios [a los que caracteriza más arriba como «una multitud de pequeños propietarios y arrendatarios que se mantienen a sí mismos y a sus familias mediante el producto del suelo cultivado por ellos mismos y con las ovejas, aves, cerdos, etc., que apacientan en las tierras comunales, de tal modo que tienen poca necesidad de comprar medios de subsistencia»] se *transforman* en gente que tiene que ganarse el sustento *trabajando para otros* y se ve obligada *a ir al mercado* para buscar todo lo que necesita [...] Quizá se efectúe *más trabajo*, porque habrá *más compulsión* en este aspecto [...]

Crecerán las ciudades y las manufacturas, porque *más gente*, en busca de trabajo, *se verá empujada hacia ellas*. Este es el modo en que ha operado, de manera natural, la concentración de las fincas arrendadas, y el modo en que efectivamente ha operado, desde hace muchos años, en este reino^[104].

Price resume de la siguiente manera el efecto global de los *inclosures*:

En términos generales, la situación de las clases populares inferiores ha empeorado en casi todos los aspectos; los pequeños terratenientes y arrendatarios se han visto reducidos a la condición de jornaleros y asalariados; y, al mismo tiempo, cada vez se ha vuelto más difícil *ganarse la vida en esa condición*^[105].

La usurpación de las tierras comunales y la consiguiente revolución de la agricultura surten un efecto tan agudo sobre la situación de los obreros agrícolas que, según el propio Eden, entre 1765 y 1780 el salario de estos comenzó a descender *por debajo del mínimo* y a ser complementado por el socorro oficial de beneficencia. Ese salario, dice Eden, «ya no bastaba^[106] para satisfacer las necesidades vitales más elementales».

Escuchemos un instante a un defensor de los *enclosures* y adversario del doctor Price:

No es correcto^[107] concluir que existe despoblación porque ya no se vea a la gente *derrochando* su trabajo en el campo abierto. Si hay menos de ellos en el campo, hay más de ellos en las ciudades [...]^[108] Si, luego de la conversión de los pequeños campesinos en gente que *se ve obligada a trabajar para otros, se pone en movimiento más trabajo*, esta es una ventaja que la *nación* [a la que no pertenecen, naturalmente, quienes experimentan la conversión mencionada] tiene necesariamente que desear [...] El producto será mayor cuando su trabajo *combinado* se emplee en una sola finca; de esta manera se formará plusproducto para las manufacturas, y gracias a ello las manufacturas —una de las minas de oro de esta nación— aumentarán en proporción a la cantidad de grano producida^[109].

La imperturbabilidad estoica con que el economista contempla la violación más descarada del «sagrado derecho de propiedad» y los actos de violencia más burdos contra las personas, siempre y cuando sean necesarios para echar las bases del modo capitalista de producción, nos la muestra, entre otros, el «filantrópico» Eden, tendenciosamente *tory*, además. Toda la serie de robos, ultrajes y opresión que acompaña a la expropiación violenta del pueblo, desde el último tercio del siglo xv

hasta fines del XVIII, sólo induce a Eden a formular esta «confortable» reflexión final:

Era necesario establecer la proporción correcta (due) entre las tierras de labor y las pasturas. Todavía durante todo el siglo XIV y la mayor parte del XV, por cada acre de praderas para el ganado se dedicaban 2, 3 y hasta 4 acres a la labranza. A mediados del siglo XVI la proporción se había transformado en 2 acres de pasturas por cada 2 de tierra laborable; más tarde aquella fue de 2 acres de pasturas por acre de tierra labrantía, hasta que finalmente se alcanzó la proporción correcta de tres acres de dehesas por acre de tierra laborable.

En el siglo XIX, como es natural, se perdió hasta el recuerdo de la conexión que existía entre el campesino y la propiedad comunal. Para no hablar de tiempos posteriores, ¿qué *farthing* [cuarto de penique] de compensación percibió entonces la población rural por los 3 511 770 acres^[110] de tierras comunales que le fueron arrebatadas entre 1801^[111] y 1831, y que los terratenientes donaron a los terratenientes a través del Parlamento?

El último *gran proceso de expropiación* que privó de la tierra al *campesino* fue el llamado *clearing of estates* (despejamiento de las fincas, que consistió en realidad en barrer de ellas a los hombres). Todos los métodos *ingleses* considerados hasta ahora culminaron en el «despejamiento». Como se vio al describir la situación moderna en la sección anterior, ahora, cuando ya no quedan campesinos independientes a los que barrer, se ha pasado al «despejamiento» de las *cottages*, de tal suerte que los trabajadores agrícolas ya no encuentran el espacio necesario para su propia vivienda ni siquiera en el suelo cultivado por ellos^[112]. Con todo, el *clearing of estates* propiamente dicho se distingue por el carácter más sistemático, la magnitud de la escala en que se practica la operación de una sola vez (en Escocia, en áreas tan grandes como principados alemanes) y por la forma peculiar de la propiedad del suelo que, con tanta violencia, se transforma en propiedad privada. Esta propiedad era la propiedad del clan; el jefe o «gran hombre» sólo era *propietario titular* en cuanto representante del clan, tal como la reina de Inglaterra es la propietaria titular del suelo inglés^[113]. Esta revolución, que comenzó en Escocia después del último levantamiento del pretendiente, puede seguirse en sus primeras fases en las obras de sir James Steuart^[114] y James Anderson^[115]. En el siglo XVIII, a los gaélicos expulsados de sus tierras se les prohibió también la emigración, para empujarlos por la violencia hacia Glasgow y otras ciudades fabriles^[116]. Como ejemplo de los métodos imperantes en el siglo XIX^[117] baste mencionar aquí los *despejamientos* de la *duquesa de Sutherland*. Esta dama, versada en economía política, apenas advino a la dignidad ducal decidió aplicar una cura económica radical y transformar en pasturas de ovejas el condado entero, cuyos habitantes ya se habían visto reducidos a 15 000

debido a procesos anteriores de índole similar. De 1814 a 1820, esos 15 000 pobladores —aproximadamente 3000 familias— fueron sistemáticamente expulsados y desarraigados. Se destruyeron e incendiaron todas sus aldeas; todos sus campos se transformaron en praderas. Soldados británicos, a los que se les dio orden de apoyar esa empresa, vinieron a las manos con los naturales. Una anciana murió quemada entre las llamas de la cabaña que se había negado a abandonar. De esta suerte, la duquesa se apropió de 794 000 acres^[118] de tierras que desde tiempos inmemoriales pertenecían al clan. A los habitantes desalojados les asignó 6000 acres^[119] a orillas del mar, a razón de 2 acres^[120] por familia. Esos 6000 acres hasta el momento habían permanecido yermos, y sus propietarios no habían obtenido de ellos ingreso alguno. Movida por sus nobles sentimientos, la duquesa fue tan lejos que arrendó el acre por una renta media de 2 chelines y 6 peniques a la gente del clan, que durante siglos había vertido su sangre por la familia de la Sutherland. Todas las tierras robadas al clan fueron divididas en 29 grandes fincas arrendadas, dedicadas a la cría de ovejas; habitaba cada finca una sola familia, en su mayor parte criados ingleses de los arrendatarios. En 1825 los 15 000 gaélicos habían sido reemplazados ya por 131 000 ovejas. La parte de aborígenes arrojada a orillas del mar procuró vivir de la pesca. Se convirtieron en anfibios y vivieron, como dice un escritor inglés, a medias en tierra y a medias en el agua, no viviendo, pese a todo eso, más que a medias^[121].

Pero los bravos gaélicos debían expiar aún más acerbamente su romántica idolatría de montañeses por los «grandes hombres» del clan. El olor a pescado se elevó hasta las narices de los grandes hombres. Estos husmearon la posibilidad de lucrar con el asunto y arrendaron la orilla del mar a los grandes comerciantes londinenses de pescado. Los gaélicos se vieron expulsados por segunda vez^[122].

Pero, por último, una parte de las pasturas para ovejas fue convertida a su vez en *cotos de caza*. En Inglaterra, como es sabido, no hay bosques auténticos. Los venados que vagan por los parques de los grandes señores son animales incuestionablemente domésticos, gordos como los *aldermen* [regidores] de Londres. De ahí que Escocia se haya convertido en el último asilo de la «noble pasión». Dice Somer en 1848:

En las Highlands las zonas boscosas se han expandido mucho. Aquí, a un lado de Gaick, tenemos el nuevo bosque de Glenfeshie y allí, al otro lado, el nuevo bosque de Ardverikie. En la misma línea, encontramos el Bleak-Mount, un enorme desierto, recién inaugurado. De este a oeste, de las inmediaciones de Aberdeen hasta las rocas de Oban, se observa una línea continua de bosques, mientras que en otras zonas de las Highlands se encuentran los nuevos bosques de Loch Archaig, Glengarry, Glenmoriston, etc. [...] La transformación de su tierra en pasturas de ovejas empujó a los gaélicos hacia tierras estériles. Ahora, el venado comienza a sustituir a la oveja [...] y empuja a aquellos a [...] una miseria aún más anonadante [...] Los bosques de venados^[123] y el pueblo no pueden coexistir. Uno de los dos, inevitablemente,

ha de ceder la plaza. Si en el próximo cuarto de siglo dejamos que los cotos de caza sigan creciendo en número y en tamaño como durante los últimos 25 años, pronto no será posible encontrar a ningún montañés de Escocia en su suelo natal [...]. Este movimiento entre los propietarios de las Highlands se debe en parte a la moda, a los pruritos aristocráticos y a las aficiones venatorias, etc. [...], pero en parte practican el negocio de la caza exclusivamente con el ojo puesto en la ganancia. Es un hecho, en efecto, que un pedazo de montaña, arreglado como vedado de caza, en muchos casos es incomparablemente más lucrativo que como pradera para ovejas [...] El aficionado que busca un coto de caza sólo limita su oferta por la amplitud de su bolsa [...] En las Highlands se han infligido sufrimientos no menos crueles que los que impuso a Inglaterra la política de los reyes normandos. A los ciervos se les deja espacio libre para que corra a sus anchas, mientras se acosa a los hombres, hacinándolos en círculos cada vez más estrechos [...] Se confiscan una tras otra las libertades del pueblo [...] Y la opresión aumenta día a día [...] Los propietarios practican los despejamientos y el desalojo del pueblo como un principio establecido, como una necesidad de la agricultura, del mismo modo como se rozan el bosque y el sotobosque en las zonas despobladas y fragosas de América y Australia, y la operación prosigue su marcha tranquila y rutinaria^[124].

La expoliación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, fueron otros tantos *métodos* idílicos de la *acumulación originaria*. Esos métodos conquistaron el campo para la agricultura capitalista, incorporaron el suelo al capital y crearon para la industria urbana la necesaria oferta de un proletariado enteramente libre.

3. LEGISLACIÓN SANGUINARIA CONTRA LOS EXPROPIADOS, DESDE FINES DEL SIGLO XI. LEYES REDUCTORAS DEL SALARIO

Los expulsados por la disolución de las mesnadas feudales y por la expropiación violenta e intermitente de sus tierras —ese proletariado libre como el aire— no podían ser absorbidos por la naciente manufactura con la misma rapidez con que eran puestos en el mundo. Por otra parte, las personas súbitamente arrojadas de su órbita habitual de vida no podían adaptarse de manera tan súbita a la disciplina de su nuevo

estado. Se transformaron masivamente en mendigos, ladrones, vagabundos, en parte por inclinación, pero en los más de los casos forzados por las circunstancias. De ahí que a fines del siglo xv y durante todo el siglo xvi proliferara *en toda Europa Occidental una legislación sanguinaria contra la vagancia*. A los padres de la actual clase obrera se los castigó, en un principio, por su transformación forzada en vagabundos e indigentes. La legislación los trataba como a *delincuentes «voluntarios»*: suponía que de la *buena voluntad de ellos* dependía el que *continuaran trabajando bajo las viejas condiciones, ya inexistentes*.

En Inglaterra esa legislación comenzó durante el reinado de Enrique VII.

Enrique VIII, 1530: los pordioseros viejos e incapacitados de trabajar reciben una licencia de mendicidad. Flagelación y encarcelamiento, en cambio, para los vagabundos vigorosos. Se los debe atar a la parte trasera de un carro y azotar hasta que la sangre mane del cuerpo; luego han de prestar juramento de regresar a su lugar de nacimiento o al sitio donde hayan residido durante los tres últimos años y de «ponerse a trabajar» (*to put himself to labour*). ¡Qué cruel ironía! En 27 Enrique VIII^[125] se reitera la ley anterior, pero diversas enmiendas la han vuelto más severa. En caso de un segundo arresto por vagancia, ha de repetirse la flagelación y cortarse media oreja al infractor, y si se produce una tercera detención, se debe ejecutar al reo como criminal inveterado y enemigo del bien común.

Eduardo VI: una ley del primer año de su reinado, 1547, dispone que si alguien rehúsa trabajar se lo debe condenar a ser esclavo de la persona que lo denunció como vago. El amo debe alimentar a su esclavo con pan y agua, caldos poco sustanciosos y los restos de carne que le parezcan convenientes. Tiene derecho de obligarlo —látigo y cadenas mediante— a efectuar cualquier trabajo, por repugnante que sea. Si el esclavo se escapa y permanece prófugo por 15 días, se lo debe condenar a la esclavitud de por vida y marcarlo a hierro candente con la letra «S^[126]» en la frente o la mejilla; si se fuga por segunda^[127] vez, se lo ejecutará como reo de alta traición. El dueño puede venderlo, legarlo a sus herederos o alquilarlo como esclavo, exactamente al igual que cualquier otro bien mueble o animal doméstico. Si los esclavos atentan de cualquier manera contra sus amos, deben también ser ejecutados. Los jueces de paz, una vez recibida una denuncia, deben perseguir a los bribones. Si se descubre que un vagabundo ha estado holgazaneando durante tres días, debe trasladárselo a su lugar de nacimiento, marcarle en el pecho una letra «V^[128]» con un hierro candente y ponerlo allí a trabajar, cargado de cadenas, en los caminos o en otras tareas. Si el vagabundo indica un falso lugar de nacimiento, se lo condenará a ser esclavo vitalicio de esa localidad, de los habitantes o de la corporación, y se lo marcará con una «S». Toda persona tiene el derecho de quitarles a los vagabundos sus hijos y de retener a estos como aprendices: a los muchachos hasta los 24 años y a las muchachas hasta los 20 años. Si huyen, se convertirán, hasta esas edades, en esclavos de sus amos, que pueden encadenarlos, azotarlos, etc., a su albedrío. Es lícito que el amo coloque una argolla de hierro en el cuello, el brazo o la pierna de su esclavo,

para identificarlo mejor y que esté más seguro^[129]. La última parte de la ley dispone que ciertos pobres sean empleados por la localidad o los individuos que les den de comer y beber y que les quieran encontrar trabajo. Este tipo de esclavos parroquiales subsistió en Inglaterra hasta muy entrado el siglo XIX, bajo el nombre de *roundsmen* (rondadores).

Isabel, 1572: a los mendigos sin licencia, mayores de 14 años, se los azotará con todo rigor y serán marcados con hierro candente en la oreja izquierda *en caso de que nadie quiera tomarlos a su servicio por el término de dos años*; en caso de reincidencia, si son mayores de 18 años, deben ser... ajusticiados, *salvo que alguien los quiera tomar por dos años a su servicio*; a la segunda^[130] reincidencia, se los ejecutará sin merced, como reos de alta traición. Leyes similares: 18 Isabel c. 13^[131] y 1597^[132].

Jacobo I: toda persona que ande mendigando de un lado para otro es declarada gandul y vagabundo. Los jueces de paz, en las *petty sessions* [sesiones de menor importancia], están autorizados a hacerla azotar en público y a condenarla en el primer arresto a 6 meses y en el segundo a 2 años de cárcel. Durante su estada en la cárcel recibirá azotes con la frecuencia y en la cantidad que el juez de paz considere conveniente [...] Los gandules incorregibles y peligrosos serán marcados a fuego con la letra «R»^[133] en el hombro izquierdo, y si nuevamente se les echa el guante mientras mendigan, serán ejecutados sin merced y sin asistencia eclesiástica^[134]. Estas disposiciones, legalmente vigentes hasta comienzos del siglo XVIII, no fueron derogadas sino por 12 Ana c. 23.

Leyes similares se promulgaron en Francia, donde a mediados del siglo XVII, en París, se había establecido un reino de los vagabundos (*royaume des truands*). Todavía en los primeros tiempos del reinado de Luis XVI (ordenanza del 13 de julio de 1777), se dispuso que todo hombre de constitución sana, de 16 a 60 años de edad, que careciera de medios de existencia y no ejerciera ninguna profesión, fuera enviado a galeras. De la misma índole son la ley de Carlos V para los Países Bajos fechada en octubre de 1537, el primer edicto de los estados y ciudades de Holanda promulgado el 19 de marzo de 1614 y el bando de las Provincias Unidas del 25 de junio de 1649, etc.

De esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una *legislación terrorista y grotesca* y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema del trabajo asalariado.

No basta con que las condiciones de trabajo se presenten en un polo como capital y en el otro como hombres que no tienen nada que vender, salvo su fuerza de trabajo. Tampoco basta con obligarlos a que se vendan voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia; la generación constante de una

sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por tanto el salario, dentro de carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo excepcionalmente. Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las «*leyes naturales de la producción*», esto es, a la dependencia en que se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por estas. De otra manera sucedían las cosas durante la génesis histórica de la producción capitalista. La burguesía naciente necesita y usa el *poder del Estado* para «*regular*» el salario, esto es, para comprimirlo dentro de los límites gratos a la producción de plusvalor, para prolongar la *jornada laboral* y mantener al trabajador mismo en el grado normal de dependencia. Es este un factor esencial de la llamada *acumulación originaria*.

La clase de los asalariados, surgida en la segunda mitad del siglo XIV, sólo configura entonces y durante el siglo siguiente una parte constitutiva muy pequeña de la población, fuertemente protegida en su posición por la economía campesina independiente en el campo y la organización corporativa en la ciudad. En el campo y la ciudad, maestros y trabajadores estaban próximos desde el punto de vista social. La subordinación del trabajo al capital era sólo *formal*, esto es, el modo de producción mismo no poseía aún un carácter específicamente capitalista. El elemento variable del capital preponderaba considerablemente sobre su elemento constante. De ahí que la demanda de trabajo asalariado creciera rápidamente con cada acumulación del capital, mientras que la oferta de trabajo asalariado sólo la seguía con lentitud. Una gran parte del producto nacional, *transformada* más tarde en *fondo de acumulación del capital*, ingresaba todavía, por ese entonces, en el fondo de consumo del trabajador.

La legislación relativa al trabajo asalariado —tendiente desde un principio a la explotación del obrero y, a medida que se desarrollaba, hostil siempre a este—^[135] se inaugura en Inglaterra con la *Statute of Labourers* [ley sobre los trabajadores] de Eduardo III, 1349. Concuerda con ella, en Francia, la ordenanza de 1350, promulgada en nombre del rey Juan. La legislación inglesa y la francesa siguen un curso paralelo y son, en cuanto a su contenido, idénticas. En la medida en que las leyes sobre los obreros procuran imponer la *prolongación de la jornada laboral*, no vuelvo sobre ellas, ya que este punto se dilucidó anteriormente (capítulo 8.5).

La *Statute of Labourers* se promulgó por las insistentes reclamaciones de la Cámara de los Comunes^[136].

Antes [afirma ingenuamente un *tory*] los pobres exigían salarios tan altos que ponían en peligro la industria y la riqueza. Hoy su salario es tan bajo que amenaza igualmente a la industria y la riqueza, pero de otra manera y con mucha mayor peligrosidad que entonces^[137].

Se estableció una tarifa salarial legal para la ciudad y el campo, por pieza y por jornada. Los trabajadores rurales debían contratarse por año, los urbanos, «en el mercado libre». Se prohibía, bajo pena de prisión, pagar salarios más altos que los legales, pero la percepción de un salario mayor se castigaba más severamente que su pago. Así, por ejemplo, en las secciones 18 y 19 de la ley de aprendices de Isabel, se infligían diez días de cárcel al que pagara un salario superior al legal, pero veintiún días, en cambio, a quien lo percibiera. Una ley de 1360 hacía más rigurosas las penas y autorizaba a los maestros, incluso, a arrancar trabajo a la tarifa legal, mediante la coerción física. Se declaraban nulas y sin ningún valor todas las combinaciones, convenios, pactos, etc., mediante los cuales los albañiles y carpinteros se vinculaban entre sí. Desde el siglo XIV hasta 1825, año en que se derogaron las leyes contra las coaliciones, las *coaliciones obreras* son consideradas como un delito grave. El espíritu que anima la ley obrera de 1349 y sus renuevos se pone muy claramente de manifiesto en el hecho de que el Estado impone un *salario máximo*, pero no uno *mínimo*, faltaba más.

En el siglo XVI, como es sabido, la situación de los trabajadores había empeorado considerablemente. El salario en dinero aumentó, pero no en proporción a la depreciación del dinero y al consiguiente aumento de precios de las mercancías. El salario, pues, en realidad disminuyó. Sin embargo, no se derogaron las leyes que procuraban mantenerlo en un nivel bajo, y siguió aplicándose el corte de orejas y el señalamiento con hierros candentes de aquellos a quienes «*nadie quisiera tomar a su servicio*». Por la ley de aprendices 5 Isabel c. 3, se autorizó a los jueces de paz a fijar ciertos salarios y modificarlos según las estaciones del año y los precios de las mercancías. Jacobo I extendió esa regulación del trabajo a los tejedores, hilanderos y a todas las categorías posibles de obreros^[138]; Jorge II hizo extensivas las leyes contra las coaliciones obreras a todas las manufacturas. En el período manufacturero propiamente dicho, el modo de producción capitalista se había fortalecido suficientemente para hacer tan inaplicable como superflua la regulación legal del salario, pero se prefirió mantener abierto, para casos de necesidad, el antiguo arsenal^[139]. Todavía 8 Jorge II prohíbe que a los oficiales sastres se les pague, en Londres y alrededores, más de dos chelines y 7 1/2 peniques de jornal, salvo en casos de duelo público; todavía 13 Jorge III c. 68, asigna a los jueces de paz la regulación del salario de los tejedores de seda; todavía en 1796 fueron necesarios dos fallos de los tribunales superiores para decidir si los mandatos de los jueces de paz sobre salarios eran válidos *también para los obreros no agrícolas*; todavía en 1799 una ley del Parlamento confirmó que el salario de los mineros de Escocia se hallaba regulado por una ley de la época de Isabel^[140] y dos leyes escocesas de 1661 y 1671. Hasta qué punto se habían revolucionado, en el ínterin, las condiciones imperantes, nos lo demuestra un episodio inaudito, ocurrido en la Cámara Baja inglesa. Aquí, donde desde hacía más de 400 años se habían pergeñado leyes sobre *el máximo* que en

ningún caso debía ser superado por el salario, Whitbread propuso en 1796 que se fijara un *salario mínimo legal para los jornaleros agrícolas*. Aunque Pitt se opuso, concedió que «la situación de los pobres era cruel». Finalmente, en 1813 se derogaron *las leyes en torno a la regulación del salario*. Eran una anomalía ridícula, puesto que el capitalista regulaba la fábrica por medio de su *legislación privada* y hacía *completar* el salario del obrero agrícola, hasta el mínimo indispensable, mediante el *impuesto de beneficencia*. Las disposiciones de las leyes obreras^[141] sobre contratos entre patrones y asalariados, sobre la rescisión con aviso previo, etc. —disposiciones que permiten demandar sólo por lo civil al patrón que viola el contrato, pero por lo criminal al obrero que hace otro tanto—, mantienen hasta la fecha su vigencia plena. Las crueles leyes anticoalicionistas fueron derogadas en 1825, ante la amenazadora actitud del proletariado. Sólo a regañadientes las abrogó el Parlamento^[142], el mismo Parlamento que durante siglos, con la desvergüenza más cínica, había funcionado como *coalición permanente de los capitalistas* contra los obreros^[143].

Desde los mismos inicios de la tormenta revolucionaria, la burguesía francesa se atrevió a despojar nuevamente a los obreros del recién conquistado derecho de asociación. Por el decreto del 14 de junio de 1791, declaró todas las *coaliciones* obreras como «*atentatorias contra la libertad y contra la Declaración de los Derechos del Hombre*», punibles con una multa de 500 libras y privación de la ciudadanía activa por el término de un año^[144]. Esa ley, que con medidas policíaco-estatales encauzó coercitivamente, dentro de límites cómodos al capital, la lucha competitiva entre este y el trabajo, sobrevivió a revoluciones y cambios dinásticos. Incluso el régimen del Terror la dejó intacta. Sólo en fecha muy reciente se la borró del *Code Pénal*. Nada más característico que el pretexto de este golpe de Estado burgués. «Aunque es deseable», dice Le Chapelier, el miembro informante, «que el salario sea más elevado de lo que es ahora [...], para que así quien lo percibe se sustraiga a esa *dependencia absoluta* producida por la privación de los medios de subsistencia imprescindibles, dependencia que es *casi la de la esclavitud*», no obstante los obreros no tienen derecho a ponerse de acuerdo sobre sus intereses, a actuar en común y, mediante esas acciones, a mitigar su «dependencia absoluta, que es casi la de la esclavitud», porque de ese modo lesionarían «la *libertad de sus ci-devant maîtres* [antiguos maestros], de los actuales empresarios» (¡la libertad de mantener a los obreros en la esclavitud!), y porque una *coalición contra el despotismo de los antiguos maestros de las corporaciones* equivaldría —¡adivínese! — a ¡*recrear las corporaciones abolidas* por la Constitución francesa^[145]!

4. GÉNESIS DEL ARRENDATARIO CAPITALISTA

Después de haber examinado la creación violenta de proletarios enteramente libres, la disciplina sanguinaria que los transforma en asalariados, la turbia intervención del Estado que intensifica policíacamente, con el grado de explotación del trabajo, la acumulación del capital, cabe preguntar: ¿de dónde provienen, en un principio, los *capitalistas*? Porque la expropiación de la población rural, directamente, sólo crea grandes *terratenientes*. En lo que respecta a la génesis del *arrendatario*, podríamos, por así decir, palparla con las manos, porque se trata de un proceso lento, que se arrastra a lo largo de muchos siglos. Los propios siervos, y al lado de ellos también pequeños propietarios libres, se encontraban sometidos a relaciones de propiedad muy diferentes, y de ahí que su emancipación se efectuara también bajo condiciones económicas diferentes en grado sumo.

En Inglaterra, la primera forma del arrendatario es la del *bailiff* [bailío], siervo de la gleba él mismo. Su posición es análoga a la del *villicus* de la Roma antigua, sólo que su campo de acción es más estrecho. Durante la segunda mitad del siglo XIV lo sustituye un arrendatario libre^[146] a quien el terrateniente provee de simientes, ganado y aperos de labranza. La situación de este arrendatario no difiere mayormente de la del campesino. Sólo que explota más trabajo asalariado. Pronto se convierte en *métayer* [aparcerero], en medianero. Él pone una parte del capital agrícola; el terrateniente, la otra. Ambos se reparten el producto global conforme a una proporción determinada contractualmente. Esta forma desaparece rápidamente en Inglaterra, para dejar su lugar al arrendatario propiamente dicho, que valoriza su capital propio por medio del empleo de asalariados y entrega al terrateniente, en calidad de renta de la tierra, una parte del plusproducto, en dinero o *in natura* [en especies]. Durante el siglo XV, mientras se enriquecen con su trabajo el campesino independiente y el jornalero agrícola que además de trabajar por un salario lo hace para sí mismo, la situación del arrendatario y su campo de producción son igualmente mediocres. La revolución agrícola que se opera en el último tercio del siglo XV y que prosigue durante casi todo el siglo XVI (a excepción, sin embargo, de sus últimos decenios), lo enriquece con la misma rapidez con que empobrece a la población de la campaña^[147]. La usurpación de las praderas comunales, etc., le permite aumentar casi sin costos sus existencias de ganado, al propio tiempo que el ganado le suministra un abono más abundante para el cultivo del suelo. En el siglo XVI, un elemento de importancia decisiva se sumó a los anteriores. Los contratos de arrendamiento se concertaban en ese entonces por períodos largos, a menudo por 99 años. La desvalorización constante de los metales preciosos, y por tanto del dinero, rindió a los arrendatarios frutos de oro. Abatió —prescindiendo de todas las demás circunstancias expuestas anteriormente— el nivel de los salarios. *Una fracción de estos se incorporó, pues, a la ganancia del arrendatario*. El aumento continuo de los precios del cereal, de la lana, carne, en suma, de todos los productos agrícolas, engrosó el capital dinerario del arrendatario sin el concurso de este, mientras que la renta que

dicho arrendatario tenía que pagar, *estaba contractualmente establecida sobre la base del antiguo valor del dinero*^[148]. De esta suerte, el arrendatario se enriquecía, al propio tiempo, a costa de sus asalariados y de su terrateniente. Nada tiene de extraño, pues, que Inglaterra poseyera, a fines del siglo XVI, una clase de «arrendatarios capitalistas» considerablemente ricos si se tienen en cuenta las condiciones imperantes en la época^[149].

5. REPERCUSIÓN DE LA REVOLUCIÓN AGRÍCOLA SOBRE LA INDUSTRIA. CREACIÓN DEL MERCADO INTERNO PARA EL CAPITAL INDUSTRIAL

La expropiación y desahucio de la población rural, intermitentes pero siempre renovados, suministraban a la industria urbana, como hemos visto, más y más masas de proletarios totalmente ajenos a las relaciones corporativas, sabia circunstancia que hace creer al viejo Adam Anderson (no confundir con James Anderson), en su *Historia del comercio*, en una intervención directa de la Providencia. Hemos de detenernos un instante, aún, para examinar este elemento de la *acumulación originaria*. Al enrarecimiento de la población rural independiente que cultivaba sus propias tierras no sólo correspondía una condensación del proletariado industrial, tal como Geoffroy Saint-Hilaire explica la rarefacción de la materia cósmica en un punto por su condensación en otro^[150]. Pese al menor número de sus cultivadores, el suelo rendía el mismo producto que siempre, o más, porque la revolución en las relaciones de propiedad de la tierra iba acompañada de métodos de cultivo perfeccionados, una mayor cooperación, la concentración de los medios de producción, etc., y porque no sólo se obligó a trabajar con mayor intensidad a los asalariados rurales^[151], sino que además el campo de producción en el que estos trabajaban para sí mismos se contrajo cada vez más. Con la parte liberada de la población rural se *liberan* también, pues, sus *medios alimentarios* anteriores. Estos ahora se transforman en elemento material del *capital variable*. El campesino arrojado a los caminos debe adquirir de su nuevo amo, el capitalista industrial, y bajo la forma del salario, el valor de esos medios alimentarios. Lo que ocurre con los medios de subsistencia sucede también con las *materias primas agrícolas* locales destinadas a la industria. *Se convierten en elemento del capital constante*. Figurémonos, por ejemplo, a los campesinos de Westfalia, que en tiempos de Federico II hilaban todos lino, aunque no seda; una parte de los campesinos fue expropiada violentamente y expulsada de sus tierras, mientras que la parte restante, en cambio, se transformó en jornaleros de los grandes arrendatarios. Al mismo tiempo se erigieron grandes hilanderías y tejedurías de lino, en las que los

«liberados» pasaron a trabajar por salario. El lino tiene exactamente el mismo aspecto de antes. No se ha modificado en él una sola fibra, pero una nueva alma social ha migrado a su cuerpo. Ahora forma parte del *capital constante* del patrón manufacturero. Antes se dividía entre una gran masa de productores pequeños, que lo cultivaban incluso por sí mismos y lo hilaban en pequeñas porciones con sus familias; ahora está concentrado en las manos de un capitalista, que hace hilar y tejer a otros para él. El trabajo extra gastado en hilar el lino se realizaba antes en ingresos extras de innumerables familias campesinas o también, en tiempos de Federico II, en impuestos *pour le roi de Prusse* [para el rey de Prusia]. Ahora se realiza en la *ganancia* de unos pocos capitalistas. Los husos y telares, dispersos antes por toda la región, están ahora congregados en unos pocos cuarteles de trabajo, al igual que los obreros, que la materia prima. Y husos y telares y materia prima se han convertido, de *medios que permitían la existencia independiente* de hilanderos y tejedores, en medios que permiten comandar a estos^[152] y extraerles trabajo impago. El aspecto de las grandes manufacturas, como el de las grandes fincas arrendadas, no deja ver que se *componen* de muchos pequeños focos de producción, ni que se han formado gracias a la *expropiación* de muchos pequeños productores independientes. Sin embargo, la mirada a la que no guían los preconceptos, no se deja engañar. En tiempos de Mirabeau, el león de la revolución, las grandes manufacturas todavía se denominaban *manufactures réunies*, talleres reunidos, del mismo modo que nosotros hablamos de campos reunidos. Dice Mirabeau:

Sólo se presta atención a las grandes manufacturas, donde centenares de hombres trabajan bajo el mando de un director y a las que comúnmente se denomina *manufacturas reunidas* (*manufactures réunies*). Aquellas donde un grandísimo número de obreros trabaja cada uno separadamente, y cada uno por su propia cuenta, son apenas tenidas en consideración; se las pone a infinita distancia de las otras. Es un error muy grande, porque sólo las últimas constituyen un objeto de prosperidad nacional realmente importante [...] La fábrica reunida (*fabrique réunie*) enriquecerá prodigiosamente a uno o dos empresarios, pero los obreros no serán más que jornaleros mejor o peor pagados, y no tendrán participación alguna en el bienestar del propietario. En la *fábrica separada* (*fabrique séparée*), por el contrario, nadie se volverá rico, pero muchos obreros vivirán desahogadamente [...] El número de los obreros industriosos y ahorrativos aumentará, porque ellos mismos verán en la morigeración, en la diligencia, un medio para mejorar esencialmente su situación, en vez de obtener un pequeño aumento de salarios que nunca podrá significar algo importante para el futuro y cuyo único resultado será, a lo sumo, que los hombres vivan un poco mejor, pero siempre al día. Las manufacturas *individuales separadas*, en su mayor parte ligadas a la agricultura practicada en pequeña escala, son las únicas *libres*^[153].

La expropiación y desalojo de una parte de la población rural no sólo *libera y pone a disposición del capital industrial a los trabajadores*, y junto con ellos con sus *medios de subsistencia* y su *material de trabajo* sino que además crea el *mercado interno*^[154]. El arrendatario vende ahora como mercancía y masivamente medios de subsistencia y materias primas que antes, en su mayor parte, eran consumidos como medios directos de subsistencia por sus productores y elaboradores rurales. Las manufacturas le proporcionan el mercado. Por otra parte, no sólo se concentran, formando un gran mercado para el capital industrial, los numerosos clientes dispersos a quienes aprovisionaban, localmente y al pormenor, numerosos productores pequeños, sino que una gran parte de los artículos antes producidos en el campo mismo se convierten en artículos manufacturados, y el campo mismo se transforma en un mercado para la venta de dichos artículos^[155]. De esta manera, paralelamente a la expropiación de los campesinos que antes cultivaban sus propias tierras y que ahora se ven divorciados de sus medios de producción, progresa la *destrucción de la industria rural subsidiaria, el proceso de escisión entre la manufactura y la agricultura*^[156]. No obstante, el período manufacturero propiamente dicho no produjo una transformación radical. Recuérdese que la manufactura sólo se apodera muy fragmentariamente de la producción nacional y se funda siempre en el artesanado urbano y en la *industria subsidiaria doméstico-rural*, que constituyen su amplio trasfondo. Cuando aniquila a esta última bajo determinada forma, en ramos particulares de los negocios, en ciertos puntos, la vuelve a promover en otros, porque hasta cierto punto necesita de ella para la elaboración de la materia prima. Produce, por consiguiente, una *nueva clase de pequeños campesinos*, que cultivan el suelo como ocupación subsidiaria y practican como actividad principal el trabajo industrial para vender el producto a la manufactura, sea directamente o por medio del comerciante. Es esta *una* de las causas, aunque no la principal, de un fenómeno que al principio desconcierta al investigador de la historia inglesa. A partir del último tercio del siglo xv, ese estudioso encuentra quejas continuas —interrumpidas tan sólo durante ciertos intervalos— sobre la penetración de la economía del capital en el campo y la aniquilación progresiva del *campesinado*. Por otra parte, encuentra siempre de nuevo a ese campesinado, aunque en menor número y bajo condiciones siempre empeoradas^[157]. El motivo principal es el siguiente: Inglaterra es primordialmente ora cultivadora de cereales, ora criadora de ganado, en períodos alternados, y con estas fluctuaciones que ora duran más de medio siglo, ora pocos decenios^[158], fluctúa el tamaño de la explotación campesina. Sólo la gran industria proporciona, con las máquinas, el fundamento constante de la agricultura capitalista, expropia radicalmente a la inmensa mayoría de la población rural y lleva a término la escisión entre la

agricultura y la industria doméstico-rural, cuyas raíces —la hilandería y tejeduría— arranca^[159]. Conquista por primera vez para el capital industrial, pues, *todo el mercado interno*^[160].

6. GÉNESIS DEL CAPITALISTA INDUSTRIAL

La génesis del *capitalista industrial*^[161] no se produjo de una manera tan gradual como la del arrendatario. Indudablemente, no pocos pequeños maestros gremiales, y aún más pequeños artesanos independientes, e incluso trabajadores asalariados, se transformaron primero en pequeños capitalistas, y luego, mediante una explotación paulatinamente creciente de trabajo asalariado y la acumulación consiguiente, en capitalistas *sans phrase* [sin más especificación]. Durante la infancia de la producción capitalista solía ocurrir lo que sucedía durante la infancia del sistema urbano medieval, cuando el problema consistente en saber cuál de los siervos de la gleba huidos se convertiría en amo y cuál en sirviente, se resolvía de ordinario por la fecha, más temprana o más tardía, de su fuga. Con todo, el paso de tortuga inherente a este método en modo alguno era compatible con las necesidades comerciales del nuevo mercado mundial, creado por los grandes descubrimientos de fines del siglo xv. Pero la *Edad Media* había legado *dos formas diferentes de capital*, que maduran en las formaciones económico-sociales más diferentes y que antes de la era del modo de producción capitalista son consideradas como capital *quand même* [en general]: el *capital usurario*^[162] y el *capital comercial*. El régimen feudal en el campo y la constitución corporativa en la ciudad impedían al *capital dinerario* —formado por medio de la usura y el comercio— *transformarse en capital industrial*^[163]. Esas barreras cayeron al disolverse las mesnadas feudales y al ser expropiada, y en parte desalojada, la población rural. La nueva manufactura se asentó en puertos marítimos exportadores o en puntos de la campaña no sujetos al control del viejo régimen urbano y de su constitución corporativa. De ahí que en Inglaterra las *incorporated towns*^[164] lucharan encarnizadamente contra esos nuevos semilleros industriales.

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborígen, la conquista^[165] y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria*. Pisándoles los talones, hace su aparición la *guerra comercial* entre las naciones europeas, con la redondez de la

Tierra como escenario. Se inaugura con el alzamiento de los Países Bajos y su separación de España; adquiere proporciones ciclópeas en la guerra antijacobina llevada a cabo por Inglaterra y se prolonga todavía hoy en las^[166] guerras del opio contra China, etc.

Los diversos factores de la *acumulación originaria* se distribuyen ahora, en una secuencia más o menos cronológica, principalmente entre España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. En Inglaterra, a fines del siglo XVII, se combinan sistemáticamente en el *sistema colonial*, en el *de la deuda pública*, en el *moderno sistema impositivo* y el *sistema proteccionista*. Estos métodos, como por ejemplo el sistema colonial, se fundan en parte sobre la violencia más brutal. Pero todos ellos recurren al poder del Estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. *La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica.*

Del *sistema colonial* cristiano dice William Howitt, un hombre que del cristianismo ha hecho una especialidad:

Los actos de barbarie y los inicuos ultrajes perpetrados por las razas llamadas cristianas en todas las regiones del mundo y contra todos los pueblos que pudieron subyugar, no encuentran paralelo en ninguna era de la historia universal y en ninguna raza, por salvaje e inculta, despiadada e impúdica que esta fuera^[167].

La historia de la administración colonial holandesa —y Holanda era la nación capitalista modelo del siglo XVII— «expone ante nuestros ojos un cuadro insuperable de traiciones, sobornos, asesinatos e infamias»^[168]. Nada es más característico que su sistema de robo de hombres, aplicado en Célebes para explotarlos como esclavos en Java. Se adiestraba con este objetivo a los ladrones de hombres. El ladrón, el intérprete y el vendedor eran los principales agentes en este negocio; príncipes nativos, los principales vendedores. Se mantenía escondidos en prisiones secretas de Célebes a los jóvenes secuestrados, hasta que, suficientemente maduros, se los pudiera despachar en los barcos de esclavos. Un informe oficial dice:

Esta ciudad de Macasar, por ejemplo, está llena de prisiones secretas, cada una más horrenda que la otra, atestadas de infortunados, víctimas de la codicia y la tiranía, cargados de cadenas, arrancados de sus familias a viva fuerza.

Para apoderarse de Malaca, los holandeses sobornaron al gobernador portugués. Este, en 1641, los dejó entrar a la ciudad. Los atacantes volaron hacia la casa del

gobernador y lo asesinaron, para *abstenerse* de pagarle las £ 21 875 que le habían prometido. Donde asentaban la planta, los seguían la devastación y la despoblación. Banyanwangi, una provincia de Java, contaba en 1750 más de 80 000 habitantes, en 1811 apenas eran 8000. ¡He aquí el *doux commerce* [dulce comercio]!

Es sabido que la *Compañía Inglesa de las Indias Orientales* obtuvo, además de la dominación política en la India, el monopolio exclusivo del comercio del té, así como del comercio chino en general, y del transporte de bienes desde Europa y hacia este continente. Pero la navegación de cabotaje en la India y entre las islas, así como el comercio interno de la India, se convirtió en monopolio de los altos funcionarios de la compañía. Los monopolios de la sal, del opio, del betel y de otras mercancías eran minas inagotables de riqueza. Los funcionarios mismos fijaban los precios y expoliaban a su antojo al infeliz hindú. El gobernador general participaba en ese comercio privado. Sus favoritos obtenían contratos bajo condiciones mediante las cuales ellos, más astutos que los alquimistas, hacían oro de la nada. Grandes *fortunas* brotaban como los hongos, de *un* día para otro, la *acumulación originaria* se efectuaba sin necesidad de adelantar un chelín. El proceso contra Warren Hastings está cuajado de tales ejemplos. He aquí un caso. Se adjudica un contrato de suministro de opio a un tal Sullivan aunque estaba por partir —en misión oficial— a una región de la India muy distante de los distritos del opio. Sullivan vende su contrato por £ 40 000 a un tal Binn, Binn lo vende el mismo día por £ 60 000, y el último comprador y ejecutor del contrato declara que, después de todo eso, obtuvo enormes ganancias. Según una lista sometida a la consideración del Parlamento, la compañía y sus funcionarios se hicieron *regalar* por los indios, de 1757 a 1766, ¡seis millones de libras esterlinas! Entre 1769 y 1770 los ingleses fabricaron una hambruna, acaparando todo el arroz y negándose a revenderlo a no ser por precios fabulosos^[169].

El trato dado a los aborígenes alcanzaba los niveles más vesánicos, desde luego, en las plantaciones destinadas exclusivamente al comercio de exportación, como las Indias Occidentales, y en los países ricos y densamente poblados, entregados al saqueo y el cuchillo, como México y las Indias Orientales. Pero tampoco en las colonias propiamente dichas se desmentía el carácter cristiano de la *acumulación originaria*. Esos austeros «virtuosos» del protestantismo, los puritanos^[170], establecieron en 1703, por acuerdo de su *assembly*, un premio de £ 40 por cada cuero cabelludo de indio y por cada piel roja capturado; en 1720, un premio de £ 100 por cuero cabelludo, y en 1744, después que la Massachusetts Bay hubo declarado rebelde a cierta tribu, fijaron los siguientes precios: por escalpo de varón de 12 años o más, £ 100 de nuevo curso; por prisioneros varones, £ 105; por mujeres y niños tomados prisioneros, £ 55^[171]; *por cuero cabelludo de mujeres y niños*, £ 50. Algunos decenios después, el sistema colonial se vengó en la descendencia, que en el ínterin se había vuelto rebelde, de los piadosos *pilgrim fathers* [padres peregrinos]. Fueron *tomahawkeados* por agentes a los que Inglaterra instigaba y pagaba. El Parlamento

británico declaró que los sabuesos y el escarpado eran «medios que Dios y la naturaleza han puesto en sus manos».

El sistema colonial hizo madurar, como plantas de invernadero, el comercio y la navegación. Las «sociedades Monopolia» (Lutero) constituían poderosas palancas de la concentración de capitales. La colonia aseguraba a las manufacturas en ascenso un mercado donde colocar sus productos y una acumulación potenciada por el monopolio del mercado. Los tesoros expoliados fuera de Europa directamente por el saqueo, por la esclavización y las matanzas con rapiñas, refluían a la metrópoli y se transformaban allí en *capital*. Holanda, la primera en desarrollar plenamente el sistema colonial, había alcanzado ya en 1648 el cenit de su grandeza comercial. Se hallaba

en posesión casi exclusiva del comercio con las Indias Orientales y del tráfico entre el sudoeste y el nordeste europeos. Sus pesquerías, sus flotas, sus manufacturas, sobrepujaban a las de cualquier otro país. Los capitales de la república eran tal vez más considerables que los de todo el resto de Europa.

Gülich se olvidó de agregar: la masa del pueblo holandés estaba ya en 1648 más recargada de trabajo y empobrecida, más brutalmente oprimida, que las masas populares de todo el resto de Europa.

El sistema colonial arrojó de un solo golpe todos los viejos ídolos por la borda. Proclamó la producción de plusvalor como el fin último y único de la humanidad. Aquel sistema fue la cuna de los sistemas modernos de la deuda pública y del crédito.

El extraordinario papel desempeñado por el sistema de la deuda pública y por el moderno sistema impositivo en la transformación de la riqueza social en capital, en la expropiación de productores autónomos y en la opresión de los asalariados, ha inducido a no pocos escritores —como William Cobbett, Doubleday, etc.— a ver erróneamente en dichos sistemas el motivo de toda la miseria popular moderna^[172]. Con la deuda pública surgió un sistema crediticio internacional, que a menudo encubría una de las fuentes de la *acumulación originaria* en un país determinado. Por ejemplo^[173], las ruindades del sistema veneciano de rapiña constituían uno de esos fundamentos ocultos de la riqueza de capitales de Holanda, a la cual la Venecia en decadencia prestaba grandes sumas de dinero. Otro tanto ocurre entre Holanda e Inglaterra. Ya a comienzos del siglo XVIII las manufacturas holandesas han sido ampliamente sobrepujadas y el país ha cesado de ser la nación industrial y comercial^[174] dominante. Uno de sus negocios principales, entre 1701 y 1776, fue el préstamo de enormes capitales, especialmente a su poderosa competidora Inglaterra. Un caso análogo lo constituye hoy la relación entre Inglaterra y los Estados Unidos. No pocos capitales que ingresan actualmente a Estados Unidos sin partida de nacimiento, son sangre de niños recién ayer capitalizada en Inglaterra^[175].

El sistema proteccionista era un medio artificial de fabricar fabricantes, de expropiar trabajadores independientes, de capitalizar los medios de producción y de subsistencia nacionales, de abreviar por la violencia la transición entre el modo de producción antiguo y el moderno. Los Estados europeos se disputaron con furor la patente de este invento, y una vez que hubieron entrado al servicio de los fabricantes de plusvalor, no sólo esquilmaron al propio pueblo —indirectamente con los aranceles protectores, directamente con primas a la exportación, etc.— para alcanzar ese objetivo, sino que en los países contiguos dependientes extirparon por la violencia toda industria, como hizo Inglaterra, por ejemplo, en el caso de la manufactura lanera irlandesa. En el continente europeo, siguiendo el método de Colbert, el proceso se había simplificado considerablemente. Aquí, *parte del capital originario del industrial fluía directamente del erario público*. «¿Por qué», exclama Mirabeau, «ir a buscar tan lejos la causa del auge manufacturero de Sajonia antes de la Guerra de los Siete Años? ¡180 millones de deudas públicas!»^[176].

Sistema colonial, deudas públicas, impuestos abrumadores, proteccionismo, guerras comerciales, etc.; estos vástagos del período manufacturero propiamente dicho experimentaron un crecimiento gigantesco durante la infancia de la *gran industria*. El nacimiento de esta última fue celebrado con el gran robo herodiano de los inocentes^[177]. Sir Francis Morton Eden, tan impasible ante las crueldades que conlleva la expropiación de la población rural, a la que se despoja de sus tierras desde el último tercio del siglo xv hasta los tiempos de ese autor, a fines del siglo xviii; que con tanta complacencia se congratula por ese proceso, «necesario» para establecer la agricultura capitalista y «la debida proporción entre las tierras de labor y las pasturas», no da pruebas de la misma perspicacia económica, por el contrario, en lo que respecta a la *necesidad del robo de niños y de la esclavitud infantil* para transformar la industria manufacturera en fabril y para *establecer la debida proporción entre el capital y la fuerza de trabajo*. Afirma Eden:

Quizá merezca la atención del público la consideración de si una manufactura cualquiera que, para ser operada con éxito, requiere que se saqueen *cottages* y *workhouses* en busca de niños pobres, con el objeto de hacerlos trabajar durísimamente, por turnos, durante la mayor parte de la noche, robándoles el reposo [...]; de si una manufactura que, además, mezcla montones de individuos de uno u otro sexo, de diversas edades e inclinaciones, de tal manera que el contagio del ejemplo tiene necesariamente que empujar a la depravación y la vida licenciosa; de si tal manufactura puede acrecentar la suma de la felicidad individual y nacional^[178].

Dice Fielden:

En Derbyshire, Nottinghamshire y particularmente en Lancashire la maquinaria recién inventada se empleó en grandes fábricas construidas junto a corrientes de agua capaces de mover la rueda hidráulica. En esos lugares, alejados de las ciudades, súbitamente se necesitaron miles de brazos, y especialmente Lancashire —hasta esa época relativamente poco poblado e improductivo— requirió ante todo una población. Lo que más se necesitaba era dedos pequeños y ágiles [...]. Súbitamente surgió la *costumbre* de conseguir *aprendices* [¡!] en los diversos hospicios parroquiales de Londres, Birmingham y otros lugares. De esta manera se despacharon hacia el norte muchísimos miles de esas criaturitas desamparadas, cuyas edades oscilaban entre los 7 y los 13 o 14 años. Lo habitual era que el patrón [esto es, el ladrón de niños] vistiera, alimentara y alojara a sus aprendices en una casa, destinada a ese fin, cerca de la fábrica. Se designaban *capataces* para vigilar el trabajo de los niños. El interés de estos capataces de esclavos consistía en sobrecargar de trabajo a los chicos, ya que la paga de los primeros estaba en relación con la cantidad de producto que se pudiera arrancar a los segundos. La crueldad, por supuesto, era la consecuencia natural [...] En muchos distritos fabriles, particularmente [...] de Lancashire, esas criaturas inocentes y desvalidas, consignadas a los patrones de fábricas, eran sometidas a las torturas más atroces. Se las atormentaba hasta la muerte con el exceso de trabajo [...] se las azotaba, encadenaba y torturaba con los más exquisitos refinamientos de crueldad; [...] en muchos casos, esqueléticas a fuerza de privaciones, el látigo las mantenía en su lugar de trabajo [...] ;Y hasta en algunos casos [...], se las empujaba al suicidio!... Los hermosos y románticos valles de Derbyshire, Nottinghamshire y Lancashire, ocultos a las miradas del público, se convirtieron en lúgubres páramos de la tortura, ¡y a menudo del asesinato!... Las ganancias de los fabricantes eran enormes. Pero eso mismo no hizo más que acicatear su hambre rabiosa, propia de ogros. Comenzaron con la práctica del trabajo nocturno, esto es, después de dejar entumecidos por el trabajo diurno a un grupo de obreros, tenían pronto otro grupo para el trabajo nocturno, los del turno diurno ocupaban las camas recién abandonadas por el grupo nocturno, y viceversa. Es tradición popular en Lancashire que las camas nunca se enfriaban^[179].

Con el desarrollo de la producción capitalista durante el período manufacturero, la opinión pública de Europa perdió los últimos restos de pudor y de conciencia. Las naciones se jactaban cínicamente de toda infamia que constituyera un *medio para la acumulación de capital*. Léanse, por ejemplo, los ingenuos anales comerciales del benemérito Anderson. En ellos se celebra con bombos y platillos, como triunfo de la sabiduría política de Inglaterra, el que en la paz de Utrecht ese país arrancara a los españoles, por el tratado de asiento, el privilegio de poder practicar también entre África y la América española la trata de negros, que hasta entonces sólo efectuaba

entre África y las Indias Occidentales inglesas. Inglaterra obtuvo el derecho de suministrar a la América española, hasta 1743, 4800 negros por año. Tal tráfico, a la vez, daba cobertura oficial al contrabando británico. Liverpool creció considerablemente gracias a la trata. Esta constituyó *su* método de *acumulación originaria*. Y hasta el día de hoy la «respetabilidad» liverpulense es el Píndaro de la trata, la cual —véase la citada obra del doctor Aikin, publicada en 1795— «exalta hasta la pasión el espíritu comercial y de empresa, forma famosos navegantes y rinde enormes ganancias». Liverpool dedicaba a la trata, en 1730, 15 barcos; en 1751, 53; en 1760, 74; en 1770, 96, y en 1792, 132.

Al mismo tiempo que introducía la esclavitud infantil en Inglaterra, la industria algodonera daba el impulso para la transformación de la economía esclavista más o menos patriarcal de Estados Unidos en un sistema comercial de explotación. En general, la esclavitud disfrazada de los asalariados en Europa exigía, a modo de pedestal, la esclavitud *sans phrase* [desembozada] en el Nuevo Mundo^[180].

Tantæ molis erat [tantos esfuerzos se requirieron] para asistir al parto de las «leyes naturales eternas» que rigen al modo capitalista de producción, para consumir el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo, transformando, en uno de los polos, los medios de producción y de subsistencia sociales en capital, y en el polo opuesto la masa del pueblo en *asalariados*, en «pobres laboriosos» libres, ese *producto artificial de la historia moderna*^[181]. Si el dinero, como dice Augier, «viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla»^[182], el *capital* lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies^[183].

7. TENDENCIA HISTÓRICA DE LA ACUMULACIÓN CAPITALISTA

¿En qué se resuelve la acumulación originaria del capital, esto es, su génesis histórica? En tanto no es transformación directa de esclavos y siervos de la gleba en asalariados, o sea *mero cambio de forma*, no significa más que *la expropiación del productor directo, esto es, la disolución de la propiedad privada fundada en el trabajo propio*^[184]. La propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción es el fundamento de la pequeña industria, y la pequeña industria es una condición necesaria para el desarrollo de la producción social y de la libre individualidad del trabajador mismo. Ciertamente, este modo de producción existe también dentro de la esclavitud, de la servidumbre de la gleba y de otras relaciones de dependencia. Pero sólo florece, sólo libera toda su energía, sólo conquista la forma

clásica adecuada, allí donde el trabajador *es propietario privado libre de sus condiciones de trabajo, manejadas por él mismo*: el campesino, de la tierra que cultiva; el artesano, del instrumento que manipula como un virtuoso.

Este modo de producción supone el *parcelamiento* del suelo y de los demás medios de producción. Excluye la *concentración* de estos, y también la cooperación, la división del trabajo dentro de los mismos procesos de producción, el control y la regulación sociales de la naturaleza, el desarrollo libre de las fuerzas productivas *sociales*. Sólo es compatible con límites estrechos, espontáneos, naturales, de la producción y de la sociedad^[185]. Al alcanzar cierto grado de su desarrollo, genera los medios materiales de su propia destrucción. A partir de ese instante, en las entrañas de la sociedad se agitan fuerzas y pasiones que se sienten trabadas por ese modo de producción. Este debe ser aniquilado, y se lo aniquila. Su aniquilamiento, la *transformación de los medios de producción individuales y dispersos en socialmente concentrados*, y por consiguiente la conversión de la propiedad raquílica de muchos en propiedad masiva de unos pocos, y por tanto *la expropiación que despoja de la tierra y de los medios de subsistencia e instrumentos de trabajo a la gran masa del pueblo*, esa *expropiación* terrible y dificultosa de las *masas populares*, constituye la prehistoria del capital. Comprende una serie de métodos violentos, de los cuales hemos pasado revista sólo a aquellos que hicieron época como *métodos de acumulación originaria del capital*. La expropiación de los productores directos se lleva a cabo con el vandalismo más despiadado y bajo el impulso de las pasiones más infames, sucias y mezquinamente odiosas. *La propiedad privada erigida a fuerza de trabajo propio*; fundada, por así decirlo, en la consustanciación entre el *individuo laborante* independiente, aislado, y *sus condiciones de trabajo*, es desplazada por *la propiedad privada capitalista*, que reposa en la explotación de trabajo ajeno, aunque formalmente libre^[186]. No bien ese *proceso de transformación* ha descompuesto suficientemente, en profundidad y en extensión, la vieja sociedad; no bien los trabajadores se han convertido en proletarios y *sus condiciones de trabajo en capital*; no bien el modo de producción capitalista puede andar ya sin andaderas, asumen una nueva forma la socialización ulterior del trabajo y la transformación ulterior de la tierra y de otros medios de producción en medios de producción socialmente explotados, y por ende, en *medios de producción colectivos*, y asume también *una nueva forma*, por consiguiente, la *expropiación ulterior de los propietarios privados*. El que debe ahora ser expropiado no es ya el trabajador que labora por su propia cuenta, sino el capitalista que explota a muchos trabajadores. Esta *expropiación* se lleva a cabo por medio de la acción de las propias leyes inmanentes de la *producción capitalista*, por medio de la *concentración*^[187] *de los capitales*. Cada capitalista liquida a otros muchos. Paralelamente a esta concentración^[188], o a *la expropiación de muchos capitalistas por pocos*, se desarrollan en escala cada vez más amplia la forma cooperativa del proceso laboral, la aplicación tecnológica^[189] consciente de la ciencia, la explotación colectiva^[190] planificada de la tierra, la transformación de los

medios de trabajo en medios de trabajo que sólo son utilizables colectivamente, la economización de todos los medios de producción gracias a su uso como medios de producción colectivos^[191] del trabajo social, combinado^[192]. Con la disminución constante en el número de los magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de trastocamiento, se acrecienta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción. El *monopolio ejercido por el capital se convierte en traba del modo de producción* que ha florecido con él y bajo él. La concentración^[193] de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista. Se la hace saltar. *Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.*

El modo capitalista de producción y de apropiación^[194], y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio*^[195]. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la *negación de la negación*. Esta restaura la *propiedad individual*, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la cooperación de trabajadores libres y su *propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo*.

La transformación de la propiedad privada fragmentaria, fundada sobre el trabajo personal de los individuos, en propiedad privada *capitalista* es, naturalmente, un proceso incomparablemente más prolongado, más duro y dificultoso, que la transformación de la propiedad capitalista, de hecho fundada ya sobre el manejo social de la producción, en propiedad *social*. En aquel caso se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos pocos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo^[196].

[La primera edición apareció como *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, t. I, Hamburgo, Verlag von Otto Meisner, 1867. Fue traducido de la 2.^a edición alemana (1873) por Pedro Scaron para Siglo XXI: *El capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, 1975, t. I, vol. I.]

La Guerra Civil en Francia

Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores

A TODOS LOS MIEMBROS DE LA ASOCIACIÓN EN EUROPA Y LOS ESTADOS UNIDOS

I

El 4 de septiembre de 1870, cuando los obreros de París proclamaron la República, casi instantáneamente vitoreada de un extremo a otro de Francia sin una sola voz disidente, una cuadrilla de abogados arribistas, con Thiers como estadista y Trochu como general, se posesionaron del Hôtel de Ville^[1]. Por aquel entonces estaban imbuidos de una fe tan fanática en la misión de París para representar a Francia en todas las épocas de crisis históricas que, para legitimar sus títulos usurpados de gobernantes de Francia, consideraron suficiente exhibir sus credenciales vencidas de diputados por París. En nuestro segundo manifiesto sobre la pasada guerra, cinco días después del encumbramiento de estos hombres, os dijimos ya quiénes eran^[2]. Sin embargo, en la confusión provocada por la sorpresa, con los verdaderos jefes de la clase obrera encerrados todavía en las prisiones bonapartistas y los prusianos avanzando a toda marcha sobre París, la capital toleró que asumieran el poder bajo la expresa condición de que su solo objetivo sería la defensa nacional. Ahora bien, París no podía ser defendido sin armar a su clase obrera, organizándola como una fuerza efectiva y adiestrando a sus hombres en la guerra misma. Pero París en armas era la revolución en armas. El triunfo de París sobre el agresor prusiano habría sido el triunfo del obrero francés sobre el capitalista francés y sus parásitos dentro del Estado. En este conflicto entre el deber nacional y el interés de clase, el Gobierno de Defensa Nacional no vaciló un instante en convertirse en un gobierno de traición nacional.

Su primer paso consistió en enviar a Thiers a deambular por todas las cortes de Europa para implorar su mediación, ofreciendo el trueque de la República por un rey. A los cuatro meses de comenzar el asedio de la capital, cuando se creyó llegado el momento oportuno para empezar a hablar de capitulación, Trochu, en presencia de Jules Favre y de otros colegas suyos, habló en los siguientes términos a los

administradores de los distritos de París allí reunidos:

La primera cuestión que mis colegas me plantearon, la misma noche del 4 de septiembre, fue esta: ¿Puede París resistir con alguna probabilidad de éxito un asedio de las tropas prusianas? No vacilé en contestar negativamente. Algunos de mis colegas, aquí presentes, ratificarán la verdad de mis palabras y la persistencia de mi opinión. Les dije —en estos mismos términos— que, con el actual estado de cosas, el intento de París de afrontar un asedio del ejército prusiano sería una locura. Una locura heroica —añadía—, sin duda alguna; pero nada más... Los hechos (dirigidos por él mismo) no han dado un mentís a mis previsiones.

Este precioso y breve discurso de Trochu fue publicado más tarde por M. Corbon, uno de los administradores de distrito allí presentes.

Así, pues, la misma noche en que fue proclamada la República, los colegas de Trochu sabían ya que su «plan» era la capitulación de París. Si la defensa nacional hubiera sido algo más que un pretexto para el gobierno personal de Thiers, Favre y compañía, los advenedizos del 4 de septiembre habrían abdicado el 5, habrían puesto al corriente al pueblo de París sobre el «plan» de Trochu y lo habrían invitado a rendirse sin más o a tomar su destino en sus propias manos. En vez de hacerlo así, esos infames impostores optaron por curar la locura heroica de París con un tratamiento de hambre y de cabezas rotas, y por engañarlos mientras tanto con manifiestos grandilocuentes, en los que se decía, por ejemplo, que Trochu, «el gobernador de París, jamás capitulará», y que Jules Favre, ministro de Asuntos Exteriores, «no cederá ni una pulgada de nuestro territorio ni una piedra de nuestras fortalezas». En una carta a Gambetta, este mismo Jules Favre confesó que contra lo que ellos se «defendían» no era contra los soldados prusianos, sino contra los obreros de París. Durante todo el sitio, los matones bonapartistas, a quienes Trochu, muy previsoramente, había confiado el mando del ejército de París, no cesaban de hacer chistes desvergonzados, en sus cartas íntimas, sobre la bien conocida burla de la defensa (véase, por ejemplo, la correspondencia de Alphonse Simon Guiod, comandante en jefe de la artillería del ejército de París y Gran Cruz de la Legión de Honor, con Suzanne, general de división de artillería, correspondencia publicada en el *Journal Officiel* de la Comuna^[3]). Por fin, el 28 de enero de 1871^[4], los impostores se quitaron la careta. Con el verdadero heroísmo de la máxima abyección, el Gobierno de Defensa Nacional, al capitular, se convirtió en el gobierno de Francia integrado por prisioneros de Bismarck, papel tan bajo que el propio Luis Bonaparte, en Sedán, se arrojó ante él. Después de los acontecimientos del 18 de marzo, en su precipitada huida a Versalles, los *capitulards*^[5] dejaron en las manos de París las pruebas documentales de su traición, y para destruirlas, como dice la Comuna en su «Proclama a las provincias», «esos hombres no vacilarían en convertir a París en un

montón de escombros bañado por un mar de sangre»^[6].

Además, algunos de los dirigentes del Gobierno de Defensa tenían razones personales especialísimas para buscar ardientemente este desenlace.

Poco tiempo después de sellado el armisticio, M. Millièrre, uno de los diputados por París a la Asamblea Nacional, fusilado más tarde por orden expresa de Jules Favre, publicó una serie de documentos judiciales auténticos demostrando que Favre, que vivía en concubinato con la mujer de un borracho residente en Argel, había logrado, por medio de las más descaradas falsificaciones cometidas a lo largo de muchos años, atrapar en nombre de los hijos de su adulterio una cuantiosa herencia, con la que se hizo rico; y que en un pleito entablado por los legítimos herederos, sólo pudo conseguir salvarse del escándalo gracias a la connivencia de los tribunales bonapartistas. Como estos escuetos documentos judiciales no podían descartarse fácilmente, por mucha energía retórica que se desplegara, Jules Favre, por primera vez en su vida, contuvo la lengua, y aguardó en silencio a que estallase la guerra civil, para entonces denunciar frenéticamente al pueblo de París como a una banda de criminales evadidos y amotinados abiertamente contra la familia, la religión, el orden y la propiedad. Y este mismo falsario, inmediatamente después del 4 de septiembre, apenas llegado al poder, puso en libertad, por simpatía, a Pic y Taillefer, condenados por estafa bajo el propio Imperio, en el escandaloso asunto del periódico *L'Étendard*^[7]. Uno de estos caballeros, Taillefer, que tuvo la osadía de volver a París durante la Comuna, fue reintegrado inmediatamente a la prisión. Y entonces Jules Favre, desde la tribuna de la Asamblea Nacional, exclamó que París estaba poniendo en libertad a todos los presidiarios.

Ernest Picard, el Joe Miller^[8] del Gobierno de Defensa Nacional, que se nombró a sí mismo ministro de Hacienda de la República después de haberse esforzado en vano por ser ministro del Interior del Imperio, es hermano de un tal Arthur Picard, individuo expulsado por tramposo de la Bolsa de París (véase el informe de la Prefectura de Policía del 31 de julio de 1867) y convicto y confeso de un robo de 300 000 francos, cometido cuando era gerente de una de las sucursales de la Société Générale^[9], en el número 5 de la rue Palestro (véase el informe de la Prefectura de Policía del 11 de diciembre de 1868). Este Arthur Picard fue nombrado por Ernest Picard redactor jefe de su periódico *L'Électeur Libre*^[10]. Mientras los especuladores vulgares eran despistados por las mentiras oficiales de esta hoja financiera ministerial, Arthur Picard andaba en un constante ir y venir del Ministerio de Hacienda a la Bolsa para negociar en esta con los desastres del ejército francés. Toda la correspondencia financiera cruzada entre este par de nunca bien ponderados hermanitos cayó en manos de la Comuna.

Jules Ferry, quien antes del 4 de septiembre era un abogado sin pleitos, consiguió, como alcalde de París durante el sitio, hacer una fortuna amasada a costa del hambre colectiva. El día en que tenga que dar cuenta de sus malversaciones, será también el día de su sentencia.

Como se ve, estos hombres sólo podían encontrar *tickets of leave* entre las ruinas de París. Hombres así eran precisamente los que Bismarck necesitaba. Hubo un barajar de naipes y Thiers, hasta entonces inspirador secreto del gobierno, apareció ahora como su presidente, teniendo por ministros a *ticket-of-leave men*.

Thiers, ese enano monstruoso, tuvo fascinada durante casi medio siglo a la burguesía francesa por ser él la expresión intelectual más acabada de su propia corrupción como clase. Ya antes de hacerse estadista había revelado su talento para la mentira como historiador. La crónica de su vida pública es la historia de las desdichas de Francia. Unido a los republicanos hasta 1830, cazó una cartera bajo Luis Felipe, traicionando a Laffitte, su protector. Se congració con el rey a fuerza de atizar motines del populacho contra el clero —durante los cuales fueron saqueados la iglesia de Saint-Germain-l'Auxerrois y el palacio del arzobispo— y actuando de espía ministerial y luego de partero carcelario de la duquesa de Berry^[11]. La matanza de republicanos en la rue Transnonain y las leyes infames de septiembre contra la prensa y el derecho de asociación que la siguieron fueron obra suya^[12]. Al reaparecer como jefe del gobierno en marzo de 1840, asombró a Francia con su plan de fortificar a París^[13]. A los republicanos, que denunciaron este plan como un complot siniestro contra la libertad de París, les replicó desde la tribuna de la Cámara de Diputados:

¡Cómo! ¿Suponéis que puede haber fortificaciones que sean una amenaza contra la libertad? En primer lugar, es calumniar a cualquier gobierno, sea el que fuere, creyendo que puede tratar algún día de mantenerse en el poder bombardeando la capital... Semejante gobierno sería, después de su victoria, cien veces más imposible que antes.

En realidad, ningún gobierno se hubiera atrevido a bombardear París desde los fuertes, más que el gobierno que antes había entregado estos mismos fuertes a los prusianos.

Cuando el Rey Bomba^[14], en enero de 1848, probó sus fuerzas contra Palermo, Thiers, que entonces llevaba largo tiempo sin cartera, volvió a levantarse en la Cámara de Diputados:

Todos vosotros sabéis, señores diputados, lo que está pasando en Palermo. Todos vosotros os estremecéis de horror (en el sentido parlamentario de la palabra) al oír que *una gran ciudad ha sido bombardeada durante cuarenta y ocho horas*. ¿Y por quién? ¿Acaso por un enemigo exterior que pone en práctica los derechos de la guerra? No, señores diputados, *por su propio gobierno*. ¿Y por qué? *Porque esta ciudad infortunada exigía sus derechos*. Y por exigir sus derechos, *ha sufrido cuarenta y ocho horas de bombardeo*... Permitidme apelar a la opinión pública de Europa. Levantarme aquí y hacer resonar, desde la que tal vez es la tribuna más alta de Europa, algunas

palabras (sí, cierto, palabras) *de indignación* contra actos tales, es prestar un servicio a la humanidad... Cuando el regente Espartero, que había prestado servicios a su país (lo que nunca hizo el señor Thiers), intentó bombardear Barcelona *para sofocar su insurrección*, de todas partes del mundo se levantó un clamor general de indignación.

Dieciocho meses más tarde, el señor Thiers se contaba entre los más furibundos defensores del bombardeo de Roma por un ejército francés^[15]. La falta del Rey Bomba debió consistir, por lo visto, en no haber hecho durar el bombardeo más que cuarenta y ocho horas.

Pocos días antes de la Revolución de Febrero, irritado por el largo destierro de cargos y pitanza a que lo había condenado Guizot, y sintiendo en el aire el olor de una inminente conmoción popular, Thiers, en aquel estilo pseudoheroico que le ha valido el apodo de *Mirabeau-mouche* (Mirabeau-mosca), declaraba ante el Parlamento:

Pertenezco al partido de la revolución, no sólo en Francia, sino en Europa. Yo desearía que el gobierno de la revolución permaneciese en las manos de hombres moderados..., pero aunque el gobierno caiga en manos de espíritus exaltados, incluso en las de los radicales, no por ello abandonaré mi causa. *Perteneceré siempre al partido de la revolución.*

Vino la Revolución de Febrero. Pero, en vez de desplazar al Gabinete Guizot para poner en su lugar un Gabinete Thiers como este hombrecillo había soñado, la revolución sustituyó a Luis Felipe con la República. En el primer día del triunfo popular se mantuvo cuidadosamente oculto, sin darse cuenta de que el desprecio de los obreros lo resguardaba de su odio. Sin embargo, con su proverbial valor, permaneció alejado de la escena pública, hasta que las matanzas de Junio^[16] le dejaron el camino expedito para su peculiar actuación. Entonces, Thiers se convirtió en la mente inspiradora del Partido del Orden^[17] y de su República Parlamentaria, ese interregno anónimo en que todas las fracciones rivales de la clase dominante conspiraban juntas para aplastar al pueblo, y también conspiraban las unas contra las otras en el empeño de restaurar cada cual su propia monarquía. Entonces, como ahora, Thiers denunció a los republicanos como el único obstáculo para la consolidación de la República; entonces, como ahora, habló a la República como el verdugo a Don Carlos: «Tengo que asesinarte, pero es por tu bien». Ahora, como entonces, tendrá que exclamar al día siguiente de su triunfo: *L'Empire est fait* [el Imperio está hecho]. Pese a sus prédicas hipócritas sobre las libertades necesarias y a su rencor personal contra Luis Bonaparte, que se había servido de él como instrumento, y había dado una patada al parlamentarismo (fuera de cuya atmósfera artificial nuestro hombrecillo queda, como él sabe muy bien, reducido a la nada),

encontramos su mano en todas las infamias del Segundo Imperio: desde la ocupación de Roma por las tropas francesas hasta la guerra con Prusia, que él atizó arremetiendo ferozmente contra la unidad alemana, no por considerarla como un disfraz del despotismo prusiano, sino como una usurpación contra el derecho arrogado por Francia de mantener desunida a Alemania. Aficionado a blandir a la faz de Europa, con sus brazos enanos, la espada de Napoleón I, del que era un limpiabotas histórico, su política exterior culminó siempre en las mayores humillaciones de Francia, desde el Tratado de Londres de 1840^[18] hasta la capitulación de París en 1871 y la actual guerra civil, en la que lanza contra París, con permiso especial de Bismarck, a los prisioneros de Sedán y Metz^[19]. A pesar de la versatilidad de su talento y de la variabilidad de sus propósitos, este hombre ha estado toda su vida encadenado a la rutina más fósil. Se comprende que las corrientes subterráneas más profundas de la sociedad moderna permanecieran siempre ocultas para él; pero hasta los cambios más palpables operados en su superficie repugnaban a aquel cerebro, cuya energía había ido a concentrarse toda en la lengua. Por eso, no se cansó nunca de denunciar como un sacrilegio toda desviación del viejo sistema proteccionista francés. Siendo ministro de Luis Felipe, se mofaba de los ferrocarriles como de una loca quimera; y desde la oposición, bajo Luis Bonaparte, estigmatizaba como una profanación todo intento de reformar el podrido sistema militar de Francia. Jamás en su larga carrera política se lo halló responsable de una sola medida de carácter práctico por más insignificante que fuera. Thiers sólo era consecuente en su codicia de riqueza y en su odio contra los hombres que la producen. Tomó su primera cartera, bajo Luis Felipe, pobre como una rata y cuando la dejó era millonario. Su último Gabinete, bajo el mismo rey (el 1.º de marzo de 1840), le acarreó en la Cámara de Diputados una acusación pública de malversación a la que se limitó a replicar con lágrimas, mercancía que maneja con tanta prodigalidad como Jules Favre u otro cocodrilo cualquiera. En Burdeos, su primera medida para salvar a Francia de la catástrofe financiera que la amenazaba fue asignarse a sí mismo un sueldo de tres millones al año, primera y última palabra de aquella «república ahorrativa», cuyas perspectivas había pintado a sus electores de París en 1869. El señor Beslay, uno de sus antiguos colegas de la Cámara de Diputados de 1830, que, a pesar de ser un capitalista, fue un miembro abnegado de la Comuna de París, se dirigió últimamente a Thiers en un cartel mural:

La esclavización del trabajo por el capital ha sido siempre la piedra angular de su política y, desde el día en que vio la República del Trabajo instalada en el Hôtel de Ville, usted no ha cesado un momento de gritar a Francia: «¡Esos son unos criminales!».

Maestro en pequeñas granujadas gubernamentales, virtuoso del perjurio y de la traición, ducho en todas esas mezquinas estratagemas, maniobras arteras y bajas

perfidias de la guerra parlamentaria de partidos; siempre sin escrúpulos para atizar una revolución cuando no está en el poder y para ahogarla en sangre cuando empuña el timón del gobierno; lleno de prejuicios de clase en lugar de ideas y de vanidad en lugar de corazón; con una vida privada tan infame como odiosa es su vida pública, incluso hoy, en que representa el papel de un Sila francés, no puede por menos de subrayar lo abominable de sus actos con lo ridículo de su jactancia.

La capitulación de París, que se hizo entregando a Prusia no sólo París sino toda Francia, vino a cerrar la larga cadena de intrigas traidoras con el enemigo, que los usurpadores del 4 de septiembre habían empezado aquel mismo día, según dice el propio Trochu. De otra parte, esta capitulación inició la guerra civil, que ahora tenían que librar con la ayuda de Prusia, contra la República y contra París. Ya en los mismos términos de la capitulación estaba contenida la encerrona. En aquel momento, más de una tercera parte del territorio estaba en manos del enemigo; la capital se hallaba aislada de las provincias y todas las comunicaciones estaban desorganizadas. En estas circunstancias era imposible elegir una representación auténtica de Francia, a menos que se dispusiera de mucho tiempo para preparar las elecciones. Vemos por qué el pacto de capitulación estipulaba que habría de elegirse una Asamblea Nacional en el término de ocho días; así fue como la noticia de las elecciones que iban a celebrarse no llegó a muchos sitios de Francia hasta la víspera de estas. Además, según una cláusula expresa del pacto de capitulación, esta Asamblea había de elegirse con el único objeto de votar la paz o la guerra, y para concluir en caso de necesidad un tratado de paz. La población no podía dejar de sentir que los términos del armisticio hacían imposible la continuación de la guerra y de que, para sancionar la paz impuesta por Bismarck, los peores hombres de Francia eran los mejores. Pero, no contento con estas precauciones, Thiers, ya antes de que el secreto del armisticio fuera comunicado a los parisinos, se puso en camino para una gira electoral por las provincias, con el objeto de galvanizar y resucitar el Partido Legitimista^[20], que ahora, unido a los orleanistas, habría de ocupar la vacante de los bonapartistas, inaceptables por el momento. Thiers no tenía miedo a los legitimistas. Imposibilitados para gobernar a la moderna Francia y, por tanto, desdeñables como rivales, ¿qué partido podía servir mejor como instrumento de la contrarrevolución que aquel partido cuya actuación, para decirlo con palabras del mismo Thiers (Cámara de Diputados, 5 de enero de 1833), «había estado siempre circunscrita a los tres recursos de invasión extranjera, guerra civil y anarquía»? Ellos, por su parte, creían firmemente en el advenimiento de su reino milenario retrospectivo, por tanto tiempo anhelado. Ahí estaban las botas de la invasión extranjera pisoteando a Francia; ahí estaban un Imperio caído y un Bonaparte prisionero; y ahí estaban los legitimistas otra vez. Evidentemente, la rueda de la historia había marchado hacia atrás, hasta detenerse en la *Chambre Introuvable* de 1816^[21]. En las asambleas de la República de 1848 a 1851, estos elementos habían estado representados por sus cultos y expertos campeones parlamentarios; ahora irrumpían en escena los soldados

de filas del partido, todos los Pourceaugnac^[22] de Francia.

En cuanto esta Asamblea de los «rurales^[23]» se congregó en Burdeos, Thiers expuso con claridad a sus componentes que había que aprobar inmediatamente los preliminares de paz, sin concederles siquiera los honores de un debate parlamentario, única condición bajo la cual Prusia les permitiría iniciar la guerra contra la República y contra París, su baluarte. En realidad, la contrarrevolución no tenía tiempo que perder. El Segundo Imperio había elevado a más del doble la deuda nacional y había sumido a todas las ciudades importantes en deudas municipales gravosísimas. La guerra había aumentado espantosamente las cargas de la nación y había devastado en forma implacable sus recursos. Y para completar la ruina, allí estaba el Shylock^[24] prusiano, con su factura por el sustento de medio millón de soldados suyos en suelo francés y con su indemnización de 5000 millones, más el 5% de interés por los pagos aplazados^[25]. ¿Quién iba a pagar esta cuenta? Sólo derribando violentamente la República podían los monopolizadores de la riqueza confiar en echar sobre los hombros de los productores de la misma, las costas de una guerra que ellos, los monopolizadores, habían desencadenado. Y así, la incalculable ruina de Francia estimulaba a estos patrióticos representantes de la tierra y del capital a empalmar, ante los mismos ojos del invasor y bajo su alta tutela, la guerra exterior con una guerra civil, con una rebelión de los esclavistas.

En el camino de esta conspiración se alzaba un gran obstáculo: París. El desarme de París era la primera condición para el éxito. Por eso, Thiers lo conminó a que entregase las armas. París estaba, además, exasperado por las frenéticas manifestaciones antirrepublicanas de la Asamblea «rural» y por las declaraciones equívocas del propio Thiers sobre el estatus legal de la República; por la amenaza de decapitar y descapitalizar a la ciudad; por el nombramiento de embajadores orleanistas; por las leyes de Dufaure sobre los pagarés y alquileres vencidos, que suponían la ruina para el comercio y la industria de París^[26]; por el impuesto de dos céntimos creado por Pouyer-Quertier sobre cada ejemplar de todas las publicaciones imaginables; por las sentencias de muerte contra Blanqui y Flourens; por la clausura de los periódicos republicanos; por el traslado de la Asamblea Nacional a Versalles; por la prórroga del estado de sitio proclamado por Palikao^[27] y levantado el 4 de septiembre; por el nombramiento de Vinoy, el *décembriseur* [decembrista],^[28] como gobernador de París; de Valentin, el gendarme bonapartista, como prefecto de policía, y de d'Aurelle de Paladines, el general jesuita, como comandante en jefe de la Guardia Nacional parisma.

Y ahora vamos a hacer una pregunta al señor Thiers y a los caballeros de la defensa nacional, recaderos suyos. Es sabido que, por mediación del señor Pouyer-Quertier, su ministro de Hacienda, Thiers contrató un empréstito de 2000 millones. Ahora bien, ¿es verdad o no:

1. que el negocio se estipuló asegurando una comisión de varios cientos de millones para los bolsillos particulares de Thiers, Jules Favre, Ernest Picard, Pouyer-Quertier y Jules Simon, y

2. que no debía hacerse ningún pago hasta después de la «pacificación» de París^[29]?

En todo caso, debía de haber algo muy urgente en el asunto, pues Thiers y Jules Favre pidieron sin el menor pudor, en nombre de la mayoría de la Asamblea de Burdeos, la inmediata ocupación de París por las tropas prusianas. Pero esto no encajaba en el juego de Bismarck, como lo declaró este, irónicamente y sin tapujos, ante los asombrados filisteos de Frankfurt a su regreso a Alemania.

II

París armado era el único obstáculo serio que se alzaba en el camino de la conspiración contrarrevolucionaria. Por eso había que desarmarlo. En este punto, la Asamblea de Burdeos era la sinceridad misma. Si los bramidos frenéticos de sus «rurales» no hubiesen sido suficientemente audibles, habría disipado la última sombra de duda la entrega de París por Thiers en las tiernas manos del triunvirato formado por Vinoy, el *décembriseur*, Valentin, el gendarme bonapartista, y d'Aurelle de Paladines, el general jesuita^[30]. Pero, al mismo tiempo que exhibían de un modo insultante su verdadero propósito de desarmar a París, los conspiradores le pedían que entregase las armas con un pretexto que era la más evidente, la más descarada de las mentiras. Thiers alegaba que la artillería de la Guardia Nacional de París pertenecía al Estado y debía serle devuelta. La verdad era esta: desde el día mismo de la capitulación, en que los prisioneros de Bismarck firmaron la entrega de Francia, pero reservándose una nutrida *garde de corps* con la intención manifiesta de intimidar a París, este se puso en guardia. La Guardia Nacional se reorganizó y confió su dirección suprema a un Comité Central elegido por todos sus efectivos, con la sola excepción de algunos remanentes de las viejas formaciones bonapartistas. La víspera del día en que entraron los prusianos en París, el Comité Central tomó medidas para trasladar a Montmartre, Belleville y La Villette los cañones y las *mitrailleuses* traidoramente abandonados por los *capitulards* en los mismos barrios que los prusianos habían de ocupar o en las inmediaciones de ellos. Estos cañones habían sido adquiridos por suscripción abierta entre la Guardia Nacional. Se habían reconocido oficialmente como propiedad privada suya en el pacto de capitulación del 28 de enero y, precisamente por esto, habían sido exceptuados de la entrega general de armas del gobierno a los conquistadores. ¡Tan carente se hallaba Thiers hasta del más tenue pretexto para abrir las hostilidades contra París que tuvo que recurrir a la

mentira descarada de que la artillería de la Guardia Nacional pertenecía al Estado!

La confiscación de sus cañones estaba destinada, evidentemente, a ser el preludio del desarme general de París y, por tanto, del desarme de la Revolución del 4 de Septiembre. Pero esta revolución era ahora la forma legal del Estado francés. La República, su obra, fue reconocida por los conquistadores en las cláusulas del pacto de capitulación. Después de la capitulación, fue reconocida también por todas las potencias extranjeras, y la Asamblea Nacional fue convocada en nombre suyo. La Revolución obrera de París del 4 de Septiembre era el único título legal de la Asamblea Nacional congregada en Burdeos y de su Poder Ejecutivo. Sin el 4 de Septiembre, la Asamblea Nacional hubiera tenido que dar un paso inmediatamente al *Corps Législatif*, elegido en 1869 por sufragio universal bajo el gobierno de Francia y no de Prusia, y disuelto a la fuerza por la revolución. Thiers y sus *ticket-of-leave men* habrían tenido que rebajarse a pedir un salvoconducto firmado por Luis Bonaparte para librarse de un viaje a Cayena^[31]. La Asamblea Nacional, con sus plenos poderes para fijar las condiciones de la paz con Prusia, no era más que un episodio de aquella revolución, cuya verdadera encarnación seguía siendo el París en armas que la había iniciado, que por ella había sufrido un asedio de cinco meses, con todos los horrores del hambre, y que con su resistencia sostenida a pesar del plan de Trochu había sentado las bases para una tenaz guerra de defensa en las provincias. Y París sólo tenía ahora dos caminos: o rendir las armas, siguiendo las órdenes humillantes de los esclavistas amotinados de Burdeos y reconociendo que su Revolución del 4 de Septiembre no significaba más que un simple traspaso de poderes de Luis Bonaparte a sus rivales monárquicos; o seguir luchando como el campeón abnegado de Francia, cuya salvación de la ruina y cuya regeneración eran imposibles si no se derribaban revolucionariamente las condiciones políticas y sociales que habían engendrado el Segundo Imperio y que, bajo la égida protectora de este, maduraron hasta la total putrefacción. París, extenuado por cinco meses de hambre, no vaciló ni un instante. Heroicamente, decidió correr todos los riesgos de una resistencia contra los conspiradores franceses, aun con los cañones prusianos amenazándolo desde sus propios fuertes. Sin embargo, en su aversión a la guerra civil a la que París había de ser empujado, el Comité Central persistía aún en una actitud meramente defensiva, pese a las provocaciones de la Asamblea, a las usurpaciones del Poder Ejecutivo y a la amenazadora concentración de tropas en París y sus alrededores.

Fue Thiers, pues, quien abrió la guerra civil al enviar a Vinoy, al frente de una multitud de *sergents de ville* y de algunos regimientos de línea, en expedición nocturna contra Montmartre para apoderarse por sorpresa de los cañones de la Guardia Nacional. Sabido es que este intento fracasó ante la resistencia de la Guardia Nacional y la confraternización de las tropas de línea con el pueblo. D'Aurelle de Paladines había mandado imprimir de antemano su boletín cantando la victoria, y Thiers tenía ya preparados los carteles anunciando sus medidas de *coup d'État*. Ahora todo esto hubo de ser sustituido por los llamamientos en que Thiers comunicaba su

magnánima decisión de dejar a la Guardia Nacional en posesión de sus armas, con lo cual estaba seguro —decía— de que esta se uniría al gobierno contra los rebeldes. De los 300 000 guardias nacionales, solamente 300 respondieron a esta invitación a pasarse al lado del pequeño Thiers en contra de ellos mismos. La gloriosa Revolución obrera del 18 de Marzo se adueñó indiscutiblemente de París. El Comité Central era su gobierno provisional. Y su sensacional actuación política y militar pareció hacer dudar un momento a Europa de si lo que veía era una realidad o sólo sueños de un pasado remoto.

Desde el 18 de marzo hasta la entrada de las tropas versallesas en París, la revolución proletaria estuvo tan exenta de esos actos de violencia en que tanto abundan las revoluciones, y más todavía las contrarrevoluciones de las «clases superiores», que sus adversarios no tuvieron más hechos en torno a los cuales hacer ruido que la ejecución de los generales Lecomte y Clément Thomas y lo ocurrido en la Place Vendôme.

Uno de los militares bonapartistas que tomaron parte en la intentona nocturna contra Montmartre, el general Lecomte, ordenó por cuatro veces al 81.º Regimiento de línea que hiciese fuego sobre una muchedumbre inerme en la Place Pigalle y, como las tropas se negasen, las insultó furiosamente. En vez de disparar sobre las mujeres y los niños, sus hombres dispararon sobre él. Desde luego, las costumbres inveteradas adquiridas por los soldados bajo la educación militar que les imponen los enemigos de la clase obrera no cambian en el preciso momento en que estos soldados se pasan al campo de los trabajadores. Esta misma gente fue la que ejecutó a Clément Thomas.

El «general» Clément Thomas, un antiguo sargento de caballería descontento, se había enrolado, en los últimos tiempos del reinado de Luis Felipe, en la redacción del periódico republicano *Le National*^[32], para prestar allí sus servicios con la doble personalidad de hombre de paja (*gérant responsable*) y de espadachín de tan belicoso periódico. Después de la Revolución de Febrero, entronizados en el poder, los señores de *Le National* convirtieron en general a este exsargento de caballería, en vísperas de la matanza de Junio, de la que él, como Jules Favre, fue uno de los siniestros maquinadores, para convertirse después en uno de los más viles verdugos de los sublevados. Después, desaparecieron él y su generalato por largo tiempo, para salir de nuevo a la superficie el 1.º de noviembre de 1870. El día anterior, el Gobierno de Defensa, tomado en el Hôtel de Ville, había prometido solemnemente a Blanqui, Flourens y otros representantes de la clase obrera, dejar el poder usurpado en manos de una Comuna que fuera libremente elegida por París^[33]. En vez de hacer honor a su palabra, lanzó sobre París a los bretones de Trochu que venían a sustituir a los corsos de Bonaparte^[34]. Únicamente el general Tamisier se negó a manchar su nombre con aquella violación de la palabra dada y dimitió su puesto de comandante en jefe de la Guardia Nacional. Clément Thomas lo substituyó volviendo otra vez a ser general. Durante todo el tiempo de su mando, no guerreó contra los prusianos, sino contra la

Guardia Nacional de París. Impidió que esta se armase de un modo completo, azuzó a los batallones burgueses contra los batallones obreros, eliminó a los oficiales contrarios al «plan» de Trochu y disolvió, acusando de cobardes, a aquellos mismos batallones proletarios cuyo heroísmo acababa de llenar de asombro a sus más encarnizados enemigos. Clément Thomas sentíase orgullósísimo de haber reconquistado su preeminencia de junio como enemigo personal de la clase obrera de París. Pocos días antes del 18 de marzo, había sometido a Le Flo, ministro de la Guerra, un plan de su invención para «acabar con *la fine fleur* de la *canaille* de París» [la crema de la canalla de París]. Después de la derrota de Vinoy, no pudo menos que salir a la palestra como espía aficionado. El Comité Central y los obreros de París son tan responsables de la muerte de Clément Thomas y de Lecomte como la princesa de Gales de la suerte que corrieron las personas que perecieron aplastadas entre la muchedumbre el día de su entrada en Londres.

La supuesta matanza de ciudadanos inermes en la plaza Vendôme es un mito que el señor Thiers y los «rurales» silenciaron obstinadamente en la Asamblea, confiando su difusión exclusivamente a la turba de criados del periodismo europeo. «Las gentes del Orden», los reaccionarios de París, temblaron ante el triunfo del 18 de Marzo. Para ellos, era la señal del castigo popular, que por fin llegaba. Ante sus ojos se alzaron los espectros de las víctimas asesinadas por ellos desde las jornadas de junio de 1848 hasta el 22 de enero de 1871^[35]. Pero el pánico fue su único castigo. Hasta los *sergents de ville*, en vez de ser desarmados y encerrados, como procedía, tuvieron las puertas de París abiertas de par en par para huir a Versalles y ponerse a salvo. No sólo no se molestó a las gentes del Orden, sino que hasta se les permitió reunirse y apoderarse tranquilamente de más de un reducto en el centro mismo de París. Esta indulgencia del Comité Central, esta magnanimidad de los obreros armados que contrastaba tan abiertamente con los hábitos del Partido del Orden, fue falsamente interpretada por este como la simple manifestación de un sentimiento de debilidad. De aquí su necio plan de intentar, bajo el manto de una manifestación pacífica, lo que Vinoy no había podido lograr con sus cañones y sus ametralladoras. El 22 de marzo, se puso en marcha desde los barrios de los ricos un tropel exaltado de personas distinguidas, llevando en sus filas a todos los elegantes petimetres y a su cabeza, a los contertulios más conocidos del Imperio: los Heeckeren, Coëtlogon, Henri de Pène, etc. Bajo la capa cobarde de una manifestación pacífica, estas bandas, pertrechadas secretamente con armas de matones, se pusieron en orden de marcha, maltrataron y desarmaron a las patrullas y a los puestos de la Guardia Nacional que encontraban a su paso y, al desembocar desde la rue de la Paix en la Plaza Vendôme, a los gritos de «¡Abajo el Comité Central! ¡Abajo los asesinos! ¡Viva la Asamblea Nacional!», intentaron romper el cordón de puestos de guardia y tomar por sorpresa el cuartel general de la Guardia Nacional. Como contestación a sus tiros de pistola, se efectuaron las *sommations* regulares (equivalente francés del *Riot Act* inglés^[36]) y, como resultasen inútiles, el general de la Guardia Nacional dio la orden de fuego.

Bastó una descarga para poner en fuga precipitada a aquellos estúpidos mequetrefes que esperaban que la simple exhibición de su «respetabilidad» ejercería sobre la Revolución de París el mismo efecto que los trompetazos de Josué en las murallas de Jericó. Al huir, dejaron tras ellos dos guardias nacionales muertos, nueve gravemente heridos (entre ellos un miembro del Comité Central) y todo el escenario de su hazaña sembrado de revólveres, puñales y bastones de estoque, como evidencias del carácter «inerte» de su manifestación «pacífica». Cuando, el 13 de junio de 1849, la Guardia Nacional de París organizó una manifestación realmente pacífica para protestar contra el traidor asalto de Roma por las tropas francesas, Changarnier, a la sazón general del Partido del Orden, fue aclamado por la Asamblea Nacional, y señaladamente por el señor Thiers, como salvador de la sociedad por haber lanzado a sus tropas desde los cuatro costados contra aquellos hombres inermes, por haberlos derribado a tiros y a sablazos y por haberlos pisoteado con sus caballos. Se decretó entonces en París el estado de sitio. Dufaure hizo que la Asamblea aprobase a toda prisa nuevas leyes de represión. Nuevas detenciones, nuevos destierros; comenzó una nueva era de terror. Pero las clases inferiores hacen esto de otro modo. El Comité Central de 1871 no se ocupó de los héroes de la «manifestación pacífica»; y así, dos días después, podían ya pasar revista ante el almirante Saisset para aquella otra manifestación, ya *armada*, que terminó con la famosa huida a Versalles. En su repugnancia a aceptar la guerra civil iniciada por el asalto nocturno que Thiers realizó contra Montmartre, el Comité Central se hizo responsable esta vez de un error decisivo: no marchar inmediatamente sobre Versalles, entonces completamente indefenso, para acabar con los manejos conspirativos de Thiers y de sus «rurales». En vez de hacer esto, volvió a permitirse que el Partido del Orden probase sus fuerzas en las urnas el 26 de marzo, día en que se celebraron las elecciones a la Comuna. Aquel día, en las *mairies* de París, ellos cruzaron blandas palabras de conciliación con sus demasiado generosos vencedores, mientras en su fuero interior hacían el voto solemne de exterminarlos en el momento oportuno.

Veamos ahora el reverso de la medalla. Thiers abrió su segunda campaña contra París a comienzos de abril. La primera remesa de prisioneros parisinos conducidos a Versalles hubo de sufrir indignantes crueldades, mientras Ernest Picard, con las manos metidas en los bolsillos del pantalón, se paseaba por delante de ellos escarneciéndolos, y *Mesdames* Thiers y Favre, en medio de sus damas de honor (¿?), aplaudían desde los balcones los ultrajes al populacho versallés^[37]. Los soldados de los regimientos de línea hechos prisioneros fueron asesinados a sangre fría; nuestro valiente amigo el general Duval, el fundidor, fue fusilado sin la menor apariencia de proceso^[38]. Gallifet, ese rufián de su propia mujer, que se hizo tan famosa por las desvergonzadas exhibiciones que hacía de su cuerpo en las orgías del Segundo Imperio, se jactaba en una proclama de haber mandado asesinar a un puñado de guardias nacionales con su capitán y su teniente, que habían sido sorprendidos y desarmados por sus cazadores. Vinoy, el fugitivo, fue premiado por Thiers con la

Gran Cruz de la Legión de Honor por su orden de fusilar a todos los soldados de línea capturados en las filas de los federales. Desmarests, el gendarme, fue condecorado por haber descuartizado a traición, como un carnicero, al magnánimo y caballeroso Flourens, que el 31 de octubre de 1870 había salvado las cabezas de los miembros del Gobierno de Defensa^[39]. Thiers, con manifiesta satisfacción, se extendió en la Asamblea Nacional sobre los «alentadores detalles» de este asesinato. Con la inflada vanidad de un pulgarcito parlamentario a quien se permite representar el papel de un Tamerlán, negaba a los que se rebelaban contra su poquedad todo derecho de beligerantes civilizados, hasta el derecho de la neutralidad para sus hospitales de sangre. Nada más horrible que este mono, ya presentido por Voltaire^[40], a quien le fue permitido durante algún tiempo dar rienda suelta a sus instintos de tigre.

Después del decreto emitido por la Comuna el 7 de abril, ordenando represalias y declarando que tal era su deber «para proteger a París contra las hazañas canibalescas de los bandidos de Versalles, exigiendo ojo por ojo y diente por diente»^[41], Thiers siguió dando a los prisioneros el mismo trato salvaje, e insultándolos además en sus boletines del modo siguiente: «Jamás la mirada angustiada de hombres honrados ha tenido que posarse sobre semblantes tan degradados de una degradada democracia». Los hombres honrados eran Thiers y sus *ticket-of-leave men* como ministros. No obstante, los fusilamientos de prisioneros cesaron por algún tiempo. Pero, tan pronto como Thiers y sus generales decembristas se convencieron de que aquel decreto de la Comuna sobre las represalias no era más que una amenaza inocua, de que se respetaba la vida hasta a sus gendarmes espías detenidos en París con el disfraz de guardias nacionales, y hasta a los *sergents de ville* capturados con granadas incendiarias, entonces los fusilamientos en masa de prisioneros se reanudaron y prosiguieron sin interrupción hasta el final. Las casas en que se habían refugiado guardias nacionales eran rodeadas por gendarmes, rociadas con petróleo (lo que ocurre por primera vez en esta guerra) y luego incendiadas; los cuerpos carbonizados eran sacados en los coches de la Ambulance de la Presse situada en Ternes^[42]. Cuatro guardias nacionales que se rindieron a un destacamento de cazadores montados, el 25 de abril, en Belle Épine, fueron fusilados, uno tras otro, por un capitán, digno discípulo de Gallifet. Scheffer, una de estas cuatro víctimas, a quien se había abandonado por creérselo muerto, llegó arrastrándose hasta las avanzadillas de París y relató este hecho ante una comisión de la Comuna. Cuando Tolain interpelló al ministro de Guerra acerca del informe de esta comisión, los «rurales» ahogaron su voz y no permitieron que Le Flô contestara. Habría sido un insulto para su «glorioso» ejército hablar de sus hazañas. El tono impertinente con que los boletines de Thiers anunciaron la matanza a bayonetazos de los guardias nacionales sorprendidos durmiendo en Moulin Saquet y los fusilamientos en masa en Clamart alteraron los nervios hasta del *Times* de Londres, que no se había mostrado particularmente sensible. Pero sería ridículo, hoy, empeñarse en enumerar las simples atrocidades preliminares perpetradas por los que bombardearon a París y fomentaron una rebelión

esclavista protegida por la invasión extranjera. En medio de todos estos horrores, Thiers, olvidándose de sus lamentaciones parlamentarias sobre la espantosa responsabilidad que pesa sobre sus hombros de enano, se jacta en sus boletines de que *L'Assemblée siège paisiblement* [la Asamblea delibera plácidamente], y con sus jolgorios inacabables, unas veces con los generales decembristas y otras con los príncipes alemanes, prueba que su digestión no se ha alterado en lo más mínimo, ni siquiera por los espectros de Lecomte y Clément Thomas.

III

En la alborada del 18 de marzo de 1871, París despertó entre un clamor de gritos de *Vive la Commune!* ¿Qué es la Comuna, esa esfinge que tanto atormenta los espíritus burgueses?

Los proletarios de París —decía el Comité Central en su manifiesto del 18 de marzo—, en medio de los fracasos y las traiciones de las clases dominantes, se han dado cuenta de que ha llegado la hora de salvar la situación tomando en sus manos la dirección de los asuntos públicos... Han comprendido que es su deber imperioso y su derecho indiscutible hacerse dueños de sus propios destinos, tomando el poder^[43].

Pero la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal como está, y a servirse de ella para sus propios fines.

El poder estatal centralizado, con sus órganos omnipresentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura —órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo—, procede de los tiempos de la monarquía absoluta y sirvió a la naciente sociedad burguesa como un arma poderosa en sus luchas contra el feudalismo. Sin embargo, su desarrollo se veía entorpecido por toda la basura medieval: derechos señoriales, privilegios locales, monopolios municipales y gremiales, códigos provinciales. La escoba gigantesca de la Revolución Francesa del siglo XVIII barrió todas estas reliquias de tiempos pasados, limpiando así, al mismo tiempo, el suelo de la sociedad de los últimos obstáculos que se alzaban ante la superestructura del edificio del Estado moderno, erigido en tiempos del Primer Imperio, que, a su vez, era el fruto de las guerras de coalición^[44] de la vieja Europa semifeudal contra la Francia moderna. Durante los *regímenes* siguientes, el gobierno, colocado bajo el control del Parlamento —es decir, bajo el control directo de las clases poseedoras—, no sólo se convirtió en un vivero de enormes deudas nacionales y de impuestos agobiantes, sino que, con la seducción irresistible de sus cargos, prebendas y empleos, acabó siendo la manzana de la discordia entre las

fracciones rivales y los aventureros de las clases dominantes; por otra parte, su carácter político cambiaba simultáneamente con los cambios económicos operados en la sociedad. Al paso que los progresos de la moderna industria desarrollaban, ensanchaban y profundizaban el antagonismo de clase entre el capital y el trabajo, el poder estatal fue adquiriendo cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social, de máquina del despotismo de clase. Después de cada revolución, que marca un paso adelante en la lucha de clases, se acusa con rasgos cada vez más destacados el carácter puramente represivo del poder del Estado. La Revolución de 1830, al dar como resultado el paso del gobierno de manos de los terratenientes a manos de los capitalistas, lo que hizo fue transferirlo de los enemigos más remotos a los enemigos más directos de la clase obrera. Los republicanos burgueses, que se adueñaron del poder del Estado en nombre de la Revolución de Febrero, lo usaron para provocar las matanzas de Junio, para probar a la clase obrera que la *República social* era la República que aseguraba su sumisión social y para convencer a la masa monárquica de los burgueses y terratenientes de que podían dejar sin peligro los cuidados y los gajes del gobierno a los «republicanos» burgueses. Sin embargo, después de su única hazaña heroica de Junio, no les quedó a los republicanos burgueses otra cosa que pasar de la cabeza a la cola del Partido del Orden, coalición formada por todas las fracciones y fracciones rivales de la clase apropiadora, en su antagonismo, ahora abiertamente declarado, contra las clases productoras. La forma más adecuada para este gobierno de capital asociado era la *República parlamentaria*, con Luis Bonaparte como presidente. Fue este un *régime* de franco terrorismo de clase y de insulto deliberado contra la *vile multitude* [vil multitud]. Si la *República parlamentaria*, como decía el señor Thiers, era «la que menos los dividía» (a las diversas fracciones de la clase dominante), en cambio abría un abismo entre esta clase y el conjunto de la sociedad situado fuera de sus escasas filas. Su unión venía a eliminar las restricciones que sus discordias imponían al poder del Estado bajo *régimes* anteriores, y, ante el amenazante alzamiento del proletariado, se sirvieron del poder estatal, sin piedad y con ostentación, como de una máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo. Pero esta cruzada ininterrumpida contra las masas productoras los obligaba, no sólo a revestir al Poder Ejecutivo de facultades de represión cada vez mayores, sino, al mismo tiempo, a despojar a su propio baluarte parlamentario —la Asamblea Nacional— de todos sus medios de defensa contra el Poder Ejecutivo, uno por uno, hasta que este, en la persona de Luis Bonaparte, les dio un puntapié. El fruto natural de la República del Partido del Orden fue el Segundo Imperio.

El Imperio, con el *coup d'État* por fe de bautismo, el sufragio universal por sanción y la espada por cetro, declaraba apoyarse en los campesinos, amplia masa de productores no envuelta directamente en la lucha entre el capital y el trabajo. Decía que salvaba a la clase obrera destruyendo el parlamentarismo y, con él, la descarada sumisión del gobierno a las clases poseedoras. Decía que salvaba a las clases

poseedoras manteniendo en pie su supremacía económica sobre la clase obrera, y, finalmente, pretendía unir a todas las clases, al resucitar para todos la quimera de la gloria nacional. En realidad, era la única forma de gobierno posible, en un momento en que la burguesía había perdido ya la facultad de gobernar la nación y la clase obrera no la había adquirido aún. El Imperio fue aclamado de un extremo a otro del mundo como el salvador de la sociedad. Bajo su égida, la sociedad burguesa, libre de preocupaciones políticas, alcanzó un desarrollo que ni ella misma esperaba. Su industria y su comercio cobraron proporciones gigantescas; la especulación financiera celebró orgías cosmopolitas; la miseria de las masas contrastaba con la ostentación desvergonzada de un lujo suntuoso, falso y envilecido. El poder del Estado, que aparentemente flotaba por encima de la sociedad, era en realidad su mayor escándalo y el auténtico vivero de todas sus corrupciones. Su podredumbre y la podredumbre de la sociedad a la que había salvado fueron puestas al desnudo por la bayoneta de Prusia, que ardía a su vez en deseos de trasladar la sede suprema de este *régime* de París a Berlín. El imperialismo es la forma más prostituida y al mismo tiempo la forma última de aquel poder estatal que la sociedad burguesa naciente había comenzado a crear como medio para emanciparse del feudalismo y que la sociedad burguesa adulta acabó transformando en un medio para la esclavización del trabajo por el capital.

La antítesis directa del Imperio era la Comuna. El grito de *República social*, con que la Revolución de Febrero fue anunciada por el proletariado de París, no expresaba más que el vago anhelo de una República que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase. La Comuna era la forma positiva de esta República.

París, sede central del viejo poder gubernamental y, al mismo tiempo, baluarte social de la clase obrera de Francia, se había levantado en armas contra el intento de Thiers y los «rurales» de restaurar y perpetuar aquel viejo Poder que les había sido legado por el Imperio. Y si París pudo resistir fue únicamente porque, a consecuencia del asedio, se había deshecho del ejército, sustituyéndolo por una Guardia Nacional, cuyo principal contingente lo formaban los obreros. Ahora se trata de convertir este hecho en una institución duradera. Por eso, el primer decreto de la Comuna estuvo dirigido a suprimir el ejército permanente y sustituirlo por el pueblo armado.

La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento. La mayoría de sus miembros eran, desde luego, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera. La Comuna no había de ser un cuerpo parlamentario sino de trabajo, ejecutivo y legislativo al mismo tiempo. En vez de continuar siendo un instrumento del Gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna, responsable ante ella y revocable en todo momento. Lo mismo se hizo con los funcionarios de las demás ramas de la administración. Desde los miembros de la

Comuna para abajo, todos los servidores públicos debían ser retribuidos con *salarios de obreros*. Los intereses creados y los gastos de representación de los altos dignatarios del Estado desaparecieron con los altos dignatarios mismos. Los cargos públicos dejaron de ser propiedad privada de los testaferros del gobierno central. En manos de la Comuna se puso no solamente la administración municipal, sino toda la iniciativa ejercida hasta entonces por el Estado.

Una vez suprimidos el ejército permanente y la policía, que eran los elementos de la fuerza física del antiguo gobierno, la Comuna tomó medidas inmediatamente para destruir la fuerza espiritual de represión, el «poder de los curas», decretando la separación de la Iglesia y el Estado y la expropiación de todas las iglesias como corporaciones poseedoras. Los curas fueron devueltos al retiro de la vida privada, a vivir de las limosnas de los fieles, como sus antecesores, los apóstoles. Todas las instituciones de enseñanza se abrieron gratuitamente al pueblo y al mismo tiempo fueron emancipadas de toda intromisión de la Iglesia y del Estado. Así, no sólo se ponía la enseñanza al alcance de todos, sino que la propia ciencia se redimía de las trabas a que la tenían sujeta los prejuicios de clase y el poder del gobierno.

Los funcionarios judiciales debían perder aquella fingida independencia que sólo había servido para disfrazar su abyecta sumisión a los sucesivos gobiernos, ante los cuales iban prestando y violando, sucesivamente, el juramento de fidelidad. Igual que los demás funcionarios públicos, los magistrados y los jueces habían de ser funcionarios electivos, responsables y revocables.

Como es lógico, la Comuna de París había de servir de modelo a todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido en París y en los centros secundarios el *régime* comunal, el antiguo gobierno centralizado tendría que dejar paso también en las provincias a la autoadministración de los productores. En el breve esbozo de organización nacional que la Comuna no tuvo tiempo de desarrollar, se dice claramente que la Comuna habría de ser la forma política que revistiese hasta la aldea más pequeña del país y que en los distritos rurales el ejército permanente habría de ser reemplazado por una milicia popular, con un período de servicio extraordinariamente breve^[45]. Las comunas rurales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de Delegados de París, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obligados por el *mandat impératif* (instrucciones formales) de sus electores. Las pocas pero importantes funciones que aún quedarían para un gobierno central no se suprimirían, como se ha dicho, falseando intencionadamente la verdad, sino que serían desempeñadas por agentes comunales que, gracias a esta condición, serían estrictamente responsables. No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado

por encima de la nación misma, de la cual no era más que una excrescencia parasitaria. Mientras que los órganos puramente represivos del viejo poder estatal habían de ser amputados, sus funciones legítimas serían arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirlas a los servidores responsables de esta sociedad. En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante habían de «representar» al pueblo en el Parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patronos que buscan obreros y administradores para sus negocios. Y es bien sabido que lo mismo las compañías que los particulares, cuando se trata de negocios, saben generalmente colocar a cada hombre en el puesto que le corresponde y, si alguna vez se equivocan, reparan su error con presteza. Por otra parte, nada podía ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica^[46].

Generalmente, las creaciones históricas por completo nuevas están destinadas a que se las tome por una reproducción de formas viejas e incluso difuntas de la vida social, con las cuales pueden presentar cierta semejanza. Así, esta nueva Comuna, que quiebra el poder estatal moderno, ha sido confundida con una reproducción de las comunas medievales, que, habiendo precedido a ese Estado, le sirvieron luego de base. Al régimen comunal se le ha tomado erróneamente por un intento de fraccionar, como soñaban Montesquieu y los girondinos^[47], esa unidad de las grandes naciones en una federación de pequeños Estados, unidad que, aunque instaurada en sus orígenes por la violencia política, se ha convertido hoy en un poderoso factor de la producción social. El antagonismo entre la Comuna y el poder estatal se ha presentado equivocadamente como una forma exagerada de la vieja lucha contra el excesivo centralismo. Circunstancias históricas peculiares pueden en otros países haber impedido el desarrollo clásico de la forma burguesa de gobierno, tal como se dio en Francia, y haber permitido, como en Inglaterra, completar en las ciudades los grandes órganos centrales del Estado con asambleas parroquiales [*vestries*] corrompidas, concejales embaucadores y feroces administradores de la beneficencia, y, en el campo, con jueces virtualmente hereditarios. El régimen comunal habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento. Con este solo hecho habría iniciado la regeneración de Francia. La burguesía de las ciudades de provincia veía en la Comuna un intento de restaurar el predominio que ella había ejercido sobre el campo bajo Luis Felipe y que, bajo Luis Napoleón, había sido suplantado por el supuesto predominio del campo sobre la ciudad. En realidad, el régimen comunal colocaba a los productores del campo bajo la dirección intelectual de las cabeceras de sus distritos, ofreciéndoles aquí, en las personas de los obreros, a los representantes naturales de sus intereses. La sola existencia de la Comuna implicaba, evidentemente, la autonomía municipal, pero ya no como contrapeso a un poder estatal que ahora era superfluo. Sólo en la cabeza de

un Bismarck, que, cuando no está metido en sus intrigas de sangre y hierro, gusta de volver a su antigua ocupación, que tan bien cuadra a su calibre mental, de colaborador del *Kladderadatsch* (el *Punch* de Berlín^[48]), sólo en una cabeza como esa podía caber el achacar a la Comuna de París la aspiración de reproducir aquella caricatura de la organización municipal francesa de 1791, que es la organización municipal de Prusia, donde la administración de las ciudades queda rebajada al papel de simple rueda secundaria de la maquinaria policíaca del Estado prusiano^[49]. Ese tópico de todas las revoluciones burguesas, «un gobierno barato», la Comuna lo convirtió en realidad al destruir las dos grandes fuentes de gastos: el ejército permanente y la burocracia del Estado. Su sola existencia suponía la no existencia de la monarquía que, en Europa al menos, es el lastre normal y el disfraz indispensable de la dominación de clase. La Comuna dotó a la República de una base de instituciones realmente democráticas. Pero, ni el gobierno barato, ni la «verdadera República» constituían su meta final, no eran más que fenómenos concomitantes.

La variedad de interpretaciones a que ha sido sometida la Comuna y la variedad de intereses que la han interpretado a su favor demuestran que era una forma política perfectamente flexible, a diferencia de las formas anteriores de gobierno, que habían sido todas fundamentalmente represivas. He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo.

Sin esta última condición, el régimen comunal habría sido una imposibilidad y una impostura. La dominación política de los productores es incompatible con la perpetuación de su esclavitud social. Por tanto, la Comuna había de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase. Emancipado el trabajo, cada hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de clase.

Es un hecho extraño. A pesar de todo lo que se ha hablado y escrito con tanta profusión durante los últimos sesenta años acerca de la emancipación del trabajo, apenas en algún sitio los obreros toman resueltamente la cosa en sus manos, vuelve a resonar de pronto toda la fraseología apologética de los portavoces de la sociedad actual, con sus dos polos de capital y esclavitud asalariada (hoy en día, el propietario de tierras no es más que el socio sumiso del capitalista), como si la sociedad capitalista se hallase todavía en su estado más puro de inocencia virginal, con sus antagonismos todavía en germen, con sus engaños todavía encubiertos, con sus prostituidas realidades todavía sin desnudar. ¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad, transformando los medios de producción —la

tierra y el capital— que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado. ¡Pero eso es el comunismo, el «irrealizable» comunismo! Sin embargo, los individuos de las clases dominantes que son lo bastante inteligentes para darse cuenta de la imposibilidad de que el actual sistema continúe —y no son pocos— se han erigido en los apóstoles molestos y chillones de la producción cooperativa. Ahora bien, si la producción cooperativa ha de ser algo más que una impostura y un engaño; si ha de sustituir al sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista, ¿qué será eso entonces, caballeros, sino comunismo, comunismo «realizable»?

La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantar *par décret du peuple* [por decreto del pueblo]. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán las circunstancias y a los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente liberar los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno. Plenamente consciente de su misión histórica y heroicamente resuelta a obrar con arreglo a ella, la clase obrera puede mofarse de las burdas invectivas de los lacayos de la pluma y de la protección profesoral de los doctrinarios burgueses bien intencionados, que vierten sus perogrulladas de ignorantes y sus sectarias fantasías con un tono sibilino de infalibilidad científica.

Cuando la Comuna de París tomó en sus propias manos la dirección de la revolución; cuando, por primera vez en la historia, simples obreros se atrevieron a violar el privilegio gubernamental de sus «superiores naturales» y, en circunstancias de una dificultad sin precedentes, realizaron su labor de un modo modesto, concienzudo y eficaz, con sueldos el más alto de los cuales apenas representaba una quinta parte de la suma que según una alta autoridad científica es el sueldo mínimo del secretario de un consejo de instrucción pública de Londres^[50] el viejo mundo se retorció en convulsiones de rabia ante el espectáculo de la Bandera Roja, símbolo de la República del Trabajo, ondeando sobre el Hôtel de Ville.

Y, sin embargo, fue esta la primera revolución en que la clase obrera fue abiertamente reconocida como la única clase capaz de iniciativa social, incluso por la gran masa de la clase media parisina —tenderos, artesanos, comerciantes—, con la sola excepción de los capitalistas ricos. La Comuna los salvó, mediante una sagaz solución de la constante fuente de discordias dentro de la misma clase media: el conflicto entre acreedores y deudores^[51]. Estos mismos elementos de la clase media, después de haber colaborado en el aplastamiento de la Insurrección Obrera de Junio

de 1848, habían sido sacrificados sin miramiento a sus acreedores por la Asamblea Constituyente de entonces^[52]. Pero no fue este el único motivo que los llevó a apretar sus filas en torno a la clase obrera. Sentían que había que escoger entre la Comuna y el Imperio, cualquiera que fuese el rótulo bajo el que este resucitase. El Imperio los había arruinado económicamente con su dilapidación de la riqueza pública, con las grandes estafas financieras que fomentó y con el apoyo prestado a la concentración artificialmente acelerada del capital, que suponía la expropiación de muchos de sus componentes. Los había oprimido políticamente, y los había irritado moralmente con sus orgías; había herido su volterianismo al confiar la educación de sus hijos a los *frères ignorantins*^[53], y había sublevado su sentimiento nacional de franceses al lanzarlos precipitadamente a una guerra que sólo ofreció una compensación para todos los desastres que había causado: la caída del Imperio. En efecto, tan pronto huyó de París la alta *bohème* bonapartista y capitalista, el auténtico Partido del Orden de la clase media surgió en la forma de Unión Republicana^[54], se colocó bajo la bandera de la Comuna y se puso a defenderla contra las malévolas desfiguraciones de Thiers. El tiempo dirá si la gratitud de esta gran masa de la clase media va a resistir las duras pruebas de estos momentos.

La Comuna tenía toda la razón cuando decía a los campesinos: «Nuestro triunfo es vuestra única esperanza»^[55]. De todas las mentiras incubadas en Versalles y difundidas por los ilustres mercenarios de la prensa europea, una de las más tremendas era la de que los «rurales» representaban al campesinado francés. ¡Figuraos el amor que sentirían los campesinos de Francia por los hombres a quienes después de 1815 se los obligó a pagar 1000 millones de indemnización^[56]! A los ojos del campesino francés, la sola existencia de grandes propietarios de tierras es ya una usurpación de sus conquistas de 1789. En 1848, la burguesía gravó su parcela de tierra con el impuesto adicional de 45 céntimos por franco, pero entonces lo hizo en nombre de la revolución; ahora, en cambio, fomentaba una guerra civil en contra de la revolución, para echar sobre las espaldas de los campesinos la carga principal de los 5000 millones de indemnización que había que pagar a los prusianos. La Comuna, por el contrario, declaraba en una de sus primeras proclamas que los costos de la guerra tenían que ser pagados por sus verdaderos causantes. La Comuna habría redimido al campesino de la contribución de sangre, le habría dado un gobierno barato, habría convertido a los que hoy son sus vampiros —el notario, el abogado, el agente ejecutivo y otros chupasangre de juzgados— en empleados comunales asalariados, elegidos por él y responsables ante él mismo. Lo habría librado de la tiranía del alguacil rural, el gendarme y el prefecto; la ilustración en manos del maestro de escuela habría ocupado el lugar del embrutecimiento por parte del cura. Y el campesino francés es, ante todo y sobre todo, un hombre calculador. Le habría parecido extremadamente razonable que la paga del cura, en vez de serle arrancada a él por el recaudador de contribuciones, dependiese de la espontánea manifestación de los sentimientos religiosos de los feligreses. Tales eran los grandes beneficios que el

régimen de la Comuna —y sólo él— brindaba como cosa inmediata a los campesinos franceses. Huelga, por tanto, detenerse a examinar los problemas más complicados, pero vitales, que sólo la Comuna era capaz de resolver —y que al mismo tiempo estaba obligada a resolver—, en favor de los campesinos, a saber: la deuda hipotecaria, que pesaba como una pesadilla sobre su parcela; el *prolétariat foncier* (el proletariado rural), que crecía constantemente, y el proceso de su expropiación de dicha parcela, proceso cada vez más acelerado en virtud del desarrollo de la agricultura moderna y la competencia de la producción agrícola capitalista.

El campesino francés había elegido a Luis Bonaparte presidente de la República, pero fue el Partido del Orden el que creó el Segundo Imperio. Lo que el campesino francés quiere realmente comenzó a demostrarlo él mismo en 1849 y 1850, al oponer su administrador de distrito al prefecto del gobierno, su maestro de escuela al cura del gobierno y su propia persona al gendarme del gobierno. Todas las leyes promulgadas por el Partido del Orden en enero y febrero de 1850^[57] fueron medidas descaradas de represión contra el campesino. El campesino era bonapartista porque la Gran Revolución, con todos los beneficios que le había conquistado, se personificaba para él en Napoleón.

Pero esta ilusión, que se esfumó rápidamente bajo el Segundo Imperio (y que era, por naturaleza, contraria a los «rurales»), este prejuicio del pasado, ¿cómo hubiera podido hacer frente a la apelación de la Comuna a los intereses vitales y necesidades más apremiantes de los campesinos?

Los «rurales» —tal era, en realidad, su principal temor— sabían que tres meses de libre contacto del París de la Comuna con las provincias bastarían para desencadenar una sublevación general de campesinos, y de ahí su prisa por establecer el bloqueo policíaco de París para impedir que la epidemia se propagase.

La Comuna era, pues, la verdadera representación de todos los elementos sanos de la sociedad francesa, y por consiguiente, el auténtico gobierno nacional. Pero, al mismo tiempo, como gobierno obrero y como campeón intrépido de la emancipación del trabajo, era un gobierno internacional en el pleno sentido de la palabra. A los ojos del ejército prusiano, que había anexado a Alemania dos provincias francesas, la Comuna anexaba a Francia los obreros del mundo entero.

El Segundo Imperio había sido el jubileo de la estafa cosmopolita, los estafadores de todos los países habían acudido corriendo a su llamada para participar en sus orgías y en el saqueo del pueblo francés. Y todavía hoy la mano derecha de Thiers es Ganesco, el crápula valaco, y su mano izquierda Markovski, el espía ruso^[58]. La Comuna concedió a todos los extranjeros el honor de morir por una causa inmortal. Entre la guerra exterior, perdida por su traición, y la guerra civil, fomentada por su conspiración con el invasor extranjero, la burguesía encontraba tiempo para dar pruebas de patriotismo, organizando batidas policíacas contra los alemanes residentes en Francia. La Comuna nombró a un obrero alemán su ministro del Trabajo^[59]. Thiers, la burguesía, el Segundo Imperio, habían engañado constantemente a Polonia

con ostentosas manifestaciones de simpatía, mientras en realidad la traicionaban por los intereses de Rusia, a la que prestaban los más sucios servicios. La Comuna honró a los heroicos hijos de Polonia, colocándolos a la cabeza de los defensores de París^[60]. Y, para marcar nítidamente la nueva era histórica que conscientemente inauguraba, la Comuna, ante los ojos de los vencedores prusianos, de una parte, y del ejército bonapartista mandado por generales bonapartistas de otra, echó abajo aquel símbolo gigantesco de la gloria guerrera que era la Columna de Vendôme^[61].

La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia, su labor. Sus medidas concretas no podían menos de expresar la línea de conducta de un gobierno del pueblo por el pueblo. Entre ellas se cuentan la abolición del trabajo nocturno para los obreros panaderos, y la prohibición, bajo penas, de la práctica corriente entre los patronos de mermar los salarios imponiendo a sus obreros multas bajo los más diversos pretextos, proceso este en el que el patrono se adjudica las funciones de legislador, juez y agente ejecutivo, y, además, se embolsa el dinero. Otra medida de este género fue la entrega a las asociaciones obreras, bajo reserva de indemnización, de todos los talleres y fábricas cerrados, lo mismo si sus respectivos patronos habían huido que si habían optado por parar el trabajo.

Las medidas financieras de la Comuna, notables por su sagacidad y moderación, hubieron de limitarse necesariamente a lo que era compatible con la situación de una ciudad sitiada. Teniendo en cuenta el latrocinio gigantesco desencadenado sobre la ciudad de París por las grandes empresas financieras y los contratistas de obras bajo la tutela de Haussmann^[62], la Comuna habría tenido títulos incomparablemente mejores para confiscar sus bienes que los que Luis Napoleón había tenido para confiscar los de la familia de Orleáns. Los Hohenzollern y los oligarcas ingleses, una buena parte de cuyos bienes provenían del saqueo de la Iglesia, pusieron naturalmente el grito en el cielo cuando la Comuna sacó de la secularización 8000 míseros francos.

Mientras el gobierno de Versalles, apenas recobró un poco de ánimo y de fuerzas, empleaba contra la Comuna las medidas más violentas; mientras ahogaba la libre expresión del pensamiento en toda Francia, hasta el punto de prohibir las asambleas de delegados de las grandes ciudades; mientras sometía a Versalles y al resto de Francia a un espionaje que dejaba chiquito al del Segundo Imperio; mientras quemaba, por medio de sus inquisidores-gendarmes, todos los periódicos publicados en París y violaba toda la correspondencia que procedía de la capital o iba dirigida a ella; mientras en la Asamblea Nacional, los más tímidos intentos de aventurar una palabra en favor de París eran ahogados con unos aullidos a los que no había llegado ni la *Chambre Introuvable* de 1816; con la guerra salvaje de los versalleses fuera de París y sus tentativas de corrupción y conspiración por dentro, ¿podía la Comuna, sin traicionar ignominiosamente su causa, guardar todas las formas y apariencias de liberalismo, como si gobernase en tiempos de serena paz? Si el gobierno de la Comuna se hubiera parecido al de Thiers, no habría habido más base para suprimir en

París los periódicos del Partido del Orden que para suprimir en Versalles los periódicos de la Comuna.

Era verdaderamente indignante para los «rurales» que, en el mismo momento en que ellos preconizaban como único medio de salvar a Francia la vuelta al seno de la Iglesia, la pagana Comuna descubriera los misterios del convento de monjas de Picpus y de la iglesia de Saint-Laurent^[63]. Y era una burla para el señor Thiers que, mientras él hacía llover grandes cruces sobre los generales bonapartistas para premiar su maestría en el arte de perder batallas, firmar capitulaciones y liar cigarrillos en Wilhelmshöhe^[64], la Comuna destituyera y arrestara a sus generales a la menor sospecha de negligencia en el cumplimiento del deber. La expulsión de su seno y la detención por la Comuna de uno de sus miembros^[65], que se había deslizado en ella bajo nombre supuesto y que en Lyon había sufrido un arresto de seis días por simple quiebra, ¿no era un deliberado insulto para el falsificador Jules Favre, todavía a la sazón ministro de Asuntos Exteriores de Francia, y que seguía vendiendo su país a Bismarck y dictando órdenes a aquel incomparable gobierno de Bélgica? La verdad es que la Comuna no presumía de infalibilidad, don que se atribuían sin excepción todos los gobiernos de viejo cuño. Publicaba sus acciones y sus palabras, y daba a conocer al público todas sus imperfecciones.

En todas las revoluciones, al lado de sus verdaderos representantes, figuran hombres de otra naturaleza. Algunos de ellos, supervivientes y devotos de revoluciones pasadas, sin visión del movimiento actual, pero dueños todavía de su influencia sobre el pueblo, por su reconocida honradez y valentía, o simplemente por la fuerza de la tradición; otros, simples charlatanes que, a fuerza de repetir año tras año las mismas declamaciones estereotipadas contra el gobierno del día, se han robado una reputación de revolucionarios de pura cepa. Después del 18 de marzo salieron también a la superficie hombres de estos, y en algunos casos lograron desempeñar papeles preeminentes. En la medida en que su poder se los permitió, entorpecieron la verdadera acción de la clase obrera, lo mismo que otros de su especie entorpecieron el desarrollo completo de todas las revoluciones anteriores. Estos elementos constituyen un mal inevitable; con el tiempo se los quita de en medio; pero a la Comuna no le fue dado disponer de tiempo.

Maravilloso en verdad fue el cambio obrado por la Comuna en París. De aquel París prostituido del Segundo Imperio no quedaba ni rastro. París ya no era el lugar de cita de terratenientes ingleses, ausentistas irlandeses^[66], exesclavistas y rastacueros norteamericanos, expropietarios rusos de siervos y boyardos de Valaquia. Ya no había cadáveres en la morgue, ni asaltos nocturnos, y apenas uno que otro robo; por primera vez desde los días de febrero de 1848, se podía transitar seguro por las calles de París, y eso que no había policía de ninguna clase. «Ya no se oye hablar —decía un miembro de la Comuna— de asesinatos, robos y atracos; diríase que la policía se ha llevado consigo a Versalles a todos sus amigos conservadores». Las *cocottes* [prostitutas] habían reencontrado el rastro de sus protectores, fugitivos

hombres de su familia, de su religión y, sobre todo, de su propiedad. En su lugar, volvían a salir a la superficie las auténticas mujeres de París, heroicas, nobles y abnegadas como las mujeres de la antigüedad. París trabajaba y pensaba, luchaba y daba su sangre; radiante en el entusiasmo de su iniciativa histórica, dedicado a forjar una sociedad nueva, casi se olvidaba de los caníbales que tenía a las puertas.

Frente a este mundo nuevo de París, se alzaba el mundo viejo de Versalles y aquella asamblea de legitimistas y orleanistas, vampiros de todos los *régimes* difuntos, ávidos de nutrirse del cadáver de la nación, con su cola de republicanos antediluvianos, que sancionaban con su presencia en la Asamblea el motín de los esclavistas, confiando el mantenimiento de su República parlamentaria a la vanidad del senil saltimbanqui que la presidía y caricaturizando la revolución de 1789 con la celebración de sus reuniones de espectros en el Jeu de Paume^[67]. Así era esta Asamblea, representación de todo lo muerto de Francia, sólo mantenida en una apariencia de vida por los sables de los generales de Luis Bonaparte. París, todo verdad, y Versalles, todo mentira, una mentira que salía de los labios de Thiers.

«Les doy a ustedes mi palabra, a la que *jamás* he faltado», dice Thiers a una comisión de alcaldes del departamento de Sena y Oise. A la Asamblea Nacional le dice que «es la Asamblea más libremente elegida y más liberal que en Francia ha existido»; dice a su abigarrada soldadesca que es «la admiración del mundo y el mejor ejército que jamás ha tenido Francia»; dice a las provincias que el bombardeo de París llevado a cabo por él es un mito:

Si se han disparado algunos cañonazos, no ha sido por el ejército de Versalles, sino por algunos insurrectos empeñados en hacernos creer que luchan, cuando en realidad no se atreven a asomar sus caras.

Poco después, dice a las provincias que «la artillería de Versalles no bombardea a París, sino que simplemente lo cañonea». Dice al arzobispo de París que las pretendidas ejecuciones y represalias (¡!), atribuidas a las tropas de Versalles son puras invenciones. Dice a París que sólo ansía «liberarlo de los horribles tiranos que lo oprimen» y que el París de la Comuna no es, en realidad, «más que un puñado de criminales».

El París del señor Thiers no era el verdadero París de la «vil muchedumbre», sino un París fantasma, el París de los *francs-fileurs*^[68], el París masculino y femenino de los bulevares, el París rico, capitalista; el París dorado, el París ocioso, que ahora corría en tropel a Versalles, a Saint-Denis, a Rueil y a Saint-Germain, con sus lacayos, sus estafadores, su *bohème* literaria y sus *cocottes*. El París para el que la guerra civil no era más que un agradable pasatiempo, el que veía las batallas a través de un largavista, el que contaba los estampidos de los cañonazos y juraba por su honor y el de sus prostitutas que aquella función era mucho mejor que las que representaban en Porte Saint-Martin. Allí, los que caían eran muertos de verdad, los

gritos de los heridos eran de verdad también, y además, ¡todo era tan intensamente histórico!

Este es el París del señor Thiers, como el mundo de los emigrados de Coblenza era la Francia del señor de Calonne^[69].

IV

La primera tentativa de conspiración de los esclavistas para sojuzgar a París logrando su ocupación por los prusianos, fracasó ante la negativa de Bismarck. La segunda tentativa, la del 18 de marzo, terminó con la derrota del ejército y la huida a Versalles del gobierno, que ordenó a todo el aparato administrativo que abandonase sus puestos y le siguiese en la huida. Mediante la simulación de negociaciones de paz con París, Thiers ganó tiempo para preparar la guerra contra él. Pero ¿de dónde sacar un ejército? Los restos de los regimientos de línea eran escasos en número e inseguros en cuanto a moral. Su llamamiento apremiante a las provincias para que acudiesen en ayuda de Versalles con sus guardias nacionales y sus voluntarios tropezó con una negativa rotunda. Sólo Bretaña mandó a luchar bajo una bandera blanca a un puñado de *chouans*^[70], con un corazón de Jesús en tela blanca sobre el pecho y gritando «*Vive le roi!*» [«¡Viva el rey!»]. Así, Thiers se vio obligado a reunir a toda prisa una turba abigarrada, compuesta por marineros, soldados de infantería de marina, zuavos pontificios, más los gendarmes de Valentin y los *sergents de ville* y *mouchards* [confidentes] de Pietri^[71]. Pero este ejército habría sido ridículamente ineficaz sin la incorporación de los prisioneros de guerra imperiales que Bismarck fue entregando a plazos en cantidad suficiente para mantener viva la guerra civil y para tener al gobierno de Versalles en abyecta dependencia con respecto a Prusia. Durante la guerra misma, la policía versallesa tenía que vigilar al ejército de Versalles, mientras que los gendarmes tenían que arrastrarlo a la lucha, colocándose ellos siempre en los puestos de peligro. Los fuertes que cayeron no fueron conquistados, sino comprados. El heroísmo de los federales convenció a Thiers de que para vencer la resistencia de París no bastaban su genio estratégico ni las bayonetas de que disponía.

Entretanto, sus relaciones con las provincias se hacían cada vez más difíciles. No llegaba un solo mensaje de adhesión para estimular a Thiers y a sus «rurales». Muy al contrario, llegaban de todas partes diputaciones y mensajes pidiendo, en un tono que era todo menos respetuoso, la reconciliación con París sobre la base del reconocimiento inequívoco de la República, el reconocimiento de las libertades comunales y la disolución de la Asamblea Nacional, cuyo mandato había expirado ya. Estos mensajes afluían en tal número que, en su circular dirigida el 23 de abril a los fiscales, Dufaure, ministro de Justicia de Thiers, les ordenaba considerar como un crimen «el llamamiento a la conciliación». No obstante, en vista de las perspectivas

desesperadas que se abrían ante su campaña militar, Thiers se decidió a cambiar de táctica, ordenando que el 30 de abril se celebrasen elecciones municipales en todo el país, sobre la base de la nueva ley municipal dictada por él mismo a la Asamblea Nacional. Utilizando, según los casos, las intrigas de sus prefectos y la intimidación policíaca, estaba completamente seguro de que el resultado de la votación en las provincias le permitiría ungir a la Asamblea Nacional con aquel poder moral que jamás había tenido, y obtener por fin de las provincias la fuerza material que necesitaba para la conquista de París.

Thiers se preocupó desde el primer momento en combinar su guerra de bandidaje contra París —glorificada en sus propios boletines— y las tentativas de sus ministros para instaurar de un extremo a otro de Francia el reinado del terror, con una pequeña comedia de conciliación, que había de servirle para más de un fin. Trataba con ello de engañar a las provincias, de seducir a la clase media de París y, sobre todo, de brindar a los pretendidos republicanos de la Asamblea Nacional la oportunidad de esconder su traición contra París detrás de su fe en Thiers. El 21 de marzo, cuando aún no disponía de un ejército, Thiers declaraba ante la Asamblea: «Pase lo que pase, jamás enviaré tropas contra París». El 27 de marzo, intervino de nuevo para decir: «Me he encontrado con la República como un hecho consumado y estoy firmemente decidido a mantenerla». En realidad, en Lyon y en Marsella^[72] aplastó la revolución en nombre de la República, mientras en Versalles los bramidos de sus «rurales» ahogaban la simple mención de su nombre. Después de esta hazaña, rebajó el «hecho consumado» a la categoría de hecho hipotético. A los príncipes de Orleáns, que Thiers había alejado de Burdeos por precaución, se les permitía ahora intrigar en Dreux, lo cual era una violación flagrante de la ley. Las concesiones prometidas por Thiers, en sus interminables entrevistas con los delegados de París y provincias, aunque variaban constantemente de tono y de color, según el tiempo y las circunstancias, se reducían siempre, en el fondo, a la promesa de que su venganza se limitaría al «puñado de criminales complicados en los asesinatos de Lecomte y Clément Thomas», bien entendido que bajo la condición de que París y Francia aceptasen sin reservas al señor Thiers como la mejor de las repúblicas posibles, tal como él había hecho en 1830 con Luis Felipe. Pero hasta estas mismas concesiones, no sólo se cuidaba de ponerlas en tela de juicio mediante los comentarios oficiales que hacía a través de sus ministros en la Asamblea, sino que, además, tenía a su Dufaure para actuar. Dufaure, viejo abogado orleanista, había sido juez supremo de todos los estados de sitio, lo mismo ahora, en 1871, bajo Thiers, que en 1839, bajo Luis Felipe, y en 1849, bajo la presidencia de Luis Bonaparte^[73]. Durante su cesantía de ministro, había reunido una fortuna defendiendo los pleitos de los capitalistas de París y había acumulado un capital político pleiteando contra las leyes elaboradas por él mismo. Ahora, no contento con hacer que la Asamblea Nacional votase a toda prisa una serie de leyes de represión que, después de la caída de París, habían de servir para extirpar los últimos vestigios de las libertades republicanas en Francia^[74],

trazó de antemano la suerte que había de correr París, al abreviar los trámites de los Tribunales de Guerra^[75], que le parecían demasiado lentos, y al presentar una nueva ley draconiana de deportación. La Revolución de 1848, al abolir la pena de muerte para los delitos políticos, la había sustituido por la deportación. Luis Bonaparte no se atrevió, por lo menos en teoría, a restablecer el *régime* de la guillotina. Y la Asamblea de los «rurales», que aún no se atrevía a insinuar siquiera que los parisinos no eran rebeldes sino asesinos, no tuvo más remedio que limitarse, en la venganza que preparaba contra París, a la nueva ley de deportaciones de Dufaure. Bajo todas estas circunstancias, Thiers no hubiera podido seguir representando su comedia de conciliación, si esta comedia no hubiese arrancado, como él precisamente quería, gritos de rabia entre los «rurales», cuyas cabezas rumiantes no podían comprender la farsa, ni todo lo que la farsa exigía en cuanto a hipocresía, tergiversación y dilaciones.

Ante la proximidad de las elecciones municipales del 30 de abril, el día 27 Thiers representó una de sus grandes escenas conciliatorias. En medio de un torrente de retórica sentimental, exclamó desde la tribuna de la Asamblea:

La única conspiración que hay contra la República es la de París, que nos obliga a derramar sangre francesa. No me cansaré de repetirlo: ¡que aquellas manos suelten las armas infames que empuñan y el castigo se detendrá inmediatamente mediante un acto de paz del que sólo quedará excluido un puñado de criminales!

Y dado que los «rurales» lo interrumpieron violentamente, replicó:

Decidme, señores, os lo suplico, si estoy equivocado. ¿De veras deploráis que yo haya podido declarar aquí que los criminales no son en verdad más que un puñado? ¿No es una suerte, en medio de nuestras desgracias, que quienes fueron capaces de derramar la sangre de Clément Thomas y del general Lecomte sólo representan raras excepciones?

Sin embargo, Francia no prestó oídos a aquellos discursos que Thiers creía eran cantos de sirena parlamentaria. De los 700 000 concejales elegidos en los 35 000 municipios que aún conservaba Francia, los legitimistas, orleanistas y bonapartistas coaligados no obtuvieron siquiera 8000. Las diferentes votaciones complementarias arrojaron resultados aún más hostiles. De este modo, en vez de sacar de las provincias la fuerza material que tanto necesitaba, la Asamblea perdía hasta su último título de fuerza moral: el de ser expresión del sufragio universal de la nación. Para remachar la derrota, los ayuntamientos recién elegidos amenazaron a la Asamblea usurpadora de Versalles con convocar una contraasamblea en Burdeos.

Por fin había llegado para Bismarck el tan esperado momento de lanzarse a la

acción decisiva. Ordenó perentoriamente a Thiers que mandase a Frankfurt delegados plenipotenciarios para sellar definitivamente la paz. Obedeciendo humildemente a la llamada de su señor, Thiers se apresuró a enviar a su fiel Jules Favre, asistido por Pouyer-Quertier. Pouyer-Quertier, «eminente» hilandero de algodón de Ruán, ferviente y hasta servil partidario del Segundo Imperio, jamás había descubierto en este ninguna falta, fuera de su tratado comercial con Inglaterra^[76], atentatorio para los intereses de su propio negocio. Apenas instalado en Burdeos como ministro de Hacienda de Thiers, denunció este «nefasto» tratado, sugirió su pronta derogación y tuvo incluso el descaro de intentar, aunque en vano (pues echó sus cuentas sin Bismarck), el inmediato restablecimiento de los antiguos aranceles protectores contra Alsacia, donde, según él, no existía el obstáculo de ningún tratado internacional anterior. Este hombre, que veía en la contrarrevolución un medio para rebajar los salarios en Ruán, y en la entrega a Prusia de las provincias francesas un medio para subir los precios de sus artículos en Francia, ¿no era este el *hombre* predestinado para ser elegido por Thiers, en su última y culminante traición, como digno auxiliar de Jules Favre?

A la llegada a Frankfurt de esta magnífica pareja de delegados plenipotenciarios, el brutal Bismarck los recibió con este dilema categórico: «¡O la restauración del Imperio, o la aceptación sin reservas de mis condiciones de paz!». Entre estas condiciones entraba la de acortar los plazos en que había de pagarse la indemnización de guerra y la prórroga de la ocupación de los fuertes de París por las tropas prusianas mientras Bismarck no estuviese satisfecho con el estado de cosas reinante en Francia. De este modo, Prusia era reconocida como supremo árbitro de la política interior francesa. A cambio de esto, ofrecía soltar, para que exterminase a París, al ejército bonapartista que tenía prisionero y prestarle el apoyo directo de las tropas del emperador Guillermo. Como prenda de su buena fe, se prestaba a que el pago del primer plazo de la indemnización se subordinase a la «pacificación» de París. Huelga decir que Thiers y sus delegados plenipotenciarios se apresuraron a tragar esta sabrosa carnada. El Tratado de Paz fue firmado el 10 de mayo y ratificado por la Asamblea de Versalles el 18 del mismo mes.

En el intervalo entre la conclusión de la paz y la llegada de los prisioneros bonapartistas, Thiers se creyó tanto más obligado a reanudar su comedia de reconciliación en cuanto los republicanos, sus instrumentos, estaban apremiantemente necesitados de un pretexto que les permitiese cerrar los ojos a los preparativos para la carnicería de París. Todavía el 8 de mayo contestaba a una comisión de conciliadores de la clase media:

Tan pronto como lo insurrectos se decidan a capitular, las puertas de París se abrirán de par en par durante una semana para todos, con la sola excepción de los asesinos de los generales Clément Thomas y Lecomte.

Pocos días después, interpelado violentamente por los «rurales» acerca de estas promesas, se negó a entrar en ningún género de explicaciones; pero no sin hacer esta alusión significativa:

Os digo que entre vosotros hay hombres impacientes, hombres que tienen demasiada prisa. Que aguarden otros ocho días; al cabo de ellos, el peligro habrá pasado y la tarea estará a la altura de su valentía y capacidad.

Tan pronto como MacMahon^[77] pudo garantizarle que en breve plazo podría entrar en París, Thiers declaró ante la Asamblea que «entraría en París con la *ley* en la mano y exigiendo una expiación cumplida a los miserables que habían sacrificado vidas de soldados y destruido monumentos públicos». Al acercarse el momento decisivo, dijo a la Asamblea Nacional: «¡Seré implacable!»; a París, que no había salvación para él; y a sus bandidos bonapartistas, que se les daba carta blanca para vengarse de París a discreción. Por último, cuando el 21 de mayo la traición abrió las puertas de la ciudad al general Douay, Thiers pudo descubrir el día 22 a los «rurales» el «objetivo» de su comedia de reconciliación, que tanto se habían obstinado en no comprender:

Os dije hace pocos días que nos estábamos acercando a *nuestro objetivo*; hoy vengo a deciros que *el objetivo* está alcanzado. ¡El triunfo del orden, de la justicia y de la civilización se consiguió por fin!

Así era. La civilización y la justicia del orden burgués aparecen en todo su siniestro esplendor dondequiera que los esclavos y los parias de este orden osan rebelarse contra sus señores. En tales momentos, esa civilización y esa justicia se muestran como lo que son: salvajismo descarado y venganza sin ley. Cada nueva crisis que se produce en la lucha de clases entre los productores y los apropiadores hace resaltar este hecho con mayor claridad. Hasta las atrocidades cometidas por la burguesía en junio de 1848 palidecen ante la infamia indescriptible de 1871. El heroísmo abnegado con que la población de París —hombres, mujeres y niños— luchó por espacio de ocho días después de la entrada de los versalleses en la ciudad refleja la grandeza de su causa, como las hazañas infernales de la soldadesca reflejan el espíritu innato de esa civilización, de la que es el brazo vengador y mercenario. ¡Gloriosa civilización esta, cuyo gran problema estriba en saber cómo desprenderse de los montones de cadáveres hechos por ella después de haber cesado la batalla!

Para encontrar un paralelo con la conducta de Thiers y de sus perros de presa hay que remontarse a los tiempos de Sila y de los dos triunviratos romanos^[78]. Las mismas matanzas en masa a sangre fría; el mismo desdén, en la matanza, para la edad y el sexo; el mismo sistema de torturas a los prisioneros; las mismas proscripciones pero ahora de toda una clase; la misma batida salvaje contra los jefes escondidos,

para que ni uno solo se escape; las mismas delaciones de enemigos políticos y personales; la misma indiferencia ante la carnicería de personas completamente ajenas a la contienda. No hay más que una diferencia, y es que los romanos no disponían de *mitrailleuses* para despachar a los proscritos en masa y no actuaban «con la ley en la mano» ni con el grito de «civilización» en los labios.

Y tras estos horrores, volvamos la vista a otro aspecto, todavía más repugnante, de esa civilización burguesa, tal como su propia prensa lo describe.

Mientras a lo lejos —escribe el corresponsal parisino de un periódico conservador de Londres— se oyen todavía disparos sueltos y entre las tumbas del cementerio de Père-Lachaise agonizan infelices heridos abandonados; mientras 6000 insurrectos aterrados vagan en una agonía de desesperación en el laberinto de las catacumbas y por las calles se ven todavía infelices llevados a rastras para ser segados en montón por las *mitrailleuses*, resulta indignante ver los *cafés* llenos de bebedores de ajeno y de jugadores de billar y de dominó; ver cómo las mujeres del vicio deambulan por los bulevares y oír cómo el estrépito de las orgías en los *cabinets particuliers* de los restaurantes distinguidos turban el silencio de la noche.

El señor Édouard Hervé escribe en el *Journal de París*, periódico de Versalles suprimido por la Comuna:

El modo como la población de París (!) manifestó ayer su satisfacción era más que frívolo, y tememos que se agrave con el tiempo. París presenta ahora un aire de día de fiesta lamentablemente poco apropiado. Si no queremos que nos llamen *parisinos de la decadencia*, debemos poner término a tal estado de cosas.

Y a continuación cita el pasaje de Tácito:

Y sin embargo, a la mañana siguiente de aquella horrible batalla y aun antes de haberse terminado, Roma, degradada y corrompida, comenzó a revolcarse de nuevo en la charca de voluptuosidad que destruía su cuerpo y encenagaba su alma —*alibi proelia et vulnera, alibi balnea popinaeque* (aquí combates y heridas, allí baños y festines en las tabernas^[79]).

El señor Hervé sólo se olvida de aclarar que la «población de París» de que él habla es, exclusivamente, la población del París del señor Thiers: los *francs-fileurs* que volvían en tropel de Versalles, de Saint-Denis, de Rueil y de Saint-Germain, el París de la «decadencia».

En cada uno de sus triunfos sangrientos sobre los abnegados paladines de una

sociedad nueva y mejor, esta infame civilización, basada en la esclavización del trabajo, ahoga los gemidos de sus víctimas en un clamor salvaje de calumnias, que encuentran eco en todo el orbe. Los perros de presa del «orden» transforman de pronto en un infierno el sereno París obrero de la Comuna. ¿Y qué es lo que demuestra este tremendo cambio a las mentes burguesas de todos los países? ¡Demuestra, sencillamente, que la Comuna se ha amotinado contra la civilización! El pueblo de París, lleno de entusiasmo, muere por la Comuna en número no igualado por ninguna batalla de la historia. ¿Qué demuestra esto? ¡Demuestra, sencillamente, que la Comuna no era el gobierno propio del pueblo, sino la usurpación del poder por un puñado de criminales! Las mujeres de París dan alegremente sus vidas en las barricadas y ante los pelotones de ejecución. ¿Qué demuestra esto? ¡Demuestra, sencillamente, que el demonio de la Comuna las ha convertido en Megeras y Hécates^[80]! La moderación de la Comuna durante los dos meses de su dominación indisputada sólo es igualada por el heroísmo de su defensa. ¿Qué demuestra esto? ¡Demuestra, sencillamente, que durante dos meses, la Comuna ocultó cuidadosamente bajo una careta de moderación y de humanidad la sed de sangre de sus instintos satánicos, para darle rienda suelta en la hora de su agonía!

En el momento del heroico holocausto de sí mismo, el París obrero envolvió en llamas edificios y monumentos. Cuando los esclavizadores del proletariado descuartizan su cuerpo vivo, no deben seguir abrigando la esperanza de retornar en triunfo a los muros intactos de sus casas. El gobierno de Versalles grita: «¡Incendiarlos!», y susurra esta consigna a todos sus agentes, hasta en la aldea más remota, para que acosen a sus enemigos por todas partes como incendiarios profesionales. La burguesía del mundo entero, que mira complacida la matanza en masa después de la lucha, ¡se estremece de horror ante la profanación del ladrillo y la argamasa!

Cuando los gobiernos dan a sus flotas de guerra carta blanca para «matar, *quemar* y destruir», ¿dan o no dan carta blanca a incendiarios? Cuando las tropas británicas prendieron fuego alegremente al Capitolio de Washington o al Palacio de Verano del emperador de China^[81], ¿eran o no incendiarias? Cuando los prusianos, no por razones militares, sino por mero espíritu de venganza, hicieron arder con ayuda del petróleo poblaciones enteras como Châteaudun e innumerables aldeas, ¿eran o no incendiarios? Cuando Thiers bombardeó a París durante seis semanas, con el pretexto de que sólo quería prender fuego a las casas en que había gente, ¿era o no incendiario? En la guerra, el fuego es un arma tan legítima como cualquier otra. Los edificios ocupados por el enemigo son bombardeados para prenderles fuego. Y si sus defensores se ven obligados a evacuarlos, ellos mismos los incendian, para evitar que los atacantes se apoyen en ellos. El ser pasto de las llamas ha sido siempre el destino ineludible de los edificios situados en el frente de combate de todos los ejércitos regulares del mundo. ¡Pero he aquí que en la guerra de los esclavizados contra los esclavizadores —la única guerra justificada de la historia— este argumento ya no es

válido en absoluto! La Comuna se sirvió del fuego pura y exclusivamente como de un medio de defensa. Lo empleó para cortar el avance de las tropas de Versalles por aquellas avenidas largas y rectas que Haussmann había abierto expresamente para el fuego de la artillería; lo empleó para cubrir la retirada, del mismo modo que los versalleses, al avanzar, emplearon sus granadas, que destruyeron, por lo menos, tantos edificios como el fuego de la Comuna. Todavía no se sabe a ciencia cierta cuáles edificios fueron incendiados por los defensores y cuáles por los atacantes. Y los defensores no recurrieron al fuego hasta que las tropas versallesas no habían comenzado su matanza en masa de prisioneros. Además, la Comuna había anunciado públicamente, desde mucho tiempo atrás, que, empujada al extremo, se enterraría entre las ruinas de París y haría de esta capital un segundo Moscú; cosa que el Gobierno de Defensa Nacional había prometido también hacer, claro que sólo como disfraz, para encubrir su traición. Trochu había preparado el petróleo necesario para esta eventualidad. La Comuna sabía que a sus enemigos no les importaban las vidas del pueblo de París, pero que en cambio les importaban mucho los edificios parisinos de su propiedad. Por otra parte, Thiers había hecho ya saber que sería implacable en su venganza. Apenas vio, de un lado, a su ejército en orden de batalla y del otro, a los prusianos cerrando la salida, exclamó: «¡Seré inexorable! ¡El castigo será completo y la justicia severa!». Si los actos de los obreros de París fueron de vandalismo, era el vandalismo de la defensa desesperada, no un vandalismo de triunfo, como aquel de que los cristianos dieron prueba al destruir los tesoros artísticos, realmente inestimables de la antigüedad pagana. Pero incluso este vandalismo ha sido justificado por los historiadores como un accidente inevitable y relativamente insignificante, en comparación con aquella lucha titánica entre una sociedad nueva que surgía y otra vieja que se derrumbaba. Y aún menos se parecía al vandalismo de un Haussmann, que arrasó el París histórico, para dejar sitio al París de los ociosos.

Pero ¡y la ejecución por la Comuna de los sesenta y cuatro rehenes, con el arzobispo de París a la cabeza! La burguesía y su ejército restablecieron en junio de 1848 una costumbre que había desaparecido desde hacía largo tiempo de las prácticas guerreras: la de fusilar a sus prisioneros indefensos. Desde entonces, esta costumbre brutal ha encontrado la adhesión más o menos estricta de todos los aplastadores de conmociones populares en Europa y en la India, demostrando con ello que constituye un verdadero «progreso de la civilización». Por otra parte, los prusianos restablecieron en Francia la práctica de tomar rehenes; personas inocentes a quienes se hacía responder con sus vidas de los actos de otros. Cuando Thiers, como hemos visto, puso en práctica desde el primer momento la humana costumbre de fusilar a los comuneros apresados, la Comuna, para proteger sus vidas, viose obligada a recurrir a la práctica prusiana de tomar rehenes. Las vidas de estos rehenes ya habían sido condenadas repetidas veces por los incesantes fusilamientos de prisioneros a manos de las tropas versallesas. ¿Quién podía seguir guardando sus vidas después de la carnicería con que los pretorianos de MacMahon celebraron su entrada en París?

¿Había de convertirse también en una burla la última medida —la toma de rehenes— con que se aspiraba a contener el salvajismo desenfrenado de los gobiernos burgueses? El verdadero asesino del arzobispo Darboy es Thiers. La Comuna propuso repetidas veces el canje del arzobispo y de otro montón de clérigos por un solo prisionero, Blanqui, que Thiers tenía entonces en sus garras. Y Thiers se negó tenazmente. Sabía que entregando a Blanqui daría a la Comuna una cabeza, mientras que el arzobispo serviría mejor a sus fines como cadáver^[82]. Thiers seguía aquí las huellas de Cavaignac. ¿Acaso en junio de 1848 Cavaignac y sus gentes del Orden no habían lanzado gritos de horror, estigmatizando a los insurrectos como asesinos del arzobispo Affre? Y ellos sabían perfectamente que el arzobispo había sido fusilado por las tropas del Partido del Orden. Jacquemet, vicario general del arzobispo que había asistido a la ejecución, se lo había certificado inmediatamente después de ocurrir esta^[83].

Todo este coro de calumnias, que el Partido del Orden, en sus orgías de sangre, no deja nunca de alzar contra sus víctimas, sólo demuestra que el burgués de nuestros días se considera el legítimo heredero del antiguo señor feudal, para quien todas las armas eran buenas contra los plebeyos, mientras que en manos de estos toda arma constituía por sí sola un crimen.

La conspiración de la clase dominante para aplastar la revolución por medio de una guerra civil montada bajo el patronato del invasor extranjero —conspiración que hemos seguido desde el mismo 4 de septiembre hasta la entrada de los pretorianos de MacMahon por la Puerta de Saint-Cloud— culminó en la carnicería de París. Bismarck se deleita ante las ruinas de París, en las que ha visto tal vez el primer paso de aquella destrucción general de las grandes ciudades que había sido su sueño dorado cuando no era más que un simple «rural» en los escaños de la *Chambre Introuvable* prusiana de 1849^[84]. Se deleita ante los cadáveres del proletariado de París. Para él, esto no es sólo el exterminio de la revolución, es además el aniquilamiento de Francia, que ahora queda decapitada de veras, y por obra del propio gobierno francés. Con la superficialidad que caracteriza a todos los estadistas afortunados, no ve más que el aspecto externo de este formidable acontecimiento histórico. ¿Cuándo había brindado la historia el espectáculo de un conquistador que coronaba su victoria convirtiéndose, no solamente en el gendarme, sino también en el sicario del gobierno vencido? Entre Prusia y la Comuna de París no había guerra. Por el contrario, la Comuna había aceptado los preliminares de paz, y Prusia se había declarado neutral. Prusia no era, por tanto, beligerante. Desempeñó el papel de un matón; de un matón cobarde, puesto que no arrostraba ningún peligro; y de un matón a sueldo, porque se había estipulado de antemano que el pago de sus 500 millones teñidos en sangre no se haría hasta después de la caída de París. De este modo, se revelaba, por fin, el verdadero carácter de la guerra, de esa guerra ordenada por la Providencia como castigo de la impía y corrompida Francia por la muy moral y piadosa Alemania. Y esta violación sin precedente del derecho de las naciones,

incluso en la interpretación de los juristas del viejo mundo, en vez de poner en pie a los gobiernos «civilizados» de Europa para declarar fuera de la ley internacional al criminal gobierno prusiano, simple instrumento del gobierno de San Petersburgo, les incita únicamente a preguntarse ¿si las pocas víctimas que consiguen escapar por entre el doble cordón que rodea a París no deberán ser entregadas también al verdugo de Versalles!

El hecho sin precedente de que después de la guerra más tremenda de los tiempos modernos, el ejército vencedor y el vencido confraternicen en la matanza común del proletariado, no representa, como cree Bismarck, el aplastamiento definitivo de la nueva sociedad que avanza, sino el desmoronamiento completo de la sociedad burguesa. La empresa más heroica que aún puede acometer la vieja sociedad es la guerra nacional. Y ahora viene a demostrarse que esto no es más que una artimaña de los gobiernos destinada a aplazar la lucha de clases, y de la que se prescinde tan pronto como esta lucha estalla en forma de guerra civil. La dominación de clase ya no se puede disfrazar bajo el uniforme nacional; todos los gobiernos nacionales son *uno solo* contra el proletariado.

Después del domingo de Pentecostés de 1871^[85], ya no puede haber paz ni tregua posible entre los obreros de Francia y los que se apropian el producto de su trabajo. El puño de hierro de la soldadesca mercenaria podrá tener sujetas, durante cierto tiempo, a estas dos clases, pero la lucha volverá a estallar una y otra vez en proporciones crecientes. No puede haber duda sobre quién será a la postre el vencedor: si los pocos que viven del trabajo ajeno o la inmensa mayoría que trabaja. Y la clase obrera francesa no es sino la vanguardia del proletariado moderno.

Los gobiernos de Europa, mientras atestiguan así, ante París, el carácter internacional de su dominación de clase, braman contra la Asociación Internacional de los Trabajadores —la contraorganización internacional del trabajo frente a la conspiración cosmopolita del capital—, como la fuente principal de todos estos desastres. Thiers la denunció como déspota del trabajo que pretende ser su libertador. Picard ordenó que se cortasen todos los enlaces entre los miembros franceses y extranjeros de la Internacional. El conde de Jaubert, una momia que fue cómplice de Thiers en 1835, declara que el exterminio de la Internacional es el gran problema de todos los gobiernos civilizados. Los «rurales» braman contra ella, y la prensa europea se agrega unánimemente al coro. Un escritor francés honrado, absolutamente ajeno a nuestra Asociación, se expresa en los siguientes términos:

Los miembros del Comité Central de la Guardia Nacional, así como la mayor parte de los miembros de la Comuna, son las cabezas más activas, inteligentes y enérgicas de la Asociación Internacional de los Trabajadores... Hombres absolutamente honrados, sinceros, inteligentes, abnegados, puros y fanáticos en el *buen* sentido de la palabra^[86].

Desde luego, la mente burguesa, con su contextura policíaca, se figura a la Asociación Internacional de los Trabajadores como una especie de conspiración secreta con un organismo central que ordena de vez en cuando explosiones en diferentes países. En realidad, nuestra Asociación no es más que el lazo internacional que une a los obreros más avanzados de los diversos países del mundo civilizado. Dondequiera que la lucha de clases alcance cierta consistencia, sean cuales fueren la forma y las condiciones en que el hecho se produzca, es lógico que los miembros de nuestra Asociación aparezcan en la vanguardia. El terreno de donde brota nuestra Asociación es la propia sociedad moderna. No es posible exterminarla, por grande que sea la carnicería. Para hacerlo, los gobiernos tendrían que exterminar el despotismo del capital sobre el trabajo, base de su propia existencia parasitaria.

El París de los obreros, con su Comuna, será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen su santuario en el gran corazón de la clase obrera. Y a sus exterminadores la historia los ha clavado ya en una picota eterna, de la que no lograrán redimirlos ni todas las súplicas de su clérigalla.

Londres, 30 de mayo de 1871

[Escrito en inglés entre abril y mayo de 1871. Apareció por primera vez en junio, como folleto: *International Workingmen's Association (1864-1876). General Council, «The Civil War in France»*, Londres, Edward Truelove, 1871. Se transcribe de la versión castellana aparecida en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s. f. [ca. 1955], t. I, pp. 520-571, aunque cotejada con el original inglés, la traducción alemana de F. Engels y la francesa de Charles Longuet.]

Crítica al Programa de Gotha^[1]

Carta de Karl Marx a Wilhelm Bracke

Londres, 5 de mayo de 1875

Querido Bracke:

Le ruego que, después de leerlas, transmita las adjuntas glosas críticas marginales al programa de coalición a Geib, Auer, Bebel y Liebknecht, para que las vean. Estoy ocupadísimo y me veo obligado a rebasar con mucho el régimen de trabajo que me ha sido prescrito por los médicos. No ha sido, pues, ninguna «delicia» para mí, tener que escribir una tirada tan larga. Pero era necesario hacerlo, para que luego los amigos del partido a quienes van destinadas esas notas no interpreten mal los pasos que habré de dar por mi parte.

El caso es que, después de celebrado el congreso de unificación, Engels y yo haremos pública una breve declaración haciendo saber que nos es del todo ajeno dicho programa de principios y que nada tenemos que ver con él^[2].

Es indispensable hacerlo así, pues en el extranjero se tiene la idea —absolutamente errónea, pero cuidadosamente fomentada por los enemigos del partido— de que el movimiento del llamado Partido de Eisenach está secretamente dirigido desde aquí por nosotros. Incluso en un libro que ha publicado hace poco en ruso, Bakunin, por ejemplo, me hace a mí responsable no sólo de todos los programas, etc., de ese partido sino de todos los pasos dados por Liebknecht desde el día en que inició su cooperación con el Partido Popular.

Aparte de esto, tengo el deber de no reconocer, ni siquiera mediante un silencio diplomático, un programa que es, en mi convicción, absolutamente inadmisibile y desmoralizador para el partido.

Cada paso de movimiento real vale más que una docena de programas. Por lo tanto, si no era posible —y las circunstancias del momento no lo consentían— ir *más allá* del Programa de Eisenach, habría que haberse limitado, simplemente, a concertar un acuerdo para la acción contra el enemigo común. Pero, cuando se redacta un programa de principios (en vez de aplazarlo hasta el momento en que una más prolongada actuación conjunta lo haya preparado), se colocan ante todo el mundo los jalones por los que se mide el nivel del movimiento del partido. Los jefes de los lassalleanos vinieron porque a ello los obligaron las circunstancias. Y si desde el

primer momento se les hubiera hecho saber que no se admitía ningún chalaneo con los principios, *habrían tenido* que contentarse con un programa de acción o con un plan de organización para la actuación conjunta. En vez de esto, se les consiente que se presenten armados de mandatos, y se reconocen estos mandatos como obligatorios, rindiéndose así a la clemencia o inclemencia de los que necesitaban ayuda. Y para colmo y remate, ellos celebran un congreso *antes del congreso de conciliación*, mientras que el propio partido reúne el suyo *post festum*. Es obvio que con esto se ha querido escamotear toda crítica y no permitir que el propio partido reflexionase. Sabido es que el mero hecho de la unificación satisface de por sí a los obreros, pero se equivoca quien piense que este éxito efímero no ha costado demasiado caro.

Por lo demás, aun prescindiendo de la canonización de los artículos de fe lassalleanos, el programa no vale nada.

Próximamente, le enviaré a usted las últimas entregas de la edición francesa de *El capital*^[3]. La marcha de la impresión se vio entorpecida largo tiempo por la prohibición del gobierno francés. Esta semana o a comienzos de la próxima quedará el asunto terminado. ¿Ha recibido usted las seis entregas anteriores? Le agradecería que me comunicase las señas de Bernhard Becker, a quien tengo que enviar también las últimas entregas^[4]. La librería del *Volksstaat* obra a su manera. Hasta este momento, no he recibido, por ejemplo, ni un solo ejemplar de la tirada del *Proceso de los comunistas de Colonia*^[5].

Saludos cordiales.

Suyo,
Karl Marx

Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán

I

1. El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura, y *como* el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, el fruto íntegro del trabajo pertenece por igual derecho a todos los miembros de la sociedad.

Primera parte del párrafo: «El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura».

El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se *sobreentiende* que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos y medios. Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y, por tanto, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural*; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, quienes se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso.

Pero, dejemos la tesis, tal como está, o mejor dicho, tal como viene renqueando. ¿Qué conclusión habría debido sacarse de ella? Evidentemente, esta:

Como el trabajo es la fuente de toda riqueza, nadie en la sociedad puede adquirir riqueza que no sea producto del trabajo. Si, por tanto, no trabaja él mismo, es que vive del trabajo ajeno y adquiere también su cultura a costa del trabajo de otros.

En vez de esto, se añade a la primera oración una segunda mediante la locución

copulativa «y como», para deducir de ella, y no de la primera, la conclusión.

Segunda parte del párrafo: «El trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella».

Según la primera tesis, el trabajo era la fuente de toda riqueza y de toda cultura, es decir que sin trabajo no era posible tampoco la existencia de ninguna sociedad. Ahora, por el contrario, nos enteramos de que sin sociedad no puede existir ningún trabajo «útil».

Del mismo modo hubiera podido decirse que sólo en la sociedad puede el trabajo inútil e incluso perjudicial a la comunidad convertirse en una rama industrial, que sólo dentro de la sociedad se puede vivir del ocio, etc., etc.; en una palabra, copiar aquí a todo Rousseau.

¿Y que es trabajo «útil»? No puede ser más que el trabajo que consigue el efecto útil propuesto. Un salvaje —y el hombre es un salvaje desde el momento en que deja de ser mono— que mata a un animal de una pedrada, que amontona frutos, etc., ejecuta un trabajo «útil».

Tercero. Conclusión: «Y como el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, el fruto íntegro del trabajo pertenece por igual derecho a todos los miembros de la sociedad».

¡Hermosa conclusión! Si el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, el fruto del trabajo pertenecerá a la sociedad, y el trabajador individual sólo percibirá la parte que no sea necesaria para sostener la «condición» del trabajo, que es la sociedad.

En realidad, esa tesis la han hecho valer en todos los tiempos *los defensores de todo orden social existente*. En primer lugar, vienen las pretensiones del gobierno y de todo lo que va pegado a él, pues el gobierno es el órgano de la sociedad para el mantenimiento del orden social; detrás de él, vienen las distintas clases de propietarios privados, con sus pretensiones respectivas, pues las distintas clases de propiedad privada son las bases de la sociedad, etc. Como vemos, a estas frases huera se les puede dar las vueltas y los giros que se quiera.

La primera y la segunda parte del párrafo sólo guardarían cierta relación razonable si se las redactase así:

«El trabajo sólo es fuente de riqueza y de cultura como trabajo social», o, lo que es lo mismo, «dentro de la sociedad y a través de ella».

Esta tesis es, indiscutiblemente, exacta, pues aunque el trabajo del individuo aislado (presuponiendo sus condiciones materiales) también puede crear valores de uso, no puede crear ni riqueza ni cultura.

Pero igualmente indiscutible es esta otra tesis:

En la medida en que el trabajo se desarrolla socialmente, convirtiéndose así en fuente de riqueza y de cultura, se desarrollan también la pobreza y el desamparo del que trabaja, y la riqueza y la cultura del que no lo hace.

Esta es la ley de toda la historia hasta hoy. Así, pues, en vez de los tópicos acostumbrados sobre «el trabajo» y «la sociedad», lo que procedía era señalar concretamente que, en la actual sociedad capitalista, se dan ya, al fin, las condiciones materiales, etc., que permiten y obligan a los obreros a romper esa maldición histórica.

Pero de hecho, todo ese párrafo, que es falso lo mismo en cuanto a estilo que en cuanto a contenido, no tiene más finalidad que la de inscribir como consigna en lo alto de la bandera del partido el tópico lassalleano del «fruto íntegro del trabajo»^[6]. Volveré más adelante sobre esto del «fruto del trabajo», el «derecho igual», etc., ya que la misma cosa se repite luego en forma algo diferente.

2. En la sociedad actual, los medios de trabajo son monopolio de la clase capitalista; el estado de dependencia de la clase obrera que de esto se deriva es la causa de la miseria y de la esclavitud en todas sus formas.

Así «corregida», esta tesis, tomada de los Estatutos de la Internacional, es falsa.

En la sociedad actual, los medios de trabajo son monopolio de los dueños de tierras (el monopolio de la propiedad del suelo es, incluso, la base del monopolio del capital) y de los capitalistas. Los Estatutos de la Internacional no mencionan, en el pasaje correspondiente, ni una ni otra clase de monopolistas. Hablan de «*los monopolizadores de los medios de trabajo, es decir, de las fuentes de vida*». Esta adición: «*fuentes de vida*», señala claramente que el suelo está comprendido entre los medios de trabajo.

Esta enmienda se introdujo porque Lassalle, por motivos que hoy son ya de todos conocidos, sólo atacaba a la clase capitalista, y no a los dueños de tierras^[7]. En Inglaterra, la mayoría de las veces el capitalista no es siquiera propietario del suelo sobre el que se levanta su fábrica.

3. La emancipación del trabajo exige que los medios de trabajo se eleven a patrimonio común de la sociedad y que todo el trabajo sea regulado colectivamente, con un reparto equitativo del fruto del trabajo.

Donde dice «que los medios de trabajo se eleven a patrimonio común», debería decir, indudablemente, «se conviertan en patrimonio común». Pero esto sólo de pasada.

¿Qué es el «*fruto del trabajo*»? ¿El producto del trabajo o su valor? Y en este último caso, ¿el valor total del producto, o sólo la parte de valor que el trabajo añade al valor de los medios de producción consumidos?

Eso del «fruto del trabajo» es una idea vaga con la que Lassalle ha suplantado conceptos económicos precisos.

¿Qué es «reparto equitativo»?

¿No afirman los burgueses que el reparto actual es «equitativo»? ¿Y no es este, en efecto, el único reparto «equitativo» que cabe, sobre la base del modo actual de producción? ¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas? ¿No se forjan también los sectarios socialistas las más variadas ideas acerca del reparto «equitativo»?

Para saber lo que aquí hay que entender por la frase de «reparto equitativo», tenemos que cotejar este párrafo con el primero. El párrafo que glosamos supone una sociedad en la cual los «medios de trabajo son patrimonio común y todo el trabajo se regula colectivamente», mientras que en el párrafo primero vemos que «el fruto íntegro del trabajo pertenece por igual derecho a todos los miembros de la sociedad».

¿«Todos los miembros de la sociedad»? ¿También los que no trabajan? ¿Dónde se queda, entonces, el «fruto íntegro del trabajo»? ¿O sólo los miembros de la sociedad que trabajan? ¿Dónde dejamos, entonces, el «derecho igual» de todos los miembros de la sociedad?

Sin embargo, lo de «todos los miembros de la sociedad» y «el derecho igual» no son, manifiestamente, más que frases. Lo esencial del asunto está en que, en esta sociedad comunista, todo obrero debe obtener el «fruto íntegro del trabajo» lassalleano.

Tomemos, en primer lugar, las palabras «el fruto del trabajo» en el sentido del producto del trabajo; entonces, el fruto del trabajo colectivo será *la totalidad del producto social*.

Ahora, de aquí hay que deducir:

Primero: una parte para reponer los medios de producción consumidos.

Segundo: una parte suplementaria para ampliar la producción.

Tercero: el fondo de reserva o de seguro contra accidentes, trastornos debidos a fenómenos naturales, etc.

Estas deducciones del «fruto íntegro del trabajo» constituyen una necesidad económica, y su magnitud se determinará según los medios y fuerzas existentes, y en parte, por medio del cálculo de probabilidades, pero de ningún modo puede calcularse partiendo de la equidad.

Queda la parte restante del producto total, destinada a servir de medios de consumo.

Pero, antes de que esta parte llegue al reparto individual, de ella hay que deducir todavía:

Primero: los gastos generales de administración, no concernientes directamente a la producción.

Esta parte será, desde el primer momento, considerablemente reducida en comparación con la sociedad actual, e irá disminuyendo a medida que la nueva sociedad se desarrolle.

Segundo: la parte que se destine a satisfacer necesidades colectivas, tales como

escuelas, instituciones sanitarias, etc.

Esta parte aumentará considerablemente desde el primer momento, en comparación con la sociedad actual, y seguirá aumentando en la medida en que la nueva sociedad se desarrolle.

Tercero: los fondos de sostenimiento de las personas no capacitadas para el trabajo, etc.; en una palabra, lo que hoy compete a la llamada beneficencia oficial.

Sólo después de esto podemos proceder al «reparto», es decir, a lo único que, bajo la influencia de Lassalle y con una concepción estrecha, tiene presente el programa, es decir, a la parte de los medios de consumo que se reparte entre los productores individuales de la colectividad.

El «fruto íntegro del trabajo» se ha transformado ya, imperceptiblemente, en el «fruto parcial», aunque lo que se le quite al productor en calidad de individuo vuelva a él, directa o indirectamente, en calidad de miembros de la sociedad.

Y así como se ha evaporado la expresión «el fruto íntegro del trabajo», se evapora ahora la expresión «el fruto del trabajo» en general.

En el seno de una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no cambian sus productos; el trabajo invertido en los productos no se presenta aquí, tampoco, como valor de estos productos, como una cualidad material, poseída por ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente. La expresión «el fruto del trabajo», ya hoy recusable por su ambigüedad, pierde así todo sentido.

De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que *se ha desarrollado* sobre su propia base, sino, al contrario, de una que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede. Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad —después de hechas las obligadas deducciones— exactamente lo que ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. Así, por ejemplo, la jornada social de trabajo se compone de la suma de las horas de trabajo individual; el tiempo individual de trabajo de cada productor por separado es la parte de la jornada social de trabajo que él aporta, su participación en ella. La sociedad le entrega un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que rindió. La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma la recibe de esta bajo otra distinta.

Aquí reina, evidentemente, el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto este es intercambio de equivalentes. Han variado la forma y el contenido, porque bajo las nuevas condiciones nadie puede dar sino su trabajo, y porque, por otra parte, ahora nada puede pasar a ser propiedad del individuo, fuera de

los medios individuales de consumo. Pero, en lo que se refiere a la distribución de estos entre los distintos productores, rige el mismo principio que en el intercambio de mercancías equivalentes: se cambia una cantidad de trabajo, bajo una forma, por otra cantidad igual de trabajo, bajo otra forma distinta.

Por eso, el *derecho igual* sigue siendo aquí, en principio, el *derecho burgués*, aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos; mientras que en el régimen de intercambio de mercancías el intercambio de equivalentes no se da más que como *término medio*, y no en los casos individuales.

A pesar de este progreso, este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el *mismo rasero*: por el trabajo.

Pero unos individuos son superiores, física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad; de otro modo, deja de ser una medida. Este derecho *igual* es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un trabajador como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes individuales de los trabajadores, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.* El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se los coloque bajo un mismo punto de vista y se los mire solamente en un aspecto determinado; por ejemplo, en el caso dado, *sólo en cuanto obreros*, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de lo demás. Prosigamos: un obrero está casado y otro no; uno tiene más hijos que otro, etc., etc. A igual trabajo —y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo—, uno obtiene de hecho más que otro, uno es más rico que otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.

Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal como surge de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho nunca puede ser superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado.

En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo

entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!

Me he extendido sobre el «fruto íntegro del trabajo», de una parte, y de otra, sobre «el derecho igual» y «el reparto equitativo», para demostrar en qué grave falta se incurre, de un lado, cuando se quiere volver a imponer a nuestro partido como dogmas ideas que, si en otro tiempo tuvieron un sentido, hoy ya no son más que tópicos en desuso, y, de otro, cuando se tergiversa la concepción realista —que tanto esfuerzo ha costado inculcar al partido, pero que hoy está ya enraizada— con patrañas ideológicas, jurídicas y de otro género, tan en boga entre los demócratas y los socialistas franceses.

Aun con prescindencia de lo que queda expuesto, es equivocado, en general, tomar como esencial la llamada *distribución* y poner en ella el acento principal.

La distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción. Y esta es una característica del modo mismo de producción. Por ejemplo, el modo capitalista de producción descansa en el hecho de que las condiciones materiales de producción les son adjudicadas a los que no trabajan bajo la forma de propiedad del capital y propiedad del suelo, mientras la masa sólo es propietaria de la condición personal de producción, la fuerza de trabajo. Distribuidos de este modo los elementos de producción, la actual distribución de los medios de consumo es una consecuencia natural. Si las condiciones materiales de producción fuesen propiedad colectiva de los propios obreros, esto determinaría, por sí solo, una distribución de los medios de consumo distinta de la actual. El socialismo vulgar (y por intermedio suyo, una parte de la democracia) ha aprendido de los economistas burgueses a considerar y tratar la distribución como algo independiente del modo de producción, y, por tanto, a exponer el socialismo como una doctrina que gira principalmente en torno a la distribución. Una vez que está dilucidada, desde hace ya mucho tiempo, la verdadera relación de las cosas, ¿por qué volver a marchar hacia atrás?

4. La emancipación del trabajo tiene que ser obra de la clase obrera, frente a la cual todas las demás clases no forman más que *una masa reaccionaria*.

La primera frase está tomada del preámbulo de los Estatutos de la Internacional, pero «corregida». Allí se dice: «La emancipación de la clase obrera tiene que ser obra de los obreros mismos»; aquí, por el contrario, «la clase obrera» tiene que emancipar, ¿a quien?, «al trabajo». ¡Entiéndalo quien pueda!

Para indemnizarnos, se nos da, a título de antistrofa, una cita lassalleana del más puro estilo: «frente a la cual [a la clase obrera] todas las demás clases no forman más que una masa reaccionaria».

En el *Manifiesto Comunista* se dice: «De todas las clases que en nuestros días se

enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase *verdaderamente revolucionaria*. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar».

Aquí, se considera a la burguesía como una clase revolucionaria —vehículo de la gran industria— frente a los señores feudales y a las capas medias, empeñados, aquellos y estas, en mantener posiciones sociales que fueron creadas por formas caducas de producción. No forman, por tanto, *juntamente* con la *burguesía*, una masa reaccionaria.

Por otra parte, el proletariado es revolucionario frente a la burguesía, porque habiendo surgido sobre la base de la gran industria, aspira a despojar a la producción de su carácter capitalista, que la burguesía quiere perpetuar. Pero el *Manifiesto* añade que «los estamentos medios [...] se vuelven revolucionarios únicamente cuando tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado».

Por tanto, desde este punto de vista, es también absurdo decir que frente a la clase obrera «no forman más que *una masa reaccionaria*», juntamente con la burguesía e incluso con los señores feudales.

¿Es que en las últimas elecciones^[8] se ha gritado a los artesanos, a los pequeños industriales, etc., y a los *campesinos*: frente a nosotros, no formáis, juntamente con los burgueses y los señores feudales, más que una masa reaccionaria?

Lassalle se sabía de memoria el *Manifiesto Comunista*, como sus devotos se saben los evangelios compuestos por él. Así, pues, cuando lo falsificaba tan burdamente, no podía hacerlo más que para cohonestar su alianza con los adversarios absolutistas y feudales contra la burguesía.

Por lo demás, en el párrafo que acabamos de citar, esta sentencia lassalleana está traída por los pelos y no guarda ninguna relación con la manoseada cita de los Estatutos de la Internacional. El traerla aquí es sencillamente una impertinencia, que seguramente no le desagradará, ni mucho menos, al señor Bismarck; una de esas impertinencias baratas en que es especialista el Marat de Berlín^[9].

5. La clase obrera procura su emancipación, en primer termino, *dentro del marco del Estado nacional de hoy*, consciente de que el resultado necesario de sus aspiraciones, comunes a los obreros de todos los países civilizados, será la fraternización internacional de los pueblos.

Por oposición al *Manifiesto Comunista* y a todo el socialismo anterior, Lassalle concebía el movimiento obrero desde el punto de vista nacional más estrecho. ¡Y, después de la actividad de la Internacional, aún se siguen sus huellas en este camino!

Naturalmente, la clase obrera, para poder luchar, tiene que organizarse *como clase* en su propio país, ya que este es la palestra inmediata de su lucha. En este sentido, su lucha de clases es nacional, no por su contenido, sino, como dice el *Manifiesto Comunista*, «por su forma». Pero «el marco del Estado nacional de hoy», por

ejemplo, del imperio alemán, se halla a su vez, económicamente, «dentro del marco» del mercado mundial, y políticamente, «dentro del marco» de un sistema de Estados. Cualquier comerciante sabe que el comercio alemán es, al mismo tiempo, comercio exterior, y la grandeza del señor Bismarck reside precisamente en algún tipo de política *internacional*.

¿Y a qué reduce su internacionalismo el Partido Obrero Alemán? A la conciencia de que el resultado de sus aspiraciones «será *la fraternización internacional de los pueblos*», una frase tomada de la Liga burguesa por la Paz y la Libertad^[10], que se quiere hacer pasar como equivalente de la fraternidad internacional de las clases obreras, en su lucha común contra las clases dominantes y sus gobiernos. ¡*De los deberes internacionales* de la clase obrera alemana no se dice, por tanto, ni una palabra! ¡Y esto es lo que la clase obrera alemana debe contraponer a su propia burguesía, que ya fraterniza contra ella con los burgueses de todos los demás países, y a la política internacional de conspiración^[11] del señor Bismarck!

La profesión de fe internacionalista del programa queda, en realidad, *infinitamente por debajo* de la del partido librecambista. También este afirma que el resultado de sus aspiraciones será «la fraternización internacional de los pueblos». Pero, además, *hace* algo por internacionalizar el comercio, y no se contenta, ni mucho menos, con la conciencia de que todos los pueblos comercian dentro de su propio país.

La acción internacional de las clases obreras no depende, en modo alguno, de la existencia de la *Asociación Internacional de los Trabajadores*. Esta fue solamente un primer intento de crear para aquella acción un órgano central; un intento que, por el impulso que dio, ha tenido una eficacia perdurable, pero que en su *primera forma histórica* no podía prolongarse después de la caída de la Comuna de París.

El *Norddeutsche* de Bismarck tenía sobrada razón cuando, para satisfacción de su dueño, proclamó que, en su nuevo programa, el Partido Obrero Alemán renegaba del internacionalismo^[12].

II

A partir de estos principios, el Partido Obrero Alemán aspira, por todos los medios legales, al *Estado libre* y la sociedad socialista; a la abolición del sistema del salario, con su *ley de bronce* y la explotación bajo todas sus formas; a la supresión de toda desigualdad social y política.

Sobre lo del Estado «libre», volveré más adelante.

Así, pues, de aquí en adelante, el Partido Obrero Alemán ¡tendrá que creer en la «ley de bronce del salario»^[13] lassalleana! Y para que esta «ley» no vaya a perderse, se comete el absurdo de hablar de «abolición del sistema del salario» (debería decirse: sistema del trabajo asalariado), con «su ley de bronce». Si suprimo el trabajo asalariado, suprimo también, evidentemente, sus leyes, sean de «bronce» o de corcho. Pero la lucha de Lassalle contra el trabajo asalariado gira casi exclusivamente en torno a esa llamada ley. Por tanto, para demostrar que la secta de Lassalle ha triunfado, hay que abolir «el sistema del salario, con su ley de bronce», y no sin ella.

De la «ley de bronce del salario» no pertenece a Lassalle, como es sabido, más que la expresión «de bronce», copiada de las «*ewigen, ehernen grossen Gesetzen*» [las leyes eternas, las grandes leyes de bronce],^[14] de Goethe. La expresión «de bronce» es la contraseña por la que los creyentes ortodoxos se reconocen. Y si admito la ley con el cuño de Lassalle, y por tanto en el sentido lassalleano, tengo que admitirla también con su fundamentación. ¿Y cuál es esta? Es, como ya señaló Lange poco después de la muerte de Lassalle, la teoría malthusiana de la población (predicada por el propio Lange^[15]). Pero, si esta teoría es exacta, la mentada ley *no* la podré abolir tampoco, aunque suprima yo cien veces el trabajo asalariado, porque esta ley no regirá solamente para el sistema del salario, sino para *todo* sistema social. ¡Apoyándose precisamente en esto, los economistas han venido demostrando, desde hace cincuenta años y aún más, que el socialismo no puede acabar con la miseria, *determinada por la misma naturaleza*, sino sólo *generalizarla*, repartirla por igual sobre toda la superficie de la sociedad!

Pero todo esto no es lo fundamental. *Aun prescindiendo plenamente de la falsa concepción lassalleana de esta ley*, el retroceso verdaderamente indignante consiste en lo siguiente:

Después de la muerte de Lassalle, se había abierto paso en *nuestro* partido la concepción científica de que *el salario* no es lo que *parece* ser, es decir, el *valor*, o *el precio del trabajo*, sino sólo una forma disfrazada del *valor*, o *del precio de la fuerza de trabajo*. Con esto, se había echado por la borda, de una vez para siempre, tanto la vieja concepción burguesa del salario, como toda crítica dirigida hasta hoy contra esta concepción, y se había puesto en claro que el obrero asalariado sólo está autorizado a trabajar para mantener su propia vida, es decir, a *vivir*, en la medida en que trabaja gratis durante cierto tiempo para el capitalista (y, por tanto, también para sus combeneficiarios en cuanto al plusvalor); que todo el sistema de producción capitalista gira en torno a la prolongación de este trabajo gratuito alargando la jornada de trabajo o desarrollando la productividad, o sea, acentuando la tensión de la fuerza de trabajo, etc.; que, por tanto, el sistema del trabajo asalariado es un sistema de esclavitud, una esclavitud que se hace más dura a medida que se desarrollan las fuerzas productivas sociales del trabajo, esté el obrero mejor o peor remunerado. Y cuando esta concepción viene ganando cada vez más terreno en el seno de nuestro partido, ¡se retrocede a los dogmas de Lassalle, a pesar de que hoy ya nadie puede

ignorar que Lassalle *no sabía* lo que era el salario, sino que, yendo a la zaga de los economistas burgueses, tomaba la apariencia por la esencia de la cosa!

Es como si, entre esclavos que al fin han descubierto el secreto de la esclavitud y se alzan en rebelión contra ella, viniese un esclavo fanático de las ideas anticuadas y escribiese en el programa de la rebelión: ¡la esclavitud debe ser abolida porque el sustento de los esclavos, dentro del sistema de la esclavitud, no puede pasar de un cierto límite, sumamente bajo!

El mero hecho de que los representantes de nuestro partido fuesen capaces de cometer un atentado tan monstruoso contra una concepción tan difundida entre la masa del partido, prueba por sí solo la ligereza criminal, la falta de escrúpulos con que ellos han acometido la redacción de este programa de transacción.

En vez de la vaga frase final del párrafo: «la supresión de toda desigualdad social y política», lo que debiera haberse dicho es que con la abolición de las diferencias de clase desaparecen por sí mismas las desigualdades sociales y políticas que de ellas emanan.

III

Para preparar el camino a la solución del problema social, el Partido Obrero Alemán exige que se creen cooperativas de producción, *con la ayuda del Estado bajo el control democrático del pueblo trabajador*. En la industria y en la agricultura, las cooperativas de producción deberán crearse en proporciones tales *que de ellas surja la organización socialista de todo el trabajo*.

Después de la «ley de bronce» de Lassalle, viene la panacea del profeta. Y se le «prepara el camino» de un modo digno. La lucha de clases existente es sustituida por una frase de periodista: «*el problema social*», para cuya «*solución*» se «prepara el camino». La «organización socialista de todo el trabajo» no resulta del proceso revolucionario de transformación de la sociedad, sino que «surge» de «la ayuda del Estado», ayuda que el Estado presta a las cooperativas de producción «*creadas*» por él y no por los obreros. ¡Es digno de la fantasía de Lassalle eso de que con empréstitos del Estado se puede construir una nueva sociedad como se construye un nuevo ferrocarril!

Por un resto de pudor, se coloca «la ayuda del Estado» bajo el control democrático del «pueblo trabajador».

Pero, en primer lugar, el «pueblo trabajador», en Alemania, está compuesto, en su

mayoría, por campesinos, y no por proletarios.

En segundo lugar, «democrático» quiere decir en alemán «gobernado por el pueblo» [*volksherrschaftlich*]. ¿Y qué es eso del «control gobernado por el pueblo del pueblo trabajador»? Y, además, tratándose de un pueblo trabajador que, por el mero hecho de plantear estas reivindicaciones al Estado, exterioriza su plena conciencia de que ¡ni está en el poder ni se halla maduro para gobernar!

Huelga entrar aquí en la crítica de la receta prescrita por Buchez, bajo el reinado de Luis Felipe, por oposición a los socialistas franceses, y aceptada por los obreros reaccionarios de *L'Atelier*^[16]. Lo verdaderamente escandaloso no es tampoco el que se haya llevado al programa esta cura milagrosa específica, sino el que se abandone simplemente el punto de vista del movimiento de clases, para retroceder al del movimiento de sectas.

El que los obreros quieran establecer las condiciones de producción colectiva en toda la sociedad y ante todo en su propio país, en una escala nacional, sólo quiere decir que laboran por subvertir las actuales condiciones de producción, y eso nada tiene que ver con la fundación de sociedades cooperativas con la ayuda del Estado. Y, por lo que se refiere a las sociedades cooperativas actuales, estas sólo tienen valor en cuanto son creaciones independientes de los propios obreros, no protegidas ni por los gobiernos ni por los burgueses.

IV

Y ahora voy a referirme a la parte democrática.

A. Base libre del Estado.

Ante todo, según el capítulo II, el Partido Obrero Alemán aspira «al Estado libre».

¿Qué es el Estado libre?

De ningún modo es propósito de los obreros, que se han librado de la estrecha mentalidad del humilde súbdito, hacer libre al Estado. En el Imperio Alemán, el «Estado» es casi tan «libre» como en Rusia. La libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella, y las formas de Estado siguen siendo hoy más o menos libres en la medida en que limitan la «libertad del Estado».

El Partido Obrero Alemán —al menos, si hace suyo este programa— demuestra cómo las ideas del socialismo no le calan siquiera la piel; ya que, en vez de tomar a la sociedad existente (y lo mismo podemos decir de cualquier sociedad en el futuro)

como *base del Estado* existente (o del futuro, para una sociedad futura), considera más bien al Estado como un ser independiente, con sus propios «*fundamentos espirituales, morales y liberales*».

Y además, ¡qué decir del burdo abuso que hace el programa de las palabras «*Estado actual*», «*sociedad actual*» y de la incomprensión más burda todavía que manifiesta acerca del Estado, al que dirige sus reivindicaciones!

La «*sociedad actual*» es la sociedad capitalista, que existe en todos los países civilizados, más o menos libre de aditamentos medievales, más o menos modificada por el específico desarrollo histórico de cada país, más o menos desarrollada. Por el contrario, el «*Estado actual*» varía con las fronteras nacionales. En el imperio prusiano-alemán es otro que en Suiza, en Inglaterra, otro que en los Estados Unidos. «*El Estado actual*» es, por tanto, una ficción.

Sin embargo, los distintos Estados de los distintos países civilizados, pese a la abigarrada diversidad de sus formas, tienen de común el que todos ellos se asientan sobre las bases de la moderna sociedad burguesa, aunque esta se halle en unos sitios más desarrollada que en otros, en el sentido capitalista. En este sentido puede hablarse del «*Estado actual*», por oposición al futuro, en el que su actual raíz, la sociedad burguesa, se habrá extinguido.

Cabe, entonces, preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el régimen estatal en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente, y por más que acoplemos de mil maneras la palabra pueblo y la palabra Estado, no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema.

Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*.

Pero el programa no se ocupa de esta última, ni del futuro régimen estatal de la sociedad comunista.

Sus reivindicaciones políticas no se salen de la consabida letanía democrática: sufragio universal, legislación directa, derecho popular, milicia del pueblo, etc. Son un simple eco del Partido Popular burgués, de la Liga por la Paz y la Libertad. Son, todas ellas, reivindicaciones que, cuando no están exageradas hasta verse convertidas en ideas fantásticas, están ya *realizadas*. Sólo que el Estado que las ha puesto en práctica no cae dentro de las fronteras del imperio alemán, sino en Suiza, en los Estados Unidos, etc. Esta especie de «*Estado del futuro*» es ya *Estado actual*, aunque existente fuera «del marco» del imperio alemán.

Pero, se ha olvidado una cosa. Ya que el Partido Obrero Alemán declara expresamente que actúa dentro del «*Estado nacional de hoy*», es decir, dentro de *su propio* Estado, del Imperio Prusiano-Alemán —de otro modo, sus reivindicaciones serían, en su mayor parte, absurdas, pues sólo se exige lo que no se tiene—, no debía

haber olvidado lo principal: que todas estas lindas menudencias tienen por base el reconocimiento de la llamada soberanía del pueblo, y que, por tanto, sólo caben en una *república democrática*.

Y si no se está en condiciones —lo cual es muy cuerdo, pues la situación exige prudencia— de exigir la república democrática, como lo hacían los programas obreros franceses bajo Luis Felipe y bajo Luis Napoleón, no debía haberse recurrido al ardid, que ni es «honrado^[17]» ni es digno, de exigir cosas que sólo tienen sentido en una república democrática a un Estado que no es más que un despotismo militar de armazón burocrático y blindaje policíaco, guarnecido de formas parlamentarias, revuelto con ingredientes feudales e influenciado ya por la burguesía; ¡y, encima, asegurar a este Estado que uno se imagina poder conseguir eso de él «por medios legales»!

Hasta la democracia vulgar, que ve en la república democrática el reino milenario y no tiene la menor idea de que es precisamente bajo esta última forma de Estado de la sociedad burguesa donde se va a ventilar definitivamente por la fuerza de las armas la lucha de clases; hasta ella misma está hoy a mil codos de altura sobre esta especie de democratismo que se mueve dentro de los límites de lo autorizado por la policía y vedado por la lógica.

Que por «Estado» se entiende, en realidad, la máquina de gobierno, o el Estado en cuanto, por efecto de la división del trabajo, forma un organismo propio, separado de la sociedad, lo indican ya estas palabras: «el Partido Obrero Alemán exige *como base económica del Estado*: un impuesto único y progresivo sobre la renta», etc. Los impuestos son la base económica de la máquina de gobierno, y nada más. En el Estado del futuro, existente ya en Suiza, esta reivindicación está casi realizada. El impuesto sobre la renta presupone las diferentes fuentes de ingresos de las diferentes clases sociales, es decir, la sociedad capitalista. No tiene, pues, nada de extraño que los Financial-Reformers^[18] de Liverpool —burgueses, con el hermano de Gladstone al frente— planteen la misma reivindicación que el programa.

B. El Partido Obrero Alemán exige, como base espiritual y moral del Estado:

1. *Educación popular general e igual* a cargo del Estado. Asistencia escolar obligatoria general. Instrucción gratuita.

¿*Educación popular igual*? ¿Qué se entiende por esto? ¿Se cree que en la sociedad actual (que es de la única de que puede tratarse), la educación puede ser *igual* para todas las clases? ¿O lo que se exige es que también las clases altas sean obligadas por la fuerza a conformarse con la modesta educación que da la escuela pública, la única compatible con la situación económica, no sólo del obrero asalariado, sino también del campesino?

«Asistencia escolar obligatoria para todos. Instrucción gratuita». La primera existe ya, incluso en Alemania; la segunda, en Suiza y en los Estados Unidos, en lo que a las escuelas públicas se refiere. El que en algunos estados de este último país sean «gratuitos» también centros de instrucción superior, sólo significa, en realidad, que allí a las clases altas se les pagan sus gastos de educación a costa del fondo de los impuestos generales. Y —dicho sea incidentalmente— esto puede aplicarse también a la «administración de justicia con carácter gratuito» de que se habla en el punto A. 5 del programa. La justicia en lo criminal es gratuita en todas partes; la justicia civil gira casi exclusivamente en torno a los pleitos sobre la propiedad y afecta, por tanto, casi únicamente a las clases poseedoras. ¿Se pretende que estas ventilen sus pleitos a costa del tesoro público?

El párrafo sobre las escuelas debería exigir, por lo menos, escuelas técnicas (teóricas y prácticas), combinadas con las escuelas públicas.

Eso de «*educación popular a cargo del Estado*» es absolutamente inadmisibile. ¡Una cosa es determinar, por medio de una ley general, los recursos de las escuelas públicas, las condiciones de capacidad del personal docente, las materias de enseñanza, etc., y, como se hace en los Estados Unidos, velar por el cumplimiento de estas prescripciones legales mediante inspectores del Estado, y otra cosa completamente distinta es nombrar al Estado educador del pueblo! Lo que hay que hacer es más bien sustraer la escuela a toda influencia por parte del gobierno y de la Iglesia. Sobre todo en el imperio prusiano-alemán (y no vale salirse con el torpe subterfugio de que se habla de un «Estado futuro»; ya hemos visto lo que es este), donde es, por el contrario, el Estado el que necesita recibir del pueblo una educación muy severa.

Pese a todo su cascabeleo democrático, el programa está todo él infestado hasta el tuétano de la fe servil de la secta lassalleana en el Estado; o —lo que no es nada mejor— de la superstición democrática; o es más bien un compromiso entre estas dos supersticiones igualmente lejanas del socialismo.

«*Libertad de la ciencia*»: la estatuye ya un párrafo de la Constitución prusiana. ¿Para qué, pues, traer esto aquí?

«¡*Libertad de conciencia!*» Si, en estos tiempos del *Kulturkampf*^[19], se quería recordar al liberalismo sus viejas con signas, sólo podía hacerse, naturalmente, de este modo: todo el mundo tiene derecho a satisfacer sus necesidades religiosas lo mismo que sus necesidades corporales, sin que la policía tenga que meter las narices en ello. Pero el Partido Obrero, aprovechando la ocasión, tenía que haber expresado aquí su convicción de que «la libertad de conciencia» burguesa se limita a tolerar cualquier género de *libertad de conciencia religiosa*, mientras que él aspira a liberar la conciencia de todo fantasma religioso. Pero, se ha preferido no superar el nivel «burgués».

Y con esto, llego al final, pues el apéndice que viene después del programa no constituye una de sus partes características. Por tanto, procuraré ser muy breve.

2. Jornada normal de trabajo.

En ningún otro país se limita el partido obrero a formular una reivindicación tan vaga, sino que fija siempre la duración de la jornada de trabajo que, bajo las condiciones concretas, se considera normal.

3. Restricción del trabajo de la mujer y prohibición del trabajo infantil.

La reglamentación de la jornada de trabajo debe incluir ya la restricción del trabajo de la mujer, en cuanto se refiere a la duración, descansos, etc., de la jornada; de no ser así, sólo puede significar la exclusión del trabajo de la mujer de las ramas de producción que son especialmente nocivas para el organismo femenino o inconvenientes, desde el punto de vista moral, para este sexo. Si es esto lo que se ha querido decir, debió haberse dicho.

«*Prohibición del trabajo infantil*». Aquí, era absolutamente necesario señalar el límite de la edad.

La *prohibición general* del trabajo infantil es incompatible con la existencia de la gran industria y, por tanto, un piadoso deseo, pero nada más. El poner en práctica esta prohibición —suponiendo que fuese factible— sería reaccionario, ya que, reglamentada severamente la jornada de trabajo según las edades y aplicando las demás medidas preventivas para la protección de los niños, la combinación del trabajo productivo con la enseñanza desde una edad temprana es uno de los más potentes medios de transformación de la sociedad actual.

4. Inspección por el Estado de la industria en las fábricas, en los talleres y a domicilio.

Tratándose del Estado prusiano-alemán, debió exigirse, taxativamente, que los inspectores sólo pudieran ser destituidos por sentencia judicial; que todo obrero pudiera denunciarlos a los tribunales por transgresiones en el cumplimiento de su deber; y que perteneciesen a la profesión médica.

5. Reglamentación del trabajo en las prisiones.

Mezquina reivindicación, en un programa general obrero. En todo caso, debió proclamarse claramente que no se quería, por celos de competencia, ver tratados a los delincuentes comunes como a bestias, y, sobre todo, que no se los quería privar de su único medio de corregirse: el trabajo productivo. Era lo menos que podía esperarse de socialistas.

6. Una ley eficaz de responsabilidad por las infracciones.

Había que haber dicho qué se entiende por ley «eficaz» de responsabilidad por las infracciones.

Diremos de paso que, al hablar de la jornada normal de trabajo, no se ha tenido en cuenta la parte de la legislación fabril que se refiere a las medidas sanitarias y medios de protección contra los accidentes, etc. La ley de responsabilidad por las infracciones sólo entra en acción después de infringidas estas prescripciones.

En una palabra, también el apéndice se distingue por su descuidada redacción.

Dixi et salvavi animam meam^[20].

[Escrito por Marx entre abril y mayo de 1875. Fue dado a conocer por Engels en *Die Neue Zeit*, órgano teórico del Partido Socialdemócrata Alemán (vol. I, n.º 18, 1891), de donde se tradujo al castellano.]

El porvenir de la comuna rural rusa

CARTA A LA REDACCIÓN DE OTIECHÉSTVENNIE ZAPISKI^[1]

[Fines de 1877]

El autor^[2] del artículo titulado «Karl Marx juzgado por Y. Zhukovsky» es, ostensiblemente, una persona ingeniosa, y si hubiese encontrado en mi estudio sobre la acumulación originaria un solo pasaje en apoyo de sus conclusiones, no cabe duda de que lo habría citado. Pero como no existe pasaje alguno que sirva para sus fines, se ve obligado a echar mano de una observación incidental, de una especie de observación polémica contra un «literato» ruso^[3], que figura en mis «Palabras finales» a la segunda edición alemana de *El capital*. ¿Qué es lo que yo reprocho al aludido escritor? El haber descubierto la comunidad rural rusa no en Rusia, sino en el libro escrito por Haxthausen, un consejero de gobierno prusiano, y el que en sus manos la comunidad rural rusa sirva solamente como argumento para proclamar que la vieja y podrida Europa tendrá que renovarse mediante el triunfo del paneslavismo. Mi juicio acerca de este escritor puede ser acertado o falso; lo que de ningún modo puede dar es la clave para juzgar acerca de lo que yo piense de los esfuerzos «de algunos rusos para encontrar para su patria una trayectoria distinta de la que ha seguido y sigue la Europa occidental», etc.

En el posfacio a la segunda edición alemana de *El capital* —que el autor del artículo sobre el señor Zhukovsky conoce, puesto que la cita— hablo con la alta estima que merece de «un gran erudito y crítico ruso»^[4]; este ha planteado en algunos artículos notables el problema de si Rusia, para abrazar el sistema capitalista, necesitará empezar por destruir —como lo sostienen sus economistas liberales— la comunidad rural o si, por el contrario, sin necesidad de conocer todos los tormentos de este sistema, podrá recoger todos sus frutos por el camino de desarrollar sus propias peculiaridades históricas. Y él opta por la segunda solución. Mi respetado crítico podría inferir de mi juicio tan laudatorio sobre este «gran erudito y crítico ruso» que comparto sus ideas acerca de este problema, con la misma razón con que de mi observación polémica contra el «literato» y paneslavista deduce que las rechazo.

Pero como a mí no me gusta dejar que nadie «adivine» lo que pienso, voy a expresarme sin rodeos. Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del

desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista.

El capítulo de mi libro que versa sobre la acumulación originaria se propone señalar, simplemente, el camino por el que en la Europa occidental nació el régimen capitalista, del seno del régimen económico feudal. Expone la evolución histórica a través de la cual los productores fueron separados de sus medios de producción para convertirse en obreros asalariados (en proletarios, en el sentido moderno de la palabra), mientras los poseedores de estos medios se convertían en capitalistas. En esta historia, «hacen época todas las revoluciones en que la naciente clase capitalista se apoya como palanca del progreso, especialmente aquellas que, al separar súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios tradicionales de producción y subsistencia y se las arroja al mercado del trabajo. Pero el fundamento de todo el proceso lo constituye la expropiación de los campesinos. Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra... pero los demás países de Europa occidental van por el mismo camino», etc. (*El capital*, ed. francesa, p. 315). Al final del capítulo, se resume la tendencia histórica de la producción diciendo que engendra su propia negación con la fatalidad que caracteriza a los medios naturales, que ella misma se encarga de crear los elementos para un nuevo régimen económico al imprimir simultáneamente a las fuerzas productivas del trabajo social y al desarrollo de todo productor individual en todos y cada uno de sus aspectos un impulso tan poderoso, que la propiedad capitalista, la cual descansa ya, en realidad, en una especie de producción colectiva, sólo puede transformarse en propiedad social. Y si esta afirmación no aparece apoyada aquí en ninguna prueba, es por la sencilla razón de que no es más que una breve recapitulación de largos razonamientos contenidos en los capítulos anteriores, en los que se trata de la producción capitalista.

Ahora bien, ¿cuál es la aplicación que mi crítico puede hacer a Rusia de este bosquejo histórico? Solamente esta: si Rusia aspira a convertirse en un país capitalista calcado sobre el patrón de los países de la Europa occidental —y durante los últimos años hay que se han infligido no pocos daños en este sentido— no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y una vez que entre en el seno del régimen capitalista, tendrá que someterse a las leyes inexorables, como otro pueblo cualquiera. Eso es todo. A mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría histórico-filosófica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en

todos y cada uno de sus aspectos (esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio). Pongamos un ejemplo.

En varios lugares de *El capital* aludo a la suerte que corrieron los plebeyos de la antigua Roma. Eran campesinos originariamente libres, que cultivaban, cada cual por su propia cuenta, una parcela de tierra de su propiedad. Estos hombres fueron expropiados en el transcurso de la historia de Roma de las tierras que poseían. El mismo proceso que los separaba de sus medios de producción y de sustento sentaba las bases para la creación de la gran propiedad territorial y de los grandes capitales en dinero. Hasta que un buen día la población apareció dividida en dos campos: en uno, hombres libres despojados de todo menos de su fuerza de trabajo; en el otro, dispuestos a explotar este trabajo, los poseedores de todas las riquezas adquiridas. ¿Y qué ocurrió? Los proletarios romanos no se convirtieron en obreros asalariados, sino en una *plebe* ociosa cuyo nivel de vida era más bajo aún que el de los «blancos pobres» de los Estados Unidos y al margen de los cuales se desarrolló el régimen de producción, no capitalista sino basado en el trabajo de los esclavos. He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que aun presentando palmaria analogía se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside, precisamente, en el hecho de ser una teoría suprahistórica.

[Redactado por Marx a fines de 1877. Transcrito de K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia. II: El porvenir de la comuna rural rusa*, México, Pasado y Presente, 1980, pp. 62-65. Traducción de Félix Blanco; edición, revisión y notas de José Aricó.]

CARTA A VERA SAZÚLICH

8 de marzo de 1881

41, Maitland Park Road, Londres, N. W.

Querida ciudadana: una enfermedad nerviosa que me viene aquejando

periódicamente en los diez últimos años me ha impedido responder antes a su carta del 16 de febrero. Siento no poder darle un estudio sucinto y destinado a la publicidad de la cuestión que usted me ha hecho el honor de plantearme. Hace meses que tengo prometido un trabajo sobre el mismo asunto al Comité de San Petersburgo. Espero sin embargo que unas cuantas líneas basten para no dejarle ninguna duda acerca del mal entendimiento de mi supuesta teoría.

Analizando la génesis de la producción capitalista digo:

En el fondo del sistema capitalista está, pues, la separación radical entre productor y medios de producción [...] la base de toda esta evolución es la *expropiación de los campesinos*. Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra. [...] Pero *todos los demás países de Europa occidental* van por el mismo camino (*El capital*, ed. francesa, p. 316).

La «fatalidad histórica» de este movimiento está, pues, *expresamente* restringida a los *países de Europa occidental*. El porqué de esta restricción está indicado en este pasaje del capítulo xxxii:

La *propiedad privada*, fundada en el trabajo personal... va a ser suplantada por la *propiedad capitalista* fundada en la explotación del trabajo de otros, en el sistema asalariado (ob. cit., p. 340). En este movimiento occidental se trata, pues, de la *transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada*. Entre los campesinos rusos, por el contrario, habría que *transformar su propiedad común en propiedad privada*.

El análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo.

Tengo el honor, querida ciudadana, de ser su afectísimo y ss.

Karl Marx

[Redactada por Marx en francés. Fue publicada por primera vez en los *Marx-Engels Archiv*, Frakfurt a. M., 1924, t. I. Transcrito de K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia. II: El porvenir de la comuna rural rusa*, ob. cit., pp. 29-30.]

BORRADORES DE LA CARTA A VERA SAZÚLICH^[5]

I

1] Tratando de la génesis de la producción capitalista he dicho «que su secreto es» que hay en el fondo «la separación radical entre el productor y los medios de producción» (ed. francesa de *El capital*, p. 315, columna I) y que «la base de toda evolución es la *expropiación de los cultivadores*. Todavía no se ha realizado de un modo radical sino en Inglaterra... Pero todos los demás países de Europa occidental siguen el mismo movimiento» (ibíd., col. II).

He restringido, pues, *expresamente* la «fatalidad histórica» de ese movimiento a los países de Europa occidental. ¿Y por qué? Compárese, por favor, con el capítulo 32, donde se lee:

[El] movimiento de eliminación que transforma los medios de producción individuales y dispersos en medios de producción socialmente concentrados y hace de la propiedad enana del gran número la propiedad colosal de unos cuantos, esta dolorosa, esta espantosa expropiación del pueblo trabajador, he ahí los orígenes, he ahí la génesis del capital... *La propiedad privada*, basada en el trabajo personal... será suplantada por la *propiedad privada capitalista*, basada en la explotación del trabajo ajeno, en el sistema asalariado (p. 340, col. II).

Y así, mirándolo bien, tenemos la *transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada* (el movimiento occidental). La tierra en manos de los campesinos rusos nunca fue su propiedad privada, ¿cómo entonces podría aplicársele esta explicación?

2] Desde el punto de vista histórico, el único argumento serio aducido en favor de la *fatal disolución* de la comuna de los campesinos rusos es este:

Remontándonos mucho, por todas partes hallamos en Europa occidental la propiedad común de un tipo más o menos arcaico; de todas partes ha desaparecido con el progreso social. ¿Por qué no habría de ocurrir lo mismo, exclusivamente, en Rusia?

Respondo: porque en Rusia, gracias a una excepcional combinación de circunstancias, la comuna rural, establecida todavía en escala nacional, puede irse desprendiendo de sus caracteres primitivos y desarrollando directamente como elemento de la producción colectiva en escala nacional. Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como pueden apropiarse todas sus

adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias «terribles» espantosas. Rusia no vive aislada del mundo moderno; y tampoco es presa de un conquistador extranjero como en las Indias orientales.

Si los rusos que gustan del sistema capitalista negaran la posibilidad *teórica* de semejante evolución, yo les plantearía esta cuestión: Para explotar las máquinas, los navíos de vapor, los ferrocarriles, etc., ¿se vio obligada Rusia a hacer como el Occidente, a pasar por un largo período de incubación de la industria mecánica? Que me expliquen además cómo han hecho para introducir en su país en un abrir y cerrar de ojos todo el mecanismo de los intercambios (bancos, sociedades de crédito, etc.), cuya elaboración costó siglos a Occidente.

Si en el momento de la emancipación las comunas rurales hubieran estado primeramente en condiciones de prosperidad normal, si después, la inmensa deuda pública pagada en su mayor parte a expensas de los campesinos, con las otras enormes sumas proporcionadas por mediación del Estado (y siempre a expensas de los campesinos) a los «nuevos pilares de la sociedad» transformados en capitalistas; si todos esos gastos hubieran servido para el *desarrollo ulterior* de la comuna rural, a nadie se le ocurriría hoy soñar con «la fatalidad histórica» del aniquilamiento de la comuna: todo el mundo reconocería en ella el elemento de la regeneración de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países todavía subyugados por el régimen capitalista.

«No es sólo la contemporaneidad de la producción capitalista la que podía prestar a la comuna rusa los elementos de desarrollo».

Otra circunstancia favorable a la conservación de la comuna rusa (por la vía del desarrollo) es que no sólo es contemporánea de la producción capitalista «en los países occidentales» sino que ha sobrevivido además a la época en que el sistema social se presentaba todavía intacto y que en cambio lo halla, en Europa occidental como en los Estados Unidos, en lucha tanto contra la ciencia como contra las masas populares, y con las fuerzas productivas que engendra «en una palabra, que se ha transformado en arena de antagonismos flagrantes, conflictos y desastres periódicos, que revela al más ciego que es un sistema de producción transitorio, destinado a ser eliminado por el retorno de la soc[iedad] a [...]». Lo halla, en una palabra, en una crisis que sólo terminará con su eliminación, con la vuelta de las sociedades modernas al tipo «arcaico» de la propiedad común, forma donde —como dice un autor norteamericano^[6], nada sospechoso de tendencias revolucionarias, apoyado en sus trabajos por el gobierno de Washington— «el plan superior», «el sistema nuevo» al que tiende la sociedad moderna «será un renacimiento (*a revival*) en una forma superior (*in a superior form*) de un tipo social arcaico». Luego no hay que asustarse demasiado de la palabra «arcaico».

Pero entonces sería preciso cuando menos conocer esas vicisitudes. No sabemos nada de eso^[7]. De uno u otro modo, aquella comuna pereció en medio de guerras incesantes extranjeras e intestinas. Murió probablemente de muerte violenta cuando

las tribus germánicas fueron a conquistar Italia, España, las Galias, etc. La comuna del tipo arcaico ya no existía. Pero hay dos hechos que demuestran su *vitalidad natural*. Quedan de ella ejemplares dispersos que han sobrevivido a todas las peripecias de la Edad Media hasta nuestros días, por ejemplo, en mi país natal, el distrito de Tréveris. Pero es lo más importante el haber señalado tan fuertemente sus propios caracteres en la comuna que la suplantó —comuna donde la tierra labrantía se ha vuelto propiedad privada, mientras bosques, pastizales, baldíos, etc., siguen siendo propiedad comunal— que Maurer al descifrar esa comuna «de origen más reciente» de formación secundaria pudo reconstituir el prototipo arcaico. Gracias a los rasgos característicos tomados de este, la comuna nueva, introducida por los germanos en todos los países conquistados, fue durante toda la Edad Media el único foco de libertad y de vida popular.

Si después de la época de Tácito no sabemos nada de la comuna «germánica» «rural» «arcaica» ni del modo y el tiempo de su desaparición, conocemos por lo menos su punto de partida, gracias al relato de Julio César. En su tiempo la tierra «laborable» se repartía ya anualmente, pero entre las estirpes o *gentes* «*Geschlechter*» y tribus de las «diferentes» confederaciones germánicas y no todavía entre los miembros individuales de una comunidad. La *comuna* «agrícola» *rural* nace, pues, en la Germania de un tipo más arcaico, fue allí el producto de un desarrollo espontáneo en lugar de ser importada ya hecha del Asia. Allí —en las Indias orientales— la hallamos también, y siempre como el *último término* o el último período de la formación arcaica.

Para juzgar «ahora» los destinos posibles «de la “comuna rural”» desde un punto de vista puramente «teórico», o sea suponiendo siempre condiciones de vida normales, me es preciso ahora designar ciertos rasgos característicos que distinguen la «comuna agrícola» de los tipos más arcaicos.

Primeramente, las comunidades primitivas anteriores se basan todas en el parentesco natural de sus miembros; al romper ese vínculo, fuerte pero estrecho, la comunidad agrícola es más capaz de adaptarse, de ensancharse y de entrar en contacto con los extraños.

Además, en ella, la casa y su complemento, el patio, son ya la propiedad privada del cultivador, mientras que mucho antes de la introducción misma de la agricultura, la casa común fue una de las bases materiales de las comunidades precedentes.

Finalmente, aunque la tierra laborable sigue siendo propiedad comunal, es dividida periódicamente entre los miembros de la comuna agrícola, de modo que cada cultivador explota por su cuenta las tierras que le son asignadas y se apropia individualmente sus frutos, mientras que en las comunidades más arcaicas, la producción se efectúa en común y solamente se reparte el producto. Este tipo primitivo de la producción colectiva o cooperativa fue, claro está, consecuencia de la debilidad del individuo aislado y no de la socialización de los medios de producción.

Fácil es comprender que el dualismo inherente a la «comuna agrícola» puede

dotarla de una vida vigorosa, porque por una parte la propiedad común y todas las relaciones sociales que de ella dimanar hacen firme su base, al mismo tiempo que la casa privada, el cultivo parcelario de la tierra laborable y la apropiación privada de los frutos admiten un desarrollo de la individualidad, incompatible con las condiciones de las comunidades más primitivas. Pero no es menos evidente que el mismo dualismo pueda con el tiempo convertirse en causa de descomposición. Aparte todas las influencias de los medios hostiles, la sola acumulación gradual de la riqueza mobiliaria que comienza por la riqueza en animales (y admitiendo incluso la riqueza en siervos), el papel cada vez más pronunciado que el elemento mobiliario desempeña en la agricultura misma y muchas otras circunstancias, inseparables de esta acumulación pero cuya exposición me llevaría demasiado lejos, harán de disolvente de la igualdad económica y social y suscitarán en el seno de la comuna misma un conflicto de intereses que primeramente acarrea la conversión de la tierra laborable en propiedad privada y que acaba por la apropiación privada de los bosques, los pastos, los baldíos, etc., convertidos ya en *anexos comunales* de la propiedad privada^[8]. Por eso la «comuna agrícola» se presenta en todas partes como el *tipo más reciente* de la formación arcaica de las sociedades y en el movimiento histórico de Europa occidental, antigua y moderna, el período de la comuna agrícola aparece como período de transición de la formación primaria a la secundaria. Pero ¿quiere esto decir que en todas las circunstancias «y en todos los medios históricos» el desarrollo de la «comuna agrícola» deba seguir este camino? En absoluto. Su forma constitutiva admite esta alternativa: o el elemento de propiedad privada que implica triunfará del elemento colectivo, o este triunfará de aquel, todo depende de su medio histórico, de dónde se encuentre... Estas dos soluciones son posibles *a priori*, mas para la una o para la otra es evidente que se requieren medios históricos completamente diferentes.

3] «Llegando ahora a la “comuna agrícola” en Rusia me olvido por el momento de todos los males que la aquejan y no considero más que las capacidades de desarrollo ulterior que le permiten su forma constitutiva y su medio histórico».

Es Rusia el único país europeo donde la «comuna agrícola» se ha conservado en una escala nacional hasta hoy. No es la presa de un conquistador extranjero como en las Indias orientales. Tampoco vive aislada del mundo moderno. Por un lado, la propiedad común de la tierra le permite transformar directa y gradualmente la agricultura parcelaria e individualista en agricultura colectiva, «al mismo tiempo que la contemporaneidad de la producción capitalista en Occidente, con el cual se halla en relaciones materiales e intelectuales...» y los campesinos rusos la practican ya en las praderas indivisas; la configuración física de su suelo incita a la explotación mecánica en gran escala; la familiaridad del campesino con el contrato de *artel* le facilita la transición del trabajo parcelario al trabajo cooperativo y finalmente la sociedad rusa, que tanto tiempo vivió a costa suya, le debe los anticipos necesarios para tal transición. «Verdad es que debería comenzarse por poner la comuna en

estado normal sobre su *base actual*, porque el campesino es en todas partes enemigo de todo cambio brusco». Por otra parte, la *contemporaneidad* de la producción «capitalista» occidental, que domina el mercado del mundo, permite a Rusia incorporar a la comuna todas las adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas.

Si los portavoces de las «nuevas columnas sociales» negaran la posibilidad *teórica* de la evolución indicada para la comuna rural moderna, les preguntaríamos si Rusia se vio obligada como Occidente a pasar por un largo período de incubación de la industria mecánica para llegar a las máquinas, los navíos de vapor, los ferrocarriles, etc. También les preguntaríamos cómo hicieron para introducir en su país en un abrir y cerrar de ojos todo el mecanismo cambiario (bancos, sociedades por acciones, etc.) cuya elaboración «en otra parte» costó siglos a Occidente.

Hay en la «comuna agrícola» de Rusia un carácter que la hace débil, hostil en todos los sentidos. Es su aislamiento, la ausencia de enlace entre la vía de una comuna y la de las demás, ese *microcosmos localizado*, que no en todas partes hallamos como carácter inmanente de este tipo, pero que allí donde se halla ha hecho siempre nacer por encima de las comunas un despotismo más o menos central. La federación de las repúblicas rusas del norte demuestra que este aislamiento, que parece haber sido impuesto primitivamente por la vasta extensión del territorio, fue en gran parte consolidado por los destinos políticos que Rusia habría de padecer desde la invasión mongólica. Hoy es un obstáculo de fácil eliminación. Habría que poner simplemente en lugar de la *volost*, instituto oficial, una asamblea de campesinos escogidos por las mismas comunas y que sirviera de órgano económico, y administrativo de sus intereses.

Una circunstancia muy favorable, desde el punto de vista histórico, para la conservación de la «comuna agrícola» por vía de su desarrollo ulterior, es que no sólo es contemporánea de la producción capitalista occidental «de modo que» y puede así apropiarse sus frutos sin someterse a su *modus operandi* sino que además ha sobrevivido a la época en que el sistema capitalista se presentaba todavía intacto, y por el contrario lo halla, en Europa occidental como en Estados Unidos, luchando con las masas trabajadoras, con la ciencia y con las mismas fuerzas productivas que [él] engendra —en una palabra, en plena crisis, que acabará por eliminarlo, por el retorno de las sociedades modernas a una forma superior de un tipo «arcaico» de la propiedad y la producción colectivas—.

Se entiende que la evolución de la comuna se efectuaría gradualmente y que el primer paso sería ponerla en condiciones normales sobre su *base actual*.

«Y la situación histórica de la “comuna rural” rusa no tiene par. Es la única que se ha mantenido en Europa no como restos dispersos, a semejanza de las miniaturas raras y curiosas en estado de tipo arcaico que se hallaban todavía hace poco en Occidente, sino como forma casi predominante en la vida popular y difundida por un inmenso imperio. Si tiene en la propiedad común de la tierra la base “natural” de la

apropiación colectiva, su medio histórico, la contemporaneidad de la producción capitalista, le presta todas las condiciones materiales del trabajo en común en amplísima escala. Está, pues, en condiciones de incorporarse las adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas. Puede ir suplantando gradualmente a la agricultura parcelaria por la gran agricultura con ayuda de máquinas a que incita la configuración física de la tierra rusa. Entonces puede llegar a ser el *punto de partida directo* del sistema económico a que tiende la sociedad moderna y cambiar de existencia sin empezar por suicidarse. Al contrario, habría que empezar por ponerla en estado normal». «Pero no sólo hay que apartar un dualismo dentro de la comuna rural, que ella sabría apartar por...».

Pero frente a ella se levanta la propiedad predial que tiene en sus manos casi la mitad, y la mejor parte, de la tierra, sin mencionar los dominios del Estado. Es por ahí por donde la conservación de la «comuna rural», por vía de su evolución ulterior, coincide con el movimiento general de la sociedad rusa, cuya regeneración costará ese precio.

«Incluso desde el punto». Incluso únicamente desde el punto de vista económico, Rusia puede salir de su [¿?]^[9] agrícola mediante la evolución de su comuna rural; en vano trataría de salir de ahí por «la introducción de la» el arrendamiento capitalizado a la inglesa, al que se oponen «el conjunto» todas las condiciones rurales del país.

«Por eso, sólo en medio de un levantamiento general puede ponerse fin al aislamiento de la “comuna rural”, a la falta de enlace de la vida de una comuna con la de las demás, en una palabra, su *microcosmos localizado*, que le impide “toda” la iniciativa histórica».

«Hablando en teoría, la “comuna rural” rusa puede, pues, conservar su tierra, desarrollando su base, la propiedad común de la tierra, y eliminando de ella el principio de propiedad privada, que también implica; puede convertirse en *punto de partida directo* del sistema económico al que tiende la sociedad moderna; puede cambiar de existencia sin empezar por suicidarse; puede apoderarse de los frutos con que la producción capitalista ha enriquecido a la humanidad sin pasar por el régimen capitalista, régimen que, considerado exclusivamente desde el punto de vista de su posible duración, apenas tiene importancia en la vida de la sociedad. Mas es preciso descender de la teoría pura a la realidad rusa».

Prescindiendo de todos los males que agobian en la actualidad a la «comuna rural» rusa y no considerando sino su forma constitutiva y su medio histórico, es primeramente evidente que uno de sus caracteres fundamentales, la propiedad común de la tierra, forma la base natural de la producción y la apropiación colectivas. Además, la familiaridad del campesino ruso con el contrato de *artel* le facilitaría la transición del trabajo parcelario al colectivo, que practica ya en cierto grado en los prados indivisos, en las desecaciones y otras empresas de un interés general. Pero a fin de que el trabajo colectivo pueda suplantarse en la agricultura propiamente dicha al trabajo parcelario —forma de apropiación privada— se requieren dos cosas: la

necesidad económica de tal transformación y las condiciones materiales para realizarla.

En cuanto a la necesidad económica, se hará sentir en la «comuna rural» incluso en el momento en que sería colocada en las condiciones normales, o sea en cuanto las cargas que pesan sobre ella hubieran sido suprimidas y su terreno para cultivar hubiera recibido una extensión normal. Pasó el tiempo en que la agricultura rusa sólo pedía tierra y su cultivador parcelario, provisto de instrumentos más o menos primitivos «y la fertilidad de la tierra»... Ese tiempo pasó tanto más rápidamente por cuanto la opresión que padece el cultivador infecta y esteriliza su campo. Necesita ahora trabajo cooperativo, organizado en gran escala. Además, el campesino desprovisto de las cosas necesarias para el cultivo de sus 3 desiatinas, ¿estaría más adelantado teniendo diez veces más desiatinas?

Pero los aperos, los abonos, los métodos agronómicos, etc., todos los medios indispensables para el trabajo colectivo, ¿dónde hallarlos? Ahí está precisamente la gran superioridad de la «comuna rural» rusa sobre las comunas arcaicas del mismo tipo. Porque sólo ella se ha mantenido en Europa en una escala vasta, nacional. Se halla así ubicada en un medio histórico donde la contemporaneidad de la producción capitalista le presta todas las condiciones del trabajo colectivo. Está incluso en condiciones de incorporarse las adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas. La configuración física de la tierra rusa incita a la explotación agrícola con ayuda de máquinas, organizada en gran escala, «en las manos» manejada por el trabajo cooperativo. En cuanto a los primeros gastos de establecimiento —gastos intelectuales y materiales— la sociedad rusa se los debe a la «comuna rural», a costa de la cual vivió tanto tiempo y en la que debe buscar su «elemento regenerador».

La mejor prueba de que este desarrollo de la «comuna rural» responde a la corriente histórica de nuestra época es la fatal crisis padecida por la producción capitalista en los países europeos y americanos, donde mayor vuelo tomó, crisis que acabará por acarrear su eliminación y propiciará el retorno de la sociedad moderna a una forma superior del tipo más arcaico: la producción y la apropiación colectivas.

4] «Descendiendo de la teoría a la realidad, nadie podrá disimular que la comuna rusa se encuentra hoy frente a una conspiración de fuerzas e intereses poderosos. Aparte de su incesante explotación por el Estado, este ha facilitado, a costa de los campesinos, la instalación de cierta parte del sistema capitalista: Bolsa, banca, ferrocarriles, comercio...».

Para poder desarrollarse, es preciso ante todo vivir, y nadie podría negar que en este momento la vida de la «comuna rural» esté en peligro.

«Sabe usted perfectamente que hoy la existencia misma de la comuna rusa es puesta en peligro por una colusión de poderosos intereses. Aplastada por las exacciones directas del Estado, explotada fraudulentamente por los intrusos capitalistas, comerciantes, etc., y los terratenientes, y encima minada por los usureros

aldeanos, por los conflictos de intereses provocados en su propio seno por la situación en que la han puesto».

Para expropiar a los cultivadores no es necesario echarlos de su tierra como se hizo en Inglaterra y otros lugares; tampoco es necesario abolir la propiedad común por un úkase. Trátese de arrebatarse a los campesinos el producto de su labor agrícola más allá de cierta ponderación, y a pesar de toda la policía y todo el ejército no se logrará amarrarlos a sus tierras. En los últimos tiempos del Imperio romano los decuriones provinciales, no campesinos sino terratenientes, huyeron de sus casas, abandonaron sus tierras, se vendieron incluso como esclavos, y todo para deshacerse de una propiedad que no era ya sino un pretexto oficial para exprimirlos despiadada e inmisericordemente.

Desde la pseudoemancipación de los campesinos, el Estado puso la comuna rusa en condiciones económicas anormales y después no ha dejado de abrumarla con las fuerzas sociales concentradas en sus manos. Extenuada por las exacciones fiscales, se convirtió en materia inerte de fácil explotación por los trapicheos, la propiedad predial y la usura. Esta opresión procedente de fuera desencadenó en el seno de la comuna misma el conflicto de intereses ya presente y rápidamente hizo desarrollarse los gérmenes de su descomposición. Pero no es eso todo. «A costa de los campesinos nacieron como en un invernadero las excrecencias más fáciles de aclimatar del sistema capitalista, la Bolsa, la especulación, los bancos, las sociedades por acciones, los ferrocarriles cuyo déficit paga y cuyas ganancias anticipa a los empresarios, etc.». A costa de los campesinos, el Estado «prestó su ayuda para hacer» hizo nacer «como» en invernadero ramas del sistema capitalista occidental que, sin desarrollar de ninguna manera las premisas productivas de la agricultura, son las más apropiadas para facilitar y apresurar el robo de sus frutos por intermediarios improductivos. Cooperó así al enriquecimiento de nuevos parásitos capitalistas que chupan la sangre, ya tan empobrecida, de la «comuna rural».

[...] en una palabra, el Estado «se prestó en calidad de intermediario» prestó su ayuda al desarrollo precoz de los medios técnicos y económicos más propios para facilitar y apresurar la explotación del cultivador, es decir de la mayor fuerza productiva de Rusia, y para enriquecer a los «nuevos pilares de la sociedad».

5] «A primera vista se distingue la concurrencia de esas influencias hostiles que favorecen y apresuran la explotación de los cultivadores, la mayor fuerza productora de Rusia».

«Se comprende a primera vista que ese concurso de influencias hostiles, a menos de una reacción potente, conduciría fatalmente por la mera fuerza de las cosas a la ruina de la comuna».

Este concurso de influencias destructoras, a menos que sea quebrantado por una potente reacción, acabará de suyo con la comuna rural.

Pero uno se pregunta por qué todos esos intereses (incluyo las grandes industrias puestas bajo la tutela gubernamental), que sacan tanto provecho del estado actual de

la comuna rural, se conjuran para matar a sabiendas la gallina de los huevos de oro. Y es precisamente porque barruntan que «este estado actual» ya es insostenible y que por consiguiente el modo actual de explotarla «tampoco lo es» ha caducado. La miseria del cultivador ha infectado la tierra, que se esteriliza. Las buenas cosechas «que los años favorables le arrancan a veces» se neutralizan con las hambrunas. En lugar de exportar, Rusia debe importar cereales. El promedio de los diez últimos años reveló una producción agrícola no sólo estancada sino regresiva. Finalmente, por primera vez, Rusia tiene que importar cereales en lugar de exportarlos. Luego no queda tiempo que perder. Por lo tanto, hay que acabar de una vez. Hay que constituir como clase media rural a la minoría más o menos acomodada de los campesinos y convertir a la mayoría, lisa y llanamente en proletarios «en asalariados». Para ello, los portavoces de los «nuevos pilares de la sociedad» denuncian las llagas mismas que ellos causaron a la comuna, otros tantos síntomas naturales de su decrepitud.

Habiendo tantos intereses diversos, y sobre todo los de los «nuevos pilares de la sociedad», erigidos bajo el benigno imperio de Alejandro I, sacado su provecho del *estado actual* de la «comuna rural», ¿por qué habrían de tramar conscientemente su muerte? ¿Por qué denuncian sus portavoces las llagas que le fueron infligidas como otras tantas pruebas irrefutables de su caducidad natural? ¿Por qué quieren matar la gallina de los huevos de oro? Sencillamente porque los hechos económicos, cuyo análisis me llevaría demasiado lejos, han revelado el misterio de que *el estado actual de la comuna ya es insostenible*, y que por la mera necesidad de los hechos, el modo actual de explotar a las masas populares tendrá que caducar. Entonces es preciso algo nuevo, y lo nuevo, insinuado en las formas más diversas, siempre viene siendo esto: abolir la propiedad común, dejar que se constituya como clase media rural la minoría más o menos acomodada de los campesinos, y convertir lisa y llanamente a la gran mayoría en proletarios.

«No se puede ocultar que». Por una parte, la «comuna rural» está casi reducida a la última extremidad, y por la otra, una poderosa conjura acecha para darle el golpe de gracia. Para salvar a la comuna rusa hace falta una revolución rusa. Por lo demás, los detentadores de las fuerzas políticas y sociales hacen cuanto pueden para preparar a las masas a semejante catástrofe. Al mismo tiempo que sangran y torturan a la comuna, que esterilizan y depauperan su tierra, los lacayos literarios de los «nuevos pilares de la sociedad» designan irónicamente las llagas que estos le infligieron como otros tantos síntomas de su decrepitud espontánea e incontestable, declaran que muere de muerte natural y que sería una buena cosa abreviar su agonía. No se trata ya de un problema a resolver sino simplemente de un enemigo a vencer. No es entonces un problema teórico; «es una cuestión a resolver, sencillamente un enemigo a vencer». Para salvar a la comuna rusa se requiere una revolución rusa. Por lo demás, el gobierno ruso y los «nuevos pilares de la sociedad» hacen cuanto pueden para preparar a las masas a semejante catástrofe. Si la revolución se efectúa en el momento oportuno, si concentra todas sus fuerzas «si la parte inteligente de la sociedad rusa»

«si la inteligencia rusa concentra todas las fuerzas vivas del país», en asegurar el libre desenvolvimiento de la comuna rural, esta se revelará pronto un elemento regenerador de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países subyugados por el régimen capitalista.

II

I. He señalado en *El capital* que la «transformación» metamorfosis de la *producción feudal* en *producción capitalista* tenía por punto de partida la *expropiación del productor* y en particular que «la *base de toda esta evolución* es la *expropiación de los cultivadores*» (p. 315 de la ed. francesa). Continúo: «Ella (la expropiación de los cultivadores) no se ha realizado todavía de una manera radical sino en Inglaterra... *Todos los demás países de Europa occidental* siguen el mismo movimiento» (ob. cit.).

Por eso «al escribir estas líneas» he restringido expresamente «el desarrollo dado» esta «fatalidad histórica» a los «*países de Europa occidental*». Para no dejar la menor duda acerca de mi pensamiento digo en la p. 341:

La *propiedad privada*, como antítesis de la propiedad colectiva, sólo existe allí donde las... *condiciones exteriores del trabajo* pertenecen a *particulares*. Pero según sean estos los trabajadores o los no trabajadores, la propiedad privada cambia de forma.

Así el proceso que he «descrito» analizado puso en lugar de una forma de la propiedad privada y fragmentada de los trabajadores = la propiedad capitalista^[10] de una minoría ínfima (ob. cit., p. 342), *hizo poner una especie de propiedad en lugar de la otra*. ¿Cómo «se aplicaría» podría aplicarse a Rusia, donde la tierra no es ni fue nunca la «propiedad privada» del cultivador? «En todo caso, los que creen en la necesidad histórica de la disolución de la propiedad comunal en Rusia de todos modos no pueden probar esta necesidad por mi exposición de la marcha fatal de las cosas en Europa occidental. Por el contrario, tendrían que presentar argumentos nuevos y completamente independientes de la exposición hecha por mí. Lo único que no pueden aprender en mi obra es esto:» Luego la única conclusión que podrían sacar justificadamente de la marcha de los asuntos en Occidente, es esta: para establecer la producción capitalista en Rusia, debe comenzar por abolir la propiedad comunal y expropiar a los campesinos, o sea la inmensa mayoría del pueblo. Tal es por lo demás el deseo de los liberales rusos, «que quieren naturalizar la producción capitalista en su país y, consiguientemente consigo mismos, transformar en simples asalariados a la inmensa mayoría de los campesinos», pero su deseo ¿prueba algo más que el deseo

de Catalina II «que quería injertar» implantar en el suelo ruso el régimen occidental de los oficios de la Edad Media?

«Como la tierra en manos de los cultivadores rusos es su propiedad común y nunca fue su propiedad privada [...]».

«En Rusia, donde la tierra no fue jamás la “propiedad privada” del cultivador, la “transformación” metamorfosis “de esta” de tal propiedad privada en propiedad capitalista “no tiene sentido” “es imposible” no tiene caso. “La única conclusión que se podría sacar sería esta[...]”. “De los datos occidentales sólo se podría deducir [...]”. Si se quiere sacar una “enseñanza” lección de los da[tos occidentales...]».

«Ni los demás ingenuos podrían negar que son dos casos completamente disímiles. En todo caso, el proceso occidental».

Y así «el proceso que he analizado» la expropiación de los cultivadores en el Occidente sirvió para «transformar la propiedad privada y fragmentada de los trabajadores» en propiedad privada y concentrada de los capitalistas. Pero no deja de ser sustitución de una forma de propiedad privada por otra forma de propiedad privada. «¿Cómo podría entonces aplicarse ese mismo proceso “a la tierra rusa” a los cultivadores rusos “cuya tierra no es y nunca fue...” cuya propiedad territorial siempre fue “comunal” y nunca “privada”? “El mismo proceso histórico que ‘he analizado’ tal y como se realizó en Occidente...». En Rusia se trataría por el contrario de reemplazar la propiedad comunista por la propiedad capitalista «de los cultivadores de la tierra, lo que sería sin duda un proceso decididamente [...]».

¡Cierto! Si la producción capitalista debe asentar su reinado en Rusia, la inmensa mayoría de los campesinos, o sea del pueblo ruso, tendrá que ser convertida en asalariados, y por consiguiente expropiada por la abolición previa de su propiedad comunista. Pero en todos los casos, el precedente occidental no probaría absolutamente nada «en cuanto a la “fatalidad histórica de este proceso».

II. Los «marxistas» rusos de quienes me habla me son totalmente desconocidos. Los rusos con los que mantengo relaciones personales tienen, que yo sepa, opiniones completamente opuestas.

III. Desde el punto de vista histórico, el único argumento serio «que se podría aducir» en favor de la *disolución fatal* de la propiedad comunal en Rusia es este: La propiedad comunal ha existido en todas partes de Europa occidental, y de todas ha desaparecido con el progreso social; «¿por qué habría de ser su destino diferente en Rusia?». ¿Cómo podría no ocurrir lo mismo en Rusia^[11]?

En primer lugar, en Europa occidental la muerte de la propiedad comunal «y la aparición» y el nacimiento de la producción capitalista están separados por un intervalo inmenso «de siglos», que abarca toda una serie de revoluciones y de evoluciones económicas sucesivas. «La muerte de la propiedad comunal no daba allí origen a la producción capitalista», de las que la producción capitalista es sólo «la última» la más reciente. Por una parte ha desarrollado maravillosamente las fuerzas productivas sociales, pero por la otra ha traicionado «su carácter transitorio» su

propia incompatibilidad con las fuerzas mismas que engendra. Su historia no es ya más que una historia de antagonismos, de crisis, de conflictos, de desastres. En último lugar ha revelado a todo el mundo, salvo a los ciegos por interés, su carácter puramente transitorio. Los pueblos donde mayor vuelo alcanzó en Europa y en «los Estados Unidos de» América no aspiran más que a romper sus cadenas reemplazando la producción capitalista por la producción cooperativa y la propiedad capitalista por una forma *superior* del tipo arcaico de la propiedad, o sea la propiedad «colectiva» comunista.

Si Rusia estuviera aislada en el mundo, debería pues elaborar por su cuenta las conquistas económicas que Europa occidental sólo adquirió recorriendo una larga serie de evoluciones desde la existencia de sus comunidades primitivas hasta su estado presente. De todos modos, a mis ojos no cabría ninguna duda de que sus comunidades estarían fatalmente condenadas a perecer por el desarrollo de la sociedad rusa. Pero la situación de la comuna rusa es absolutamente diferente de la de las comunidades primitivas de Occidente «de Europa occidental». Rusia es el único país de Europa donde la propiedad comunal se ha conservado en una escala grande, nacional, pero simultáneamente, Rusia existe en un medio histórico moderno, es contemporánea de una cultura superior, está ligada a un mercado del mundo donde predomina la producción capitalista.

«Es, pues, la producción capitalista la que le presta sus resultados, sin que tenga necesidad de pasar por sus [...]».

Al apropiarse los resultados positivos de ese modo de producción está entonces en condiciones de desarrollar y transformar la forma todavía arcaica de su comuna rural en lugar de destruirla. (De paso señalo que la forma de la propiedad comunista en Rusia es la forma más moderna del tipo arcaico, que también siguió toda una serie de evoluciones).

Si los partidarios del sistema capitalista en Rusia niegan la posibilidad de semejante combinación, ¡que prueben que para explotar las máquinas tuvo que pasar por el período de incubación de la producción mecánica! Que me expliquen cómo lograron introducir en su país en cosa de días, por decirlo así, el mecanismo de los intercambios (bancos, sociedades de crédito, etc.) cuya elaboración costó siglos a Occidente.

«Aunque el sistema capitalista está en Occidente empezando a envejecer y se está acercando el tiempo en que ya no será otra cosa que una “régimen social” “forma regresiva” formación “arcaica”, sus partidarios rusos son...».

IV. La formación arcaica o primaria de nuestro globo contiene una serie de capas de las diversas épocas, superpuestas una a otra; de igual manera, la formación arcaica de la sociedad nos revela una serie de puntos diferentes «que forman entre ellos una serie ascendente» que marcan épocas progresivas. La comuna rural rusa pertenece al tipo más reciente de esta cadena. El cultivador posee ya en ella la propiedad privada de la casa donde vive y del huerto que forma su complemento. Ahí está el primer

elemento disolvente de la forma arcaica desconocida de los tipos más antiguos «y que puede servir de transición de la formación arcaica a...». Por otra parte, todos estos (tipos) se basan en las relaciones de parentesco natural entre los miembros de la comuna, mientras que el tipo a que pertenece la comuna rusa está emancipado de este lazo estrecho. Por eso mismo es capaz de un desarrollo más amplio. El aislamiento de las comunas rurales, la falta de enlace entre la vida de cada una y la de las otras, este microcosmos localizado «que hubiera sido la base natural de un despotismo centralizado» no se halla en todas partes como carácter inmanente del tipo primitivo, pero en todas aquellas partes donde se le halla, hace surgir por encima de las comunas un despotismo central. Me parece que en Rusia «desaparecerá la vida aislada de las comunas rurales» este aislamiento primitivo impuesto por la enorme extensión del territorio es un hecho de eliminación fácil en cuanto se hagan a un lado las trabas oficiales.

Llego ahora al fondo de la cuestión. No podría disimularse el hecho de que el tipo arcaico a que pertenece la comuna «rural» rusa oculta un dualismo íntimo que, dadas ciertas condiciones históricas, podría acarrear su ruina «su disolución». La propiedad de la tierra es común, pero «por otra parte, en la práctica, el cultivo, la producción es del campesino parcelario» cada campesino cultiva y explota «su parcela, se apropia los frutos de su campo» su campo por su cuenta, igual que el pequeño campesino occidental. Propiedad común y explotación parcelaria de la tierra, esta combinación «que era un elemento “fertilizador” de progreso, desarrollo del cultivo», útil en las épocas más remotas, se vuelve peligrosa en nuestra época. Por un lado el haber inmobiliario, elemento que desempeña un papel cada vez más importante en la misma agricultura, va diferenciando progresivamente la fortuna de los miembros de la comuna y provocando un conflicto de intereses, sobre todo la presión fiscal del Estado; por otro lado, la superioridad económica de la propiedad común —base del trabajo cooperativo y combinado— se pierde. Pero no hay que olvidar que en la explotación de los prados indivisos los campesinos rusos practican ya el modo colectivo, que su familiaridad con el contrato de *artel* les facilitaría mucho la transición del cultivo parcelario al colectivo, que la configuración física de la tierra rusa invita al cultivo mecánico combinado en gran escala «con ayuda de máquinas», y que finalmente la sociedad rusa, que tanto tiempo vivió a expensas de la comuna rural, le debe los primeros anticipos necesarios para ese cambio. Claro está que no se trata sino de un cambio rural, que comenzaría por poner a la comuna en estado normal sobre su base *actual*.

V. Haciendo a un lado toda cuestión más o menos teórica, no necesito decirle que hoy la existencia misma de la comuna rusa está puesta en peligro por una conjura de intereses poderosos. Cierta género de capitalismo, alimentado a expensas de los campesinos por mediación del Estado, se enfrenta a la comuna; su interés es aplastarla. También es interés de los terratenientes hacer de los campesinos más o menos acomodados una clase media agrícola y transformar a los cultivadores pobres

—o sea la masa— en simples asalariados, lo que significa trabajo barato. Y ¿cómo podría resistir una comuna, quebrantada por las exacciones del Estado, saqueada por el comercio, explotada por los terratenientes, minada en el interior por la usura?

Lo que pone en peligro la vida de la comuna rusa no es ni una fatalidad histórica, ni una teoría: es la opresión por el Estado y la explotación por intrusos capitalistas, hechos poderosos por el mismo Estado a costa de los campesinos.

III

Querida ciudadana: para tratar a fondo las cuestiones planteadas en su carta del 16 de febrero tendría que entrar en el detalle de las cosas e interrumpir trabajos urgentes, pero la exposición sucinta que tengo el honor de enviarle bastará, espero, para disipar todo mal entendimiento respecto de mi supuesta teoría.

I] Analizando la génesis de la producción capitalista, digo:

En el fondo del sistema capitalista hay, pues, separación radical entre el productor y los medios de producción... la base de toda esta evolución es la *expropiación de los cultivadores*. Todavía no se ha realizado de un modo radical sino en Inglaterra... *Pero todos los demás países de Europa occidental van por el mismo camino (Le Capital, ed. francesa, p. 315).*

La «fatalidad histórica» de ese movimiento está, pues, expresamente restringida a los *países de Europa occidental*.

«A continuación la causa». El porqué de esta restricción se indica en este pasaje del capítulo XXXII: «La *propiedad privada, basada en el trabajo personal*... va a ser suplantada por la *propiedad privada capitalista*, basada en la explotación del trabajo de otros, en el sistema asalariado» (ob. cit., p. 340).

En este movimiento occidental se trata, pues, de la *transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada*. Entre los campesinos rusos, por el contrario, habría que *transformar su propiedad común en propiedad privada*. Afírmese o niéguese la fatalidad de esta transformación, las razones en favor y las razones en contra no tienen nada que ver con mi análisis de la génesis del régimen capitalista. A lo sumo podría inferirse que, visto el estado actual de la inmensa mayoría de los campesinos rusos, el acto de su conversión en pequeños propietarios no sería más que el prólogo de su rápida expropiación.

II] El argumento más serio que se ha presentado contra la comuna rusa viene siendo lo siguiente:

Remóntese a los orígenes de las sociedades occidentales y se hallará siempre la propiedad común de la tierra; con el progreso social, ha desaparecido ante la

propiedad privada; luego no tiene más remedio que ocurrirle otro tanto en Rusia.

No tomaré en cuenta este razonamiento sino en tanto «atañe a Europa» se apoya en las experiencias europeas. En cuanto a las Indias orientales, por ejemplo, todo el mundo, salvo *sir* H. Maine y otros del mismo jaez, sabe que allí la supresión de la propiedad común de la tierra no era más que un acto de vandalismo inglés, que empuja al pueblo indígena no hacia adelante sino hacia atrás.

Las comunidades primitivas no están cortadas todas por el mismo patrón. Su conjunto forma, al contrario, una serie de agrupamientos sociales que difieren en tipo y edad y señalan fases de evolución sucesivas. Uno de los tipos que se ha convenido en llamar la *comuna agrícola* es también el de la *comuna rusa*. Su equivalente en Occidente es la *comuna germana*, de fecha muy reciente. Todavía no existía en tiempos de Julio César, y ya había desaparecido cuando las tribus germanas fueron a conquistar Italia, las Galias, España, etc. En la época de Julio César había ya una distribución anual de las tierras de labor entre grupos, las *gentes* y las tribus, pero todavía no entre las distintas familias de una comuna; es probable que el cultivo se hiciera también por grupos, en común. En la misma tierra germánica, esta comunidad del tipo más arcaico se transformó por evolución natural en *comuna agrícola*, tal y como la describe Tácito. Después de su tiempo la perdemos de vista. Parece oscuramente en medio de guerras y migraciones incesantes; acaso muriera de muerte violenta. Pero prueban su vitalidad natural dos hechos incontestables. Algunos ejemplares dispersos de este modelo sobrevivieron a todas las peripecias de la Edad Media y se conservaron hasta nuestros días, por ejemplo en mi país, en el distrito de Tréveris. Pero lo más importante es que hallamos la huella de esta «comuna agrícola» tan bien marcada sobre la comuna nueva que salió de ella que Maurer descifrando esta pudo reconstituir aquella. La nueva comuna, donde la tierra laborable pertenece en *propiedad privada* a los cultivadores, al mismo tiempo que bosques, pastizales, baldíos, etc., siguen siendo todavía *propiedad común*, fue introducida por los germanos en todos los países conquistados. Gracias a los caracteres tomados de su prototipo, durante toda la Edad Media fue el único foco de libertad y vida populares.

Hallamos también la «comuna rural» en Asia, entre los afganos, etc., pero en todas partes se presenta como el *tipo más reciente* y por decirlo así, como la última palabra de la *formación arcaica* de las sociedades. Para subrayar este hecho he entrado en algunos detalles acerca de la comuna germánica.

Tenemos que considerar ahora los rasgos más característicos que distinguen la «comuna agrícola» de las comunidades más arcaicas.

1] Todas las demás comunidades se basan en relaciones de consanguineidad entre sus miembros. No se puede entrar en ellas sino siendo pariente natural o adoptado. Su estructura es la de un árbol genealógico. La «comuna agrícola» fue^[12] la primera agrupación social de hombres libres no afianzada por los vínculos de la sangre.

2] En la comuna agrícola, la casa y su complemento, el corral, pertenecen en particular al cultivador. La *casa común* y la *vivienda colectiva* eran por el contrario

una base económica de las comunidades más primitivas, y eso ya mucho antes de la introducción de la vida pastoral o agrícola. Verdad es que se hallan comunas agrícolas donde las casas, aunque hayan dejado de ser lugares de vivienda colectiva, cambian periódicamente de poseedor. El usufructo individual se combina así con la propiedad común. Pero estas comunas llevan todavía la marca de su nacimiento: se encuentran en estado de transición de una comunidad más arcaica a la comuna agrícola propiamente dicha.

3] La tierra laborable, propiedad inalienable y común, se reparte periódicamente entre los miembros de la comuna agrícola, de suerte que cada quien explota por su propia cuenta los campos que le son asignados, y él se apropia sus frutos en particular. En las comunidades más primitivas, el trabajo se hace en común, y el producto común, salvo la parte alícuota reservada para la reproducción, se distribuye según las necesidades del consumo.

Se comprende que el *dualismo* inherente a la constitución de la comuna agrícola pueda darle una vida vigorosa. Emancipada de los vínculos fuertes, pero estrechos, del parentesco natural, la propiedad común de la tierra y las relaciones sociales que de ella dimanar le garantizan una base firme, al mismo tiempo que la casa y el corral, dominio exclusivo de la familia individual, el cultivo parcelario y la apropiación privada de sus frutos dan a la individualidad una expansión incompatible con «la estructura» el organismo de las comunidades más primitivas.

Pero no es menos evidente que con el tiempo ese mismo dualismo puede volverse germen de descomposición. Aparte de todas las influencias malignas procedentes del exterior, la comuna lleva en sí misma sus elementos deletéreos. La propiedad territorial privada ya se ha deslizado en ella en forma de casa con corral, que puede transformarse en plaza fuerte, donde se prepara el ataque contra la tierra común. Casos así se han visto. Pero lo esencial es el trabajo parcelario como fuente de apropiación privada, que da lugar a la acumulación de bienes muebles, por ejemplo los animales, la plata y a veces incluso esclavos y siervos. Esta propiedad móvil, que la comuna no puede controlar, sujeto de intercambios individuales donde se dan vuelo la astucia o el accidente, irá pesando cada vez más sobre toda la economía rural. He aquí el disolvente de la igualdad económica y social primitiva. Introduce elementos heterogéneos y provoca en el seno de la comuna conflictos de intereses y pasiones propios para atacar primero la propiedad común de las tierras labrantías, a continuación la de los bosques, los pastizales, los baldíos, etc., que una vez convertidos en *anexos comunales* de la propiedad privada, a la larga pasarán a ella.

Siendo «la más reciente y» la última fase de la formación «arcaica» primitiva de la sociedad, la comuna agrícola «facilita naturalmente la transición» es al mismo tiempo fase de transición a la formación secundaria, o sea transición de la sociedad basada en la propiedad común a la sociedad basada en la propiedad privada. La formación secundaria, claro está, comprende toda la serie de sociedades que se sustentan en la esclavitud y la servidumbre.

¿Quiere esto decir que la carrera histórica de la comuna agrícola deba fatalmente concluir así? De ninguna manera. Su dualismo innato admite una alternativa: su elemento de propiedad triunfará del elemento colectivo, o bien este triunfará de aquel. Todo depende del medio histórico donde se encuentre colocada.

Hagamos por el momento abstracción de los males que aquejan a la comuna rusa para no ver más que sus posibilidades de evolución. Ocupa una situación única, sin precedentes en la historia. Es la única en Europa que todavía constituye la forma orgánica, predominante, de la vida rural de un imperio inmenso. La propiedad común de la tierra le ofrece la base natural de la apropiación colectiva, y su medio histórico, la contemporaneidad de la producción capitalista, le presta ya listas las condiciones materiales del trabajo cooperativo, organizado en amplia escala. Entonces pueden incorporarse las adquisiciones positivas elaboradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas. Puede ir suplantando a la agricultura parcelaria mediante la agricultura combinada, con ayuda de las máquinas que parece solicitar la configuración física de la tierra rusa. Después de haber sido previamente puesta en estado normal en su forma presente, puede llegar a ser el *panto de partida directo* del sistema económico al que propende la sociedad moderna, y remozarse sin empezar por suicidarse.

«Pero frente a ella se yergue la propiedad predial, que tiene entre sus garras casi la mitad del territorio “su mejor parte, sin mencionar las tierras del Estado” y su mejor parte. Es por ahí por donde la conservación de la comuna rural mediante su evolución ulterior se confunde con el movimiento general de la sociedad rusa, cuya regeneración sólo se obtendrá a ese precio. “Aun desde el punto de vista económico nada más...”. Rusia trataría en vano de salir de su atolladero por el arrendamiento capitalista a la inglesa, que rechazan todas las condiciones sociales del país. Los mismos ingleses hicieron esfuerzos semejantes en las Indias orientales; y sólo lograron estropear la agricultura indígena y redoblar el número y la intensidad de las hambrunas».

Los mismos ingleses hicieron tales tentativas en las Indias orientales; y sólo consiguieron estropear la agricultura indígena y redoblar el número y la intensidad de las hambrunas.

Pero ¿y el anatema que sufre la comuna, su aislamiento, la falta de enlace entre la vida de una comuna y la de las demás, este *microcosmos localizado* que hasta ahora le ha impedido toda iniciativa histórica? Desaparecería en medio de una conmoción general de la sociedad rusa^[13].

La familiaridad del campesino ruso con el *artel* le facilitaría especialmente la transición del trabajo parcelario al trabajo cooperativo que aplica ya en cierto grado «en los prados indivisos y algunas empresas de interés general» por lo demás a la henificación de los prados y a empresas comunales como las desecaciones, etc. Una peculiaridad muy arcaica, que da dolores de cabeza a los agrónomos modernos, conspira todavía en este sentido. Si llega uno a cualquier país donde la tierra

laborable tiene las huellas de una fragmentación extraña que le imprime la forma de un tablero de ajedrez compuesto de lotecitos, no cabe duda, tiene ante sí las tierras de una comuna agrícola difunta. Los miembros, sin haber pasado por el estudio de la teoría de la renta de la tierra, advirtieron que una misma cantidad de labor, invertida en campos de fertilidad natural y situación diferentes, dará rendimientos diferentes. Para «asegurar las mismas ventajas económicas» e igualar las oportunidades del trabajo, dividieron entonces la tierra en cierto número de regiones, determinado por las divergencias naturales y económicas del suelo, y volvieron a fragmentar aquellas regiones mayores en tantas parcelas como labradores había. Después, cada quien recibió un pedacito de cada región. Este arreglo, perpetuado por la comuna rusa hasta nuestros días, es refractario, innecesario es decirlo, a las exigencias agronómicas «tanto del cultivo colectivo como del individual privado». Aparte de otros inconvenientes, impone una disipación de esfuerzo y de tiempo. «Pero como punto de partida para el cultivo colectivo presenta grandes ventajas. Redondéese el campo de trabajo del campesino, y reinará en él como soberano». De todos modos, favorece «como punto de partida» la transición al cultivo colectivo, al que a primera vista parece tan refractario. La parcela [...]

IV

8 de marzo de 1881

Querida ciudadana:

Una enfermedad nerviosa que me viene aquejando periódicamente en los últimos diez años me ha impedido responder a su carta del 16 de febrero p. p. «que me hizo usted el honor de enviarme».

Siento no poder darle un estudio sucinto destinado a la publicidad «de los problemas» de la cuestión que usted «tuvo a bien» me hizo el honor de plantearme. Hace dos meses que tengo prometido un trabajo sobre el mismo tema al comité de San Petersburgo. Sin embargo, espero que unas cuantas líneas basten para no dejarle ninguna duda «sobre las conclusiones que se han» sobre el mal entendimiento respecto de mi supuesta teoría.

1] El análisis dado en *El capital* no ofrece, pues, «nada» ninguna razón que se pueda esgrimir en favor ni en contra de la vitalidad de la comuna rusa.

«En cuanto a mi opinión personal acerca de la comuna rusa, que he estudiado durante largos años y en las fuentes originales (¡sic!), es esta».

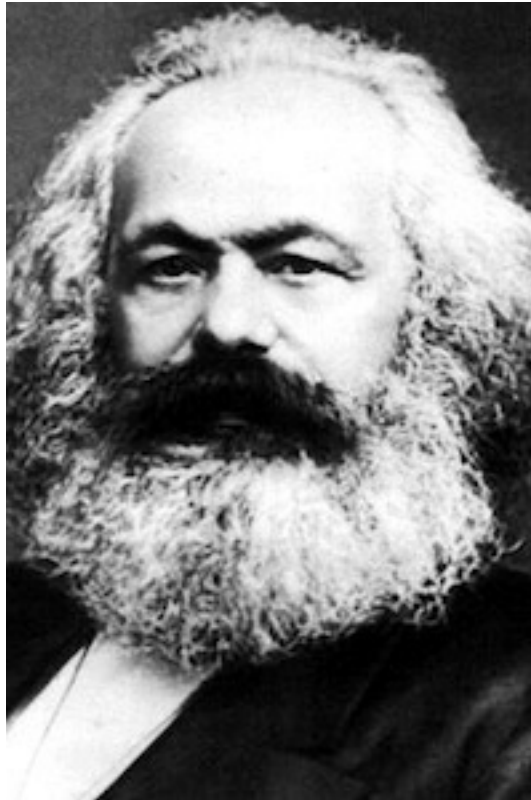
«Después de un estudio (prolongado durante muchos años) de la comuna rusa en las fuentes originales (¡sic!) continuado durante».

«Para tener una opinión definitiva sobre el posible porvenir de la comuna rusa, hay que contar con algo más que vagas analogías históricas. Hay que estudiarla». «Yo la he estudiado durante largos». «Yo he hecho un estudio de ella».

«En cuanto a mi opinión sobre el posible destino de la comuna».

Los estudios especiales que he hecho de ella, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales me han «llevado a este resultado» convencido de que esta comuna es el punto «de partida» de apoyo natural de la regeneración social en Rusia «para la regeneración de la sociedad rusa». Pero «claro está, hay que empezar por ponerla en condiciones...» a fin de que pueda funcionar como tal, sería preciso eliminar primero las influencias deletéreas que por todas partes la acosan, y a continuación asegurarle las condiciones de un desarrollo espontáneo.

[Borradores redactados por Marx en francés entre febrero y marzo de 1881. Fueron publicados por primera vez en *Marx-Engels Archiv*, Frankfurt, 1924, t. I. Transcritas de K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia. II: El porvenir de la comuna rural rusa*, ob. cit., pp. 31-59.]



KARL HEINRICH MARX (Prusia, 1818 - Londres, 1883). Nació en Tréveris (Prusia) en 1818, hijo de un abogado. Estudió Derecho y Filosofía en las universidades de Bonn y Berlín. Después de doctorarse, se dedicó al periodismo en Colonia, en la *Rheinische Zeitung*, que fue cerrada por el gobierno prusiano a raíz de las protestas del zar Nicolás I. En 1843 publicó *Sobre la cuestión judía* y *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y se trasladó a París, donde tenía su sede el periódico radical *Deutsch-französische Jahrbücher*, en el que empezó a colaborar, así como en *Vorwärts!*, un periódico revolucionario socialista. Expulsado de Francia en 1845, se trasladó a Bruselas, donde, junto con Friedrich Engels, publicó el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) y fue uno de los principales inspiradores de la Liga de los Comunistas, la primera organización marxista internacional. De vuelta en Colonia, fundó, con la herencia de su padre, la *Neue Rheinische Zeitung*, otro periódico revolucionario que sería cerrado por las autoridades y lo obligaría nuevamente a partir al exilio. En 1849 se estableció en Londres, donde trabajó como corresponsal del *New York Daily Tribune* y escribió algunas de sus mejores piezas críticas, como *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852) para el diario norteamericano *Die Revolution*. Allí escribiría también el primer volumen de su obra magna, *El capital* (1867; el segundo y el tercero no se publicarían hasta después de su muerte, en 1885 y 1894 respectivamente). En Inglaterra siguió trabajando con distintas asociaciones (los artistas, el Comité Internacional) y en 1864 se convirtió en el líder de la Asociación Internacional de Trabajadores (la Primera Internacional). Defendió ardientemente la Comuna de París de 1871, la primera gran insurrección de carácter

comunista. Murió en Londres en 1883.

Notas

[1] Manuel Sacristán, «¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?», suplemento especial del diario *El País*, Madrid, 14 de marzo de 1983, reproducido en *Praxis*, n.º 1, Buenos Aires, primavera de 1983. <<

[2] John Holloway, «La liberación de Marx», en el volumen colectivo *La liberación de Marx*, Buenos Aires, Tierra del Fuego, 1992, pp. 9-18. <<

[3] Francisco Fernández Buey, *Marx (sin ismos)*, Barcelona, El Viejo Topo, 1998. <<

[4] Eric J. Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo. 1840-2011*, Buenos Aires, Crítica, 2011, p. 15. <<

[5] Marcello Musto, «Marx: el regreso del gigante», *La Razón*, La Paz, 25 de noviembre de 2001. <<

[6] Thomas Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle*, París, Seuil, 2013 [ed. cast.: *El capital en el siglo XXI*, Buenos Aires, FCE, 2014]. <<

[7] El lector interesado puede acceder a la mayor parte de los manuscritos de Marx en ediciones de esta misma editorial: Karl Marx, *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. 1857-1858, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971-1976, 3 vols.; *Progreso técnico y desarrollo capitalista*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1982. <<

[8] Por razones de espacio, sólo se reproduce aquí el Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) y dos capítulos de *El capital*. <<

[9] La más reciente biografía de Marx, erudita e inteligente, es la de Jonathan Sperber, *Karl Marx. Una vida decimonónica*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013. Pero todavía pueden leerse con provecho la de Franz Mehring, que está por cumplir un siglo (*Carlos Marx. Historia de su vida*, Madrid, Cenit, 1932), así como la de Boris Nicolaïevski y Otto Maenchen-Helfen, *La vida de Carlos Marx*, Madrid, Ayuso, 1973. <<

[10] K. Marx, «Reflexiones de un joven al elegir profesión», en *Escritos de juventud*, México, FCE, 1982, pp. 2-4. <<

[11] Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1971. <<

[12] Bruno Bauer, «La cuestión judía», en *La cuestión judía. Texto completo e inédito en castellano de la célebre polémica Marx-Bauer. Con textos de Bruno Bauer, A. León, Isaac Deutscher y León Trotsky*, Buenos Aires, Coyoacán, 1969. <<

[13] De K. Marx a Arnold Ruge, 13 de marzo de 1843, en Auguste Cornu, *Carlos Marx/Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires, Stilcograf - Platina, 1965, p. 426. <<

[14] *Zur Judenfrage* [Sobre la cuestión judía] fue escrito a fines de 1843 y publicado inicialmente en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* [*Anales Franco-Alemanes*], n.º 1-2, París, febrero 1844. La primera edición argentina fue iniciativa de Aníbal Ponce: Carlos Marx, *La cuestión judía*, Buenos Aires, Biblioteca Dialéctica, 1936, advertencia y traducción de H. B. Delio sobre la base de la ed. francesa de J. Molitor y la italiana de Ciccotti. Existe una edición castellana de la revista: K. Marx y A. Ruge, *Los Anales Franco-Alemanes*, Barcelona, Martínez Roca, 1970. <<

[15] Marx hace juegos de lenguaje con *Judentum*, que en el alemán de la época, además de judaísmo, tenía el significado secundario de *comercio*. Robert Misrahi, *Marx et la question juive*, París, Gallimard, 1972; Jacques Aron, *Karl Marx antisémite et criminel? Autopsie d'un procès anachronique*, Bruselas - París, Didier Devillez, 2005; Enzo Traverso, *Los marxistas y la cuestión judía*, La Plata, Al margen, 2003. <<

[16] Manuel Atienza, *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita, 1982. <<

[17] Lucio Colletti, «Introducción a los primeros escritos de Marx», en *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1977, pp. 147-148. <<

[18] Juan Ramón Capella, *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993. <<

[19] «Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie», publicado inicialmente en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* [*Anales Franco-Alemanes*], n.º 1-2, París, febrero 1844. Citamos de la traducción incluida en el presente volumen. <<

[20] Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx* (1970), Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 98 y ss. <<

[21] K. Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*; véase el presente volumen.

<<

[22] Ibíd., véase el presente volumen. <<

[23] Ibíd., véase el presente volumen. <<

[24] Ibíd. Las citas corresponden a la versión publicada en el presente volumen. <<

[25] Ibíd.; véase el presente volumen. <<

[26] Ibíd.; véase el presente volumen. <<

[27] Gerald A. Cohen, «El opio del pueblo. Dios en Hegel, Feuerbach y Marx», en *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Buenos Aires, Paidós, 2001. <<

[28] Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921), Madrid, Ciencia Nueva, 1962; Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia* (1940), Santiago de Chile, LOM, 1998. <<

[29] Una buena reseña de esta vertiente de estudios consta en Charles Wackenheim, *La quiebra de la religión según Marx*, Barcelona, Península, 1973. <<

[30] Simone Weil, «Y a-t-il une doctrine marxiste?» (1943), en *Opprression et Liberté*, París, Gallimard, 1955, p. 229; Raymond Aron, *El opio de los intelectuales* (1955), Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967. <<

[31] José Carlos Mariátegui, «El hombre y el mito» (1925), en *El alma matinal*, Lima, Amauta, 1971, p. 22. <<

[32] Cardonnel (padre), Dubarle (padre), Jolif (padre), A. Casanova, A. Gorz, André Dumas (Tinop), E. Verley, G. Mury, J. Colombel, Jean Bosc (pastor), R. Garaudy, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, París–Ginebra, La Palatine, 1964; Mario Gozzini (ed.), *El diálogo de la época: católicos y marxistas*, Buenos Aires, Platina, 1965; Jesús Aguirre, José Luis Aranguren, Manuel Sacristán y otros, *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza, 1969. <<

[33] Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1971; M. Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999. <<

[34] M. Löwy, *La teoría de la revolución...*, ob. cit., p. 88. <<

[35] Véase el presente volumen. <<

[36] Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx* (1974), Barcelona, Península, 1978. <<

[37] La noción de sustituisimo fue acuñada por el joven Trotsky cuando cuestionaba el modelo leninista de partido revolucionario de corte centralista: «Esos métodos» — escribía en 1904— «conducen a la organización de Partido a ‘reemplazar’ al Partido; al Comité Central a ‘sustituir’ a la organización de Partido y, finalmente, a un ‘dictador’ a ‘reemplazar’ al Comité Central» (León Trotsky, *Nuestras tareas políticas*, México, Juan Pablos, 1975, p. 97). <<

[38] André Gorz, *Adiós al proletariado (más allá del socialismo)*, Barcelona, El Viejo Topo, 1981, p. 25 y ss. <<

[39] Ernest Mandel, «Marx y el porvenir del trabajo humano», Buenos Aires, Mientras Tanto, 1988. <<

[40] M. Löwy, *La teoría de la revolución...*, ob. cit., p. 90 y ss. <<

[41] Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, incluido en el presente volumen. <<

[42] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, seguido por Georgi Plejánov , *Notas al Ludwig Feuerbach*, Córdoba, Pasado y Presente, 1975. <<

[43] Georges Labica, *Karl Marx: Les Thèses sur Feuerbach*, París, PUF, 1987. <<

[44] Lucien Goldmann, «*La Ideología Alemana y las Tesis sobre Feuerbach*» (1968), en *Marxismo y ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 129; M. Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997, p. 128. <<

[45] Una temprana crítica de esta lectura practicista fue la de E. Bloch en *El Principio Esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, t. I, pp. 270-277. <<

[46] Véase el presente volumen. Y véase además M. Löwy, *La teoría de la revolución...*, ob. cit., p. 172. <<

[47] Véase nuevamente, en el presente volumen, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. <<

[48] M. Löwy, *La teoría de la revolución?*, ob. cit., p. 173; L. Goldman, ob. cit, p. 152-153. <<

[49] Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997. Sobre la relevancia de las «Tesis» en la teoría marxista, véase también Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1969; R. Mondolfo, *Feuerbach y Marx*, Buenos Aires, Claridad, ca. 1938; Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967; Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967. Una perspectiva divergente respecto de toda esta bibliografía propone, por el contrario, una crítica de las lecturas «teoricistas» de las tesis: es la de Miguel Candiotti, «El carácter enigmático de las *Tesis sobre Feuerbach* y su secreto», *Isegoría*, n.º 50, Madrid, 2014, pp. 45-70. <<

[50] F. Engels, «Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas», en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, ca. 1955, t. II, pp. 356-376. <<

[51] Bert Andréas, *La Liga de los Comunistas. Documentos constitutivos*, México, 1973. <<

[52] David Riazánov ha querido ver en la Liga una organización estructurada según el «centralismo democrático», presentando al Marx de esos años como una suerte de Lenin *avant la lettre*. Véase su *Marx y Engels*, Buenos Aires, Claridad, 1962. Acerca de otras perspectivas, véanse F. Mehring, *Carlos Marx...*, ob. cit.; Wenceslao Roces, «Sobre los orígenes del Manifiesto y la Liga Comunista», Introducción a la edición crítica: K. Marx y F. Engels, *El Manifiesto Comunista*, Madrid, Cenit, 1932; B. Nicolaïevski y O. Maenchen-Helfen, *La vida...*, ob. cit.; Fernando Claudín, *Marx y Engels y la revolución de 1848*, Madrid, Siglo XXI, 1975. <<

[53] E. J. Hobsbawm, «La difusión del marxismo (1890-1905)» (1974), en *Marxismo e historia social*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1983. <<

[54] Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988. <<

[55] Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Buenos Aires, Sur, 1964, p. 126. <<

[56] Bert Andréas, *Le Manifeste Communiste de Marx et Engels. Histoire et Bibliographie. 1848-1918*, Milán, Istituto Giangiacomo Feltrinelli, 1963. <<

[57] M. Berman, *Todo lo sólido...*, ob. cit. <<

[58] Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional* (1995), Madrid, Trotta, 1998, p. 27. <<

[59] Véase el presente volumen. Y véase también George Haupt, M. Löwy, *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, Fontamara, 1980. <<

[60] José Sazbón, «Supuestos económicos y políticos del modelo marxiano de la sociedad burguesa», *Cuadernos de Economía Política*, n.º 5, Luján, Universidad Nacional de Luján - Eudeba, otoño 1988, pp. 31-60; «Modelo puro y formación impura. La Alemania de 1848 en los escritos de Marx y Engels», *Cuestiones Políticas*, n.º 4, Maracaibo, Universidad de Zulia, 1988, pp. 81-111. <<

[61] Lo escribió a pedido de su amigo Joseph Weydemeyer, un alemán emigrado a Nueva York, que con este texto lanzaría una nueva revista, *Die Revolution*. Apareció en el número 1 (mayo de 1852) con el título, levemente modificado en ediciones posteriores, de *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon*. <<

[62] Maximilien Rubel, *Marx devant le bonapartisme*, París - La Haya, Mouton, 1960.

<<

[63] J. Sperber, *Karl Marx...*, ob. cit. <<

[64] Pierre Ansart, «Marx et la théorie de l'imaginaire social», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XLV, 1968, pp 99-116. <<

[65] Véase el presente volumen. <<

[66] Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, FCE, 2002. <<

[67] K. Marx, Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*; véase el presente volumen. <<

[68] Los borradores de este plan fueron publicados póstumamente como *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador) 1857-1858 (Grundrisse)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 3 vols: 1971, 1972, 1976. <<

[69] Martha Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1974. <<

[70] Las «cartas filosóficas» de Engels se encuentran reproducidas en la edición citada de su *Ludwig Feuerbach*. <<

[71] M. Harnecker, *Los conceptos...*, ob. cit., p. 88. <<

[72] Véase el presente volumen. <<

[73] Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Los Angeles, University of California Press, 1979, pp. 193-196. <<

[74] Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980, p. 96. <<

[75] Paul Ricœur, *Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970, pp. 32-35; Michel Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995. <<

[76] K. Marx a F. Engels, 11 de febrero de 1851; F. Engels a K. Marx, 13 de febrero de 1851, en K. Marx y F. Engels, *Correspondance*, París, Costes, 1947, t. II, pp. 44-49, cartas n.º 57 y 58. <<

[77] K. Marx y F. Engels, *Correspondance*, cit., 1934, t. VIII, pp. 90-101, cartas n.º 750 y 751; B. Nicolaïevski y O. Maenchen-Helfen, *La vida...*, ob. cit., p. 319 y ss. <<

[78] Edmund Wilson, *Hacia la Estación Finlandia*, Madrid, Alianza, 1972, p. 311. <<

[79] Véase el presente volumen. <<

[80] «Address and Provisional Rules of the Working Men's International Association, Established September 28, 1864, at a Public Meeting held at St. Martin's Hall, Long Acre, London», Londres, noviembre de 1864. Incluido en la presente *Antología*. <<

[81] B. Nicolaïevski y O. Maenchen-Helfen, *La vida...*, ob. cit., p. 331. <<

[82] Pierre Ansart, *Marx y el anarquismo*, Barcelona, Barral, 1969. <<

[83] Annie Kriegel, *Las internacionales obreras*, Barcelona, Martínez Roca, 1968, p. 23. <<

[84] Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El capital de Marx*, México, Siglo XXI, 1978, p. 85. <<

[85] Marcelo Musto (ed.), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 2011. <<

[86] *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Von Karl Marx*, t. I, Hamburgo, Verlag von Otto Meissner, 1867. <<

[87] K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, incluido en la presente antología. <<

[88] L. Colletti, *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977; L. Colletti y Valentino Gerratana, *El marxismo y Hegel*, Puebla, UAP, 1977. <<

[89] Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971; Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, París, Marcel Rivière, 1955; Jacques D'Hondt, *De Hegel a Marx*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974; G. Lukács, *El joven Hegel*. Barcelona, Grijalbo, 1976; H. Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1971; L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1968; Alvin W. Gouldner, *Los dos marxismos*. Madrid, Alianza, 1983; Carlos Astrada, *Dialéctica e Historia. Hegel-Marx*, Buenos Aires, Juárez, 1969. <<

[90] K. Marx, *El capital*, ob. cit. El capítulo completo figura en la presente antología.

<<

[91] K. Marx, *El capital*, ob. cit., p. 214. <<

[92] Fredric Jameson, *Repensar El capital. Una lectura del tomo I*, Buenos Aires, FCE, 2013. <<

[93] G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1969; Isaac Ilich Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Córdoba, Pasado y Presente, 1974.

<<

[94] E. Mandel, *El capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 1985. <<

[95] Francis Wheen, *La historia de El capital de Karl Marx*, Bogotá, Debate, 2007, p. 15. <<

[96] K. Marx, *Cartas a Kugelman*, Barcelona, Península, 1974; véanse sobre todo las cartas de los años 1870 y 1871; K. Marx y F. Engels, *Correspondance*, cit. <<

[97] B. Nicolaïevski y O. Maenchen-Helfen, *La vida...*, ob. cit., p. 382 y ss. <<

[98] Heinrich Koechlin, *Ideologías y tendencias en la Comuna de París*, Buenos Aires, Proyección, 1965, p. 218 y ss. <<

[99] De acuerdo con la visión de Engels, la Internacional «no había movido un dedo para darle vida». Y, a pesar de ello, la Comuna era «hija espiritual de la Internacional». Carta a Adolph Sorge, Londres, 12 de septiembre de 1874, en C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973, p. 280. <<

[100] P. O. Lissagaray, *Historia de la Comuna*, ed. en 2 vols., Barcelona, Estela, 1971, trad. de W. Roces; *La Commune de 1871. Colloque de Paris (mai 1971)*, París, Éditions Ouvrières, 1972. <<

[101] Jules Rocher (ed.), *Lettres de communards et de militants de la Ie Internationale à Marx, Engels et autres dans les journées de la Commune de Paris en 1871*, París, Bureau d'Éditions, 1934. <<

[102] Miklós Molnár, *El declive de la Primera Internacional*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974. <<

[103] Arthur Rosenberg, *Democracia y socialismo. Historia política de los últimos ciento cincuenta años*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981, p. 208. <<

[104] M. Bakunin, «Lettre au journal *La Liberté* de Bruxelles», Zúrich, octobre de 1872, en *Œuvres*, t. IV, París, Stock, 1910, p. 387. <<

[105] Georges Haupt, *El historiador y el movimiento social*, Madrid, Siglo XXI, 1986, p. 35 y ss. <<

[106] François Furet, *La Révolution. 1770-1880*, vol. II: *Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, Paris, Hachette, col. «Histoire de France», 1988, pp. 486-487. <<

[107] E. J. Hobsbawm, *La era del capitalismo*, Barcelona, Guadarrama, 1981, p. 248.

<<

[108] Carta de K. Marx a A. Ruge, septiembre de 1843, en *Anales Franco-Alemanes*, ob. cit., pp. 65-69. <<

[109] En alemán: Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands, SDAP. <<

[110] En alemán: Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein, ADAV. <<

[111] En alemán: Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands, SAPD. <<

[112] Véase el presente volumen. <<

[113] Alec Nove, *La economía del socialismo factible*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1987, p. 91. <<

[114] A. Gorz, *Crítica de la razón productivista*, Madrid, La Catarata, 2008; M. Löwy, *Écosocialisme. L'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, París, Mille et Une Nuits, 2011, p. 79 y ss. <<

[115] Robin Blackburn, «*Fin de siècle*: el socialismo después de la quiebra», en *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 154-158. <<

[116] Étienne Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, Madrid, Siglo XXI, 1977.

<<

[117] André Glucksmann, *La cocinera y el devorador de hombres*, Caracas, Monte Ávila, 1976. <<

[118] E. Mandel, «Democracia socialista y dictadura del proletariado», *Praxis*, n.º 3-4, Buenos Aires, noviembre 1984, pp. 39-87. <<

[119] Horacio Tarcus, «De la Revolución al stalinismo: el leninismo y el problema del poder», en E. Adamovsky, M. Baña y P. Fontana (comps.), *Octubre Rojo. La Revolución Rusa noventa años después*, Buenos Aires, Libros del Rojas, 2008, pp. 37-56. <<

[120] *Naródniki* o «populistas» fue el nombre que recibieron los revolucionarios rusos de las décadas de 1860 y 1870. Esa denominación deriva de su consigna: «Ir hacia el pueblo». Opositores al régimen zarista, buscaron apoyarse en las comunidades campesinas para alcanzar un socialismo agrario que resultaría de una modernización no capitalista del agro ruso. <<

[121] E. J. Hobsbawm, «Introducción» (1964) a K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1971, p. 36. <<

[122] Véase Lawrence Krader (ed.), *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Madrid, Pablo Iglesias - Siglo XXI, 1988. <<

[123] M. Löwy, «La dialectique marxiste du progrès et l'enjeu actuel des mouvements sociaux», en *Congrès Marx International. Cent ans de marxisme. Bilan critique et perspectives*, París, PUF, col. «Actuel Marx Confrontation», 1996, p. 200. <<

[124] K. Marx y F. Engels, «Prólogo a la edición rusa» del *Manifiesto Comunista*, en el presente volumen. <<

[125] H. Tarcus, «¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la cuestión rusa», *Andamios. Revista de Investigación Social*, n.º 8, México, junio de 2008, pp. 7-32. <<

[126] A la que contribuyeron autores como el polaco Andrej Walicki (*Populismo y marxismo en Rusia*, Barcelona, Estela, 1971), el inglés Theodor Shanin (*El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución, 1990), el japonés Haruki Wada («Marx y la Rusia revolucionaria», incluido en el volumen de Shanin) y el argentino José Aricó, con sus ediciones anotadas de los textos de Marx y Engels sobre Rusia, así como con la edición de la *Correspondencia. 1868-1895* entre Marx, Danielson y Engels (México, Siglo XXI, 1981). <<

[127] T. Shanin, *El Marx tardío...*, ob. cit. <<

[128] K. Marx, «Carta a la redacción de *Otiechéstvienné Zapiski*», en el presente volumen. <<

[129] Álvaro García Linera, «Introducción» a *Cuaderno Kovalevsky*, La Paz, Ofensiva Roja, 1989, reproducido en Pablo Stefanoni (ed.), *Álvaro García Linera: La potencia plebeya*, Buenos Aires, Clacso, 2007, p. 31 y ss. <<

[130] T. Shanin, «El último Marx: dioses y artesanos», en *El Marx tardío...*, ob. cit., pp. 56-58. <<

[131] E. J. Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo*, ob. cit., p. 14 y ss. <<

[132] J. Derrida, *Espectros de Marx*, ob. cit., p. 27. <<

[1] Bruno Bauer, «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden» [La capacidad de los judíos y cristianos de hoy para llegar a ser libres], *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich y Winterthur, 1843, p. 57. <<

[2] G. de Beaumont, *Marie ou L'esclavage aux États-Unis*, París, 1835, p. 214. «En los Estados Unidos no existe religión de Estado, ni religión declarada como de la mayoría, ni preeminencia de un culto sobre otro. El Estado es ajeno a todos los cultos». [En francés en el original; trad. del E.] <<

[3] «La Constitución no impone las creencias religiosas ni la práctica de un culto como condición de privilegios políticos». «En los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre de bien». [Trad. del E.] <<

[4] Hegel, *Rechtsphilosophie*, 1.^a ed., p. 346. [G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlín, 1821; ed. cast.: *Filosofía del derecho*, México, Casa J. Pablos, 1998. N. del E.] <<

[5] «Guerra de todos contra todos», Thomas Hobbes, *De Cive*, prefacio, sección 14 [ed. cast.: *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010]. [N. del E.] <<

[6] «Derechos del hombre», «derechos del ciudadano». [N. del E.] <<

[7] «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano». «No debe perseguirse a nadie por sus opiniones, incluso las religiosas». «A todos la libertad de practicar el *culto religioso* a que se hallen adscritos». [N. del E.] <<

[8] «El libre ejercicio de los cultos». «La necesidad de enunciar estos *derechos* presupone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo». [N. del E.] <<

[9] Constitución de Pensilvania, art. 9, párr. 3: «Todos los hombres han recibido de la naturaleza el *derecho* imprescriptible de adorar al Todopoderoso con arreglo a las inspiraciones de su conciencia, y nadie puede legalmente ser obligado a practicar, instituir o sostener en contra de su voluntad ningún culto o ministerio religioso. Ninguna autoridad humana puede, en ningún caso, intervenir en materias de conciencia ni fiscalizar las potencias del alma». [N. del E.] <<

[10] Constitución de Nuevo Hampshire, arts. 5 y 6: «Entre los derechos naturales, algunos son inalienables por naturaleza, ya que no pueden ser sustituidos por otros. Y entre ellos figuran los *derechos* de conciencia». [N. del E.] <<

[11] «Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescriptibles) son: la *igualdad*, la *libertad*, la *seguridad* y la *propiedad*». [N. del E.] <<

[12] «La libertad es el poder del propio hombre de hacer todo lo que no lesione los derechos de otro». «La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro». [N. del E.] <<

[13] «El derecho de *propiedad* es el derecho de todo ciudadano a gozar y disponer *a su antojo* de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria». [N. del E.] <<

[14] «La igualdad consiste en que la aplicación de la misma ley a todos, tanto cuando protege como cuando castiga». [N. del E.] <<

[15] «La seguridad consiste en la protección conferida por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades». [N. del E.] <<

[16] «El *fin* de toda *asociación política* es la *conservación* de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. El *gobierno* ha sido instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles». [N. del E.] <<

[17] «Libertad ‘indefinida’ de la prensa». [N. del E.] <<

[18] «Robespierre jeune», en Philippe-Joseph-Benjamin Buchez y Pierre-Célestin Roux-Lavergne (eds.), *Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815*, París, Paulin, 1836, t. XXVIII, p. 159. «La libertad de prensa no debe permitirse cuando compromete la libertad política». [Trad. del E.] <<

[19] «Aquel que se atreve a la iniciativa de instituir a un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar la —por así decir— *naturaleza humana*; de *transformar* a cada individuo, que por sí solo es un todo perfecto y solitario, en *parte* de un todo más grande del cual este individuo recibe, en cierto modo, la vida y el ser; de suplantar con una *existencia parcial y moral* la existencia física e independiente. Es necesario que quite *al hombre sus fuerzas propias*, para darle otras que le son extrañas y que no puede emplear sin auxilio ajeno». [Trad. del E.] <<

[20] Marx hace referencia a dos obras de los jóvenes hegelianos que habían emprendido la crítica de la religión: el propio Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos], Léipzig, Wigand, ts. I y II, 1841 y 1842; Braunschweig, t. III, 1843; y David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu* [La vida de Jesús], Tubinga, 1835-1836, 2 vols. [N. del E.]

<<

[21] Thomas Hamilton, *Men and Manners in North America*, Edimburgo, 1833, 2 vols. Marx cita de la edición alemana (*Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika*, Mannheim, Hoff, 1834, t. I, p. 213). [N. del E.]

<<

[22] Beaumont, ob. cit., pp. 85, 186. «Ese que veis a la cabeza de una respetable corporación empezó siendo comerciante; como su comercio quebró, se hizo sacerdote; este otro comenzó por el sacerdocio, pero en cuanto dispuso de cierta cantidad de dinero, dejó el púlpito por los negocios. A los ojos de muchos, el ministerio religioso es una auténtica carrera industrial». [Trad. del E.] <<

[23] Thomas Münzer, «Sermón ante los príncipes» [1524], en John H. Yoder (comp.), *Textos escogidos de la Reforma radical*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, pp. 97-120.
[N. del E.] <<

[1] Cosa que se realiza con Feuerbach, cuya obra *La esencia del cristianismo*, aparecida en 1841, era considerada por Marx como la conclusión definitiva de toda la crítica de la religión que se había desarrollado en Alemania, después de Schleiermacher, Schelling y Hegel, entre los hegelianos de izquierda, como D. F. Strauss, los hermanos Bauer, Feuerbach, etc. [Nota de Rodolfo Mondolfo.] <<

[2] Marx considera el procedimiento crítico y la conclusión alcanzada por Feuerbach en su crítica de la religión como la clave del misterio para cualquier otro problema humano. Por eso quiere aplicar el método y las conclusiones de Feuerbach a la filosofía del derecho en el presente escrito y luego, en sus obras posteriores, a la economía, convirtiéndose —según la expresión de Arturo Labriola— en el Feuerbach de la economía. Véanse Arturo Labriola, *Marx nell'Economia e come teorico del socialismo*, Lugano, Pagine Libere, 1908, caps. I-IV; Rodolfo Mondolfo, *El materialismo histórico en Federico Engels*, Rosario, Ciencia, 1940, p. 145 y ss., y *Feuerbach y Marx*, Buenos Aires, Claridad, 1934. [N. de R. M.] <<

[3] Locución latina: literalmente, «oración a favor de los altares y los hogares». Tiene el sentido de «discurso por Dios y por la Patria». [N. del E.] <<

[4] Es decir, en el mundo terrenal humano de las relaciones sociales. [N. de R. M.] <<

[5] Especialmente en el proletariado, cuya condición está caracterizada, según Marx, por la pérdida de la esencia humana. [N. de R. M.] <<

[6] Porque al perder la felicidad ilusoria el hombre siente la exigencia de una felicidad verdadera, y entonces lucha, para adquirirla, contra los obstáculos que se le oponen.
[N. de R. M.] <<

[7] Al perder la religión, que según Feuerbach representa una proyección ilusoria del ser humano en los cielos, es decir, una autoalienación del hombre, este vuelve a la conciencia de sí mismo y de su ser verdadero. [N. de R. M.] <<

[8] El derecho y el Estado en el mundo moderno. [N. de R. M.] <<

[9] La Alemania de 1843 está todavía en pleno régimen feudal, como la Francia anterior a 1789; de manera que la negación de ese régimen, aunque proclamada en 1843, corresponde en la cronología francesa a la Revolución de 1789. [N. de R. M.]

<<

[10] Marx alude a la Reforma protestante encabezada por Lutero (1517), seguida del movimiento de la Contrarreforma; al final del párrafo, se refiere a la valentía de los campesinos alemanes que se rebelaron masivamente en 1524 y pagaron la osadía con su vida. [N. del E.] <<

[11] La Escuela histórica del derecho [*historische Juristenschule*], de Hugo y Savigny, quiere aplicar a la evolución del derecho el concepto de la continuidad histórica, afirmado por el inglés Burke contra la Revolución francesa. Puesto que, como decía Burke, todo lo que tenemos representa la herencia de nuestros antepasados, el derecho sólo puede existir como traducción de relaciones consuetudinarias (producidas por el instinto inconsciente de los pueblos) en las leyes e instituciones jurídicas. Queda excluida así cualquier creación voluntaria en antítesis a la tradición existente, es decir, cualquier innovación revolucionaria. [N. de R. M.] <<

[12] Shylock, epónimo del usurero, es el protagonista de *El mercader de Venecia* de William Shakespeare. [N. del E.] <<

[13] Es decir, no creación de la mente humana, sino reflejo y espejo de una realidad histórica objetiva. Por eso no tiene carácter arbitrario, sino necesario históricamente; y esta necesidad intrínseca constituye su fuerza. [N. de R. M.] <<

[14] Es decir, despertar en el pueblo alemán la conciencia de su situación para despertar su conciencia revolucionaria. [N. de R. M.] <<

[15] La conciencia subjetiva de su situación objetiva despierta en el pueblo el sentimiento de sus necesidades, que es el fundamento y la condición necesaria del esfuerzo para lograr su satisfacción. [N. de R. M.] <<

[16] La crítica en la época moderna tiene por objeto a la sociedad moderna; pero en Alemania, que aún está en el *Ancien Régime*, la crítica no encuentra su objeto verdadero; de manera que, si quiere dirigirse a él, se halla fuera de la realidad alemana, y si quiere volverse hacia esta, toma un objeto que está por debajo de su objeto verdadero. [N. de R. M.] <<

[17] Bion de Borístenes (en el Mar Negro o Ponto Euxino, en la desembocadura del río Dnieper), que floreció en la primera mitad del siglo III a. C. Discípulo del cínico Crates, practicó el arte, imitado por Horacio, de *decir la verdad riendo* en sus parodias y diatribas. La escuela cínica era, sin duda, entre las escuelas filosóficas griegas, la que mejor podía satisfacer las tendencias naturales de hombres de origen bárbaro. Justamente, entre sus representantes, muchos tuvieron padres de estirpe bárbara. El mismo fundador de la escuela, Antístenes, sólo era griego a medias; Diógenes y Bion nacieron a orillas del Mar Negro; Metrocles e Hiparquia eran de Tracia; Menipo, de Fenicia. Por su apelación a la naturaleza y su repudio de todas las creaciones de la civilización, el cinismo correspondía al sentimiento que Tolstoi declara, en *La guerra y la paz*, esencialmente ruso, de desprecio para todo lo que es artificial, convencional, obra del hombre y de la cultura. Entonces se explica más fácilmente la adhesión de un escita a esa filosofía, que era una reacción contra la cultura antes que un fruto de la cultura griega. [N. de R. M.] <<

[18] Según Marx, los alemanes, atrasados en el terreno práctico de la historia, se han adelantado en el terreno teórico, de la filosofía. Por eso la filosofía alemana representa lo contrario de la mitología de los pueblos antiguos: esta era eco de su prehistoria; aquella es anticipación de la historia que se desarrollará en Alemania en una época ulterior. La teoría alemana, anticipándose a la práctica alemana, corresponde así a la práctica de los pueblos más adelantados. Por eso la crítica enfrenta en Alemania, teóricamente, las cuestiones que el malestar social de otros pueblos arrostra prácticamente. [N. de R. M.] <<

[19] La filosofía o teoría, que constituye las condiciones ideales de Alemania, alcanza el grado de desarrollo a que en los pueblos vecinos llega la práctica (condiciones reales): pero en estos ya se ha despertado en las luchas sociales el esfuerzo de superación; de manera que el estado actual aparece ya a la opinión pública como algo sobrepasado. [N. de R. M.] <<

[20] Los políticos prácticos no se dan cuenta de que la filosofía en Alemania es un elemento de su realidad actual, más aún, el único verdadero germen de vida que esta contiene. Pero para superarla mediante la acción práctica es preciso llevar la práctica de las condiciones reales (atrasadas en comparación con la filosofía) a la misma altura de la teoría; es decir, realizar la filosofía antes de intentar superarla. [N. de R. M.] <<

[21] La realización de esta promesa fue cumplida por Marx más tarde (1844-1845) en colaboración con Engels, en *La Sagrada Familia (Crítica de la crítica crítica)*, publicada en 1849, y en *La Ideología Alemana. Crítica de la más reciente filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, Bruno Bauer y Max Stirner, y del socialismo alemán en las de sus distintos profetas*, que se publicó póstumamente en la edición de las *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, cuidada por Riazánof y Adoratski, Berlín, 1932. [N. de R. M.] <<

[22] El tránsito de la teoría a la práctica fundado sobre la intervención de «la masa en su maciza calidad de masa» encuentra especialmente su explicación por Marx y Engels en *La Sagrada Familia*. Este concepto determina su separación de la *ideología* de la izquierda hegeliana y su creación de la concepción crítico-práctica, del materialismo histórico. Véase R. Mondolfo, *El materialismo histórico...*, ob. cit., cap. IX. [N. de R. M.] <<

[23] Esta es la conclusión de Feuerbach y la proposición fundamental de su *humanismo*. [N. de R. M.] <<

[24] Respectivamente, Lutero y Hegel. [N. del E.] <<

[25] La función histórica del protestantismo ha sido para Marx la de poner de manifiesto que la división social entre laicos (dominados) e iglesia (dominante) tenía su fundamento en la división espiritual interior al hombre mismo. Así pudo reconocerse que la lucha tiene que volverse contra la *autoalienación* del hombre. Pero a esta conclusión (que es la de Feuerbach) sigue la conclusión ulterior de Marx, es decir, que la autoalienación religiosa tiene un fundamento social; de manera que la verdadera emancipación deberá ser una emancipación social, del proletariado que reconquista la *humanidad perdida*, para sí y para todos, universalmente. [N. de R. M.] <<

[26] La expropiación de las iglesias fue para Marx una forma hipócrita de la expropiación de los expropiadores, que ya se había propuesto la guerra de los campesinos, pero que había fracasado, estrellándose contra la teología. [N. de R. M.]

<<

[27] Ya se delinea en Marx la concepción crítico-práctica de la necesidad histórica: toda revolución es posible en la historia en tanto representa una necesidad real, fundada en las condiciones reales, cuya negación constituye. Este concepto de necesidad histórica, fundamental en el materialismo histórico, comprende las condiciones objetivas y las subjetivas en su relación recíproca. [N. de R. M.] <<

[28] La supremacía de que habla Marx no significa un dominio sobre las otras clases, sino una función histórica suprema, que es justamente función emancipadora universal. Algunas veces esta supremacía puede convertirse más tarde en dominio sobre otras clases, como en la revolución burguesa que engendró el dominio de la burguesía sobre el proletariado; pero no en la revolución proletaria, que debe suprimir cualquier división de clase. [N. de R. M.] <<

[29] Las dos faltas se condicionan recíprocamente; son, más bien, consecuencias paralelas de la inmadurez general del proceso histórico, que no ha llegado a crear en Alemania ni la clase opresora por excelencia ni la emancipadora por excelencia. El egoísmo limitado de cada esfera social, que, según sigue explicando Marx, comienza a tener conciencia de sí misma, no en padecer la opresión sino en tener alguna posibilidad de ejercerla sobre otras esferas, depende del hecho de que no padece todavía la opresión universal; por eso no puede tener una exigencia de liberación universal. Esta inmadurez congénita en la historia alemana pasada y presente puede, según explica Marx más adelante, superarse en el porvenir mediante la formación de la clase proletaria, cuya exigencia será la eliminación de toda división de clase. [N. de R. M.] <<

[30] El proletariado representa la completa pérdida del hombre en tanto conversión del hombre (trabajador) en mercancía. La superación del régimen de la mercancía en la revolución proletaria representa por lo tanto la reconquista del hombre. [N. de R. M.]

<<

[31] No por falta de producción, sino por vicio del sistema de distribución. [N. de R. M.] <<

[32] Estos conceptos son repetidos y desarrollados más tarde por Engels en su escrito *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, y en la tercera parte del *Anti-Dühring*. Ya el *Manifiesto Comunista*, al atribuir a la revolución proletaria el fin de crear una sociedad en que el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos, afirma el carácter eminentemente humanista de esa revolución y su coincidencia con la exigencia suprema de la filosofía. Engels explica que la filosofía clásica alemana tiene su conclusión final en el ideal de libre desarrollo universal de la personalidad humana; por eso el proletariado, cuya misión consiste en realizar ese ideal, representa, para Engels, el heredero de la filosofía. [N. de R. M.]

<<

[1] Ludwig Feuerbach (1804-1872) fue un filósofo alemán, discípulo de Hegel y fundador de una escuela materialista que se apartó del idealismo de su maestro. Su crítica de la teología cristiana lo llevó a postular una superación filosófica de la religión por medio de una antropología materialista y humanista. En este borrador, Marx va a explorar tanto los límites del idealismo de Hegel como del materialismo de Feuerbach para postular lo que se ha denominado su «filosofía de la praxis». [N. del E.] <<

[2] Das Wesen des Christenthums, aparecida en Berlín en 1841, es la obra más renombrada de Feuerbach. Influyó poderosamente en Marx y otros autores de su época, como Max Stirner y Bakunin. Marx objeta al materialismo de Feuerbach no concebir la praxis humana como «objetiva» (en la medida en que «se objetiva», en que produce y transforma el mundo real) y reducirla a pura práctica mercantil, a intercambio individualista y egoísta. La referencia al egoísmo como el Dios de los judíos, aludida por Marx, se encuentra en la obra de Feuerbach. Véase *La esencia del cristianismo*, trad. de Franz Huber, Buenos Aires, Claridad, 1963, p. 116. [N. del E.]

<<

[3] Robert Owen (1771-1858) fue uno de los precursores del socialismo inglés. Su proyecto socialista se fundaba sobre una filosofía materialista clásica, según la cual el hombre era un producto de las circunstancias sociales (el medio natural, el medio social, la educación). Owen entendía que debían modificarse dichas circunstancias, sobre todo la educación, para producir el hombre solidario de la sociedad socialista. Marx sostiene que el carácter pedagógico del socialismo de Owen encierra una perspectiva dualista (y por lo tanto elitista) al escindir a los hombres entre educadores y educandos, y postula como alternativa la teoría monista de la praxis humana, según la cual el proletariado se autoconstituye y se autoeduca por medio de su propia praxis. [N. del E.] <<

[1] El *Manifiesto del Partido Comunista* fue escrito por Marx y Engels como programa de la Liga de los Comunistas y se publicó por primera vez en Londres, en alemán, en febrero de 1848. En esta edición se incluyen, además del Manifiesto, los prólogos a las sucesivas ediciones. <<

[2] Se refiere a la revolución que estalló en París en febrero de 1848 y se extendió por todo el continente europeo. [N. del E.] <<

[3] *The Red Republican* era un semanario de orientación «cartista» que editó George Julian Harney en Londres entre junio y noviembre de 1850. El Manifiesto se publicó resumido en los números 21-24 de noviembre de 1850. [N. del E.] <<

[4] La insurrección de junio fue un levantamiento de los obreros de París entre el 23 y el 26 de junio de 1848, aplastado con excepcional crueldad por el general Cavaignac. Marca el pasaje de las ilusiones de la República Social de Febrero a una república conservadora y autoritaria. [N. del E.] <<

[5] *Le Socialiste* fue un diario que apareció en francés en Nueva York entre octubre de 1871 y mayo de 1873; era el órgano de las secciones francesas de la Federación Estadounidense de la Internacional. La mencionada traducción francesa del *Manifiesto del Partido Comunista* se publicó en enero-marzo de 1872. [N. del E.] <<

[6] Se trata de la primera edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, aparecida en 1869 en Ginebra, en traducción de Bakunin; una nueva edición apareció en Ginebra en 1882, traducida por Plejánov. [N. del E.] <<

[7] La Comuna de París fue el nombre con que se conoció al gobierno proletario que gobernó de modo popular y autogestionario dicha ciudad entre el 18 de marzo y el 28 de mayo de 1871. Fue duramente reprimida por el ejército francés. La postura de Marx frente a la experiencia de la Comuna fue expuesta en una alocución en la Asociación Internacional de los Trabajadores: *La Guerra Civil en Francia*, publicada en el presente volumen. [N. del E.] <<

[8] Véase «Der Bürgerkrieg in Frankreich, Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation» [La Guerra Civil en Francia. Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores], p. 19 de la edición alemana, donde esta idea está desarrollada más extensamente. [N. de K. M. y F. E.] [Véase, en el presente volumen, el párrafo III de *La Guerra Civil en Francia*. N. del E.] <<

[9] Se trata de la primera edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, en traducción de Bakunin. El prólogo de Marx y Engels corresponde a la nueva versión rusa, traducida por Plejánov. [N. del E.] <<

[10] Se trata de la «Imprenta Rusa Libre», en la que se imprimió el periódico democrático-revolucionario *Kólokol* [La Campana], que editaban Alexander Herzen y Nikolái Ogariov. La imprenta, fundada por Herzen, funcionó en Londres hasta 1865 y luego fue trasladada a Ginebra. En esos talleres se imprimió en 1869 la mencionada edición del Manifiesto. <<

[11] Marx y Engels aluden a la situación que se creó después del asesinato del zar Alejandro II por los populistas revolucionarios del grupo «Libertad del Pueblo» el 1.º de marzo de 1881, cuando Alejandro III, ya coronado, no salía de Gátchina por miedo a otros posibles atentados del comité ejecutivo secreto de dicha organización. [N. del E.] <<

[12] Nota de F. E. a la edición inglesa de 1888: Por burguesía se comprende la clase de los capitalistas modernos, que son los propietarios de los medios de producción social y emplean trabajo asalariado. Por proletarios se comprende la clase de los trabajadores asalariados modernos, que, privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir. <<

[13] Nota de F. E. a la edición inglesa de 1888: Es decir, la historia *escrita*. En 1847, la historia de la organización social que precedió a toda la historia escrita, la prehistoria, era casi desconocida. Posteriormente, Haxthausen ha descubierto en Rusia la propiedad comunal de la tierra; Maurer ha demostrado que esta fue la base social de la que partieron históricamente todas las tribus germanas, y se ha ido descubriendo poco a poco que la comunidad rural, con la posesión colectiva de la tierra, ha sido la forma primitiva de la sociedad, desde la India hasta Irlanda. La organización interna de esa sociedad comunista primitiva ha sido puesta en claro, en lo que tiene de típico, con el culminante descubrimiento hecho por Morgan de la verdadera naturaleza de la *gens* y de su lugar en la *tribu*. Con la desintegración de estas comunidades primitivas comenzó la diferenciación de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas. He intentado analizar este proceso en la obra *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* [El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado], 2.^a ed., Stuttgart, 1866. <<

[14] Nota de F. E. a la edición inglesa de 1888: *Zunfbürger*, esto es, miembros de un gremio con todos los derechos, sus maestros y no sus dirigentes. <<

[15] Nota de F. E. a la edición inglesa de 1888: *Comunas* se llamaban en Francia las ciudades nacientes todavía antes de arrancar a sus amos y señores feudales la autonomía local y los derechos políticos como «tercer estado». En términos generales, se ha tomado aquí a Inglaterra como país típico del desarrollo económico de la burguesía, y a Francia como país típico de su desarrollo político.

Nota de F. E. a la edición alemana de 1890: Así denominaban los habitantes de las ciudades de Italia y Francia a sus comunidades urbanas, una vez comprados o arrancados a sus señores feudales los primeros derechos de autonomía. <<

[16] Se alude al movimiento en pro de la reforma electoral que, bajo la presión de las masas, fue adoptada por la Cámara de los Comunes en 1831 y aprobada definitivamente por la Cámara de los Loes en junio de 1832. La reforma iba dirigida contra el monopolio político de la aristocracia agraria y financiera y abría las puertas del Parlamento a la burguesía industrial. El proletariado y la pequeña burguesía, que constituían la fuerza principal de la lucha por la reforma, se vieron defraudados por la burguesía liberal y no lograron el derecho al sufragio. [N. del E.] <<

[17] Nota de F. E. a la edición inglesa de 1888: No se trata aquí de la Restauración inglesa de 1660-1689, sino de la francesa de 1814-1830. <<

[18] La Restauración de 1660 a 1689 es el período del segundo reinado de la dinastía de los Estuardo en Inglaterra, derrocada por la que se conoce como la «Revolución Gloriosa» de 1688. La Restauración es el período del segundo reinado de los Borbones en Francia, instaurado en 1814 tras la expulsión de Napoléon Bonaparte y derrocado por la Revolución liberal de 1830. [N. del E.] <<

[19] Los legitimistas eran los partidarios de la dinastía «legítima» de los Borbones, que representaba los intereses de la gran propiedad territorial. En la lucha contra la dinastía reinante de los Orleáns (1830-1848), que se apoyaba en la aristocracia financiera y en la gran burguesía, una parte de los legitimistas apelaba a menudo a cierta retórica social. [N. del E.] <<

[20] La Joven Inglaterra fue el nombre que adoptó a comienzos de la década de 1840 un grupo de jóvenes políticos e intelectuales ingleses pertenecientes al partido de los *tories*. Liderado por Benjamin Disraeli, su conservadurismo antiburgués no impidió que apelara a cierta retórica social y popular de corte paternalista. [N. del E.] <<

[21] Nota de F. E. a la edición inglesa de 1888: Esto se refiere en primer término a Alemania, donde los terratenientes aristócratas y los *Junker* cultivan por cuenta propia gran parte de sus tierras con ayuda de administradores, y poseen, además, grandes refinerías de azúcar de remolacha y destilerías de alcohol. Los más acaudalados aristócratas británicos todavía no han llegado a tanto; pero también ellos saben cómo pueden compensar la disminución de la renta, cediendo sus nombres a los fundadores de toda clase de sociedades anónimas de reputación más o menos dudosa. <<

[22] Los *Junker*, en sentido estricto, son la aristocracia terrateniente de Prusia Oriental; en sentido lato, la clase de los terratenientes alemanes. [N. del E.] <<

[23] Nota de F. E. a la edición alemana de 1890: La tormenta revolucionaria de 1848 barrió esta miserable escuela y quitó a sus partidarios todo deseo de seguir haciendo socialismo. El principal representante y el tipo clásico de esta escuela es el señor Karl Grün. <<

[24] Nota de F. E. a la edición inglesa de 1888: Falansterios se llamaban las colonias socialistas proyectadas por Charles Fourier. Icaria era el nombre dado por Cabet a su país utópico y más tarde a su colonia comunista en América.

Nota de F. E. a la edición alemana de 1890: Owen llamó a sus sociedades comunistas modelo *home-colonies* (colonias interiores). Falansterio era el nombre de las comunidades sociales proyectadas por Fourier. Icaria se llamaba el país fantástico-utópico, cuyas instituciones comunistas describía Cabet. <<

[25] Se trata de los demócratas republicanos, partidarios del periódico francés *La Réforme*, que se publicó en París entre 1843 y 1850. [N. del E.] <<

[26] Nota de F. E. a la edición inglesa de 1888: Este partido estaba representado en el Parlamento por Ledru-Rollin, en la literatura por Louis Blanc y en la prensa diaria por *La Réforme*. El nombre Socialista Democrático significaba, en boca de sus inventores, la parte del Partido Democrático o Republicano que tenía un matiz más o menos socialista.

Nota de F. E. a la edición alemana de 1890: Lo que se llamaba entonces en Francia el Partido Socialista Democrático estaba representado en política por Ledru-Rollin y en la literatura por Louis Blanc; estaba, pues, a cien mil leguas de la socialdemocracia alemana de nuestro tiempo.<<

[27] La Sublevación de Cracovia, liderada por Edward Dembowski y otros demócratas radicales polacos, tuvo lugar el 18 de febrero de 1846. Los insurgentes lograron formar un gobierno nacional que publicó un manifiesto sobre la abolición de las cargas feudales, pero no fueron acompañados, tal como se había acordado, por un movimiento de liberación semejante por parte del Gran Ducado de Posen. Librados a su suerte, los revolucionarios fueron reprimidos y en noviembre de ese mismo año Cracovia era incorporada al Imperio Austríaco. [N. del E.] <<

[1] Comandante militar del distrito de Saint Louis durante la guerra civil estadounidense. [N. de K. M.] <<

[2] Golpe de Estado. [N. del E.] <<

[3] La Columna de Vendôme fue erigida en 1806-1810 en París en memoria de las victorias de la Francia napoleónica; se fundió con el bronce de los cañones enemigos y estaba coronada con una estatua de Napoleón. El 16 de mayo de 1871, según disposición de la Comuna de París, la columna fue derribada. [N. del E.] <<

[4] J.-C.-L. Simonde de Sismondi, *Études sur l'économie politique* [Estudios sobre economía política], París, 1837, t. I, p. 35. [N. de K. M.] <<

[5] La Montaña de 1793 a 1795 es el grupo democrático-revolucionario de la Convención durante la Revolución francesa. Su nombre proviene de que se sentaban en los bancos más altos de la Asamblea. Sus miembros son conocidos como *montagnards*. [N. del E.] <<

[6] Habacuc es un profeta bíblico que asume la voz de las víctimas de las conquistas y clama a Dios por la redención humana. [N. del E.] <<

[7] El republicano de guantes amarillos. [N. del E.] <<

[8] Bedlam: manicomio en Londres. [N. del E.] <<

[9] El 10 de diciembre de 1848 Luis Bonaparte fue elegido presidente de la República Francesa por sufragio universal. [N. del E.] <<

[10] La expresión «recordar las ollas de Egipto» procede de una leyenda bíblica: al huir los judíos de Egipto, algunos, asustados por las dificultades del camino y por hambre, empezaron a evocar los días del cautiverio, donde tenían, por lo menos, comida. [N. del E.] <<

[11] Golpe de mano, una acción decidida. [N. del E.] <<

[12] Un acto arriesgado, arrogante. [N. del E.] <<

[13] *Hic Rhodus, hic salta!* [¡Aquí está Rodas, salta aquí!]: palabras de la versión latina de una fábula de Esopo que trata de un fanfarrón que, invocando testigos, afirmaba que en Rodas había dado un salto prodigioso. Quienes lo escuchaban contestaron: «¿Para qué necesitamos testigos? ¡Aquí está Rodas, salta aquí!». Lo que, en sentido figurado, quiere decir que lo principal está a la vista, y hay que demostrarlo delante de los presentes. *¡Aquí está la rosa, baila aquí!*, es la paráfrasis de la cita precedente (Rodas es en griego el nombre de la isla y, a la vez, significa «rosa») que ofreció Hegel en el prefacio de su *Filosofía del derecho*. [N. del E.] <<

[14] Según la Constitución francesa de 1848, las elecciones de nuevo presidente debían celebrarse cada cuatro años el segundo domingo del mes de mayo. En mayo de 1852 caducaba el plazo de las funciones presidenciales de Luis Bonaparte. [N. del E.] <<

[15] Quiliastas (del griego «kiliast», mil): predicadores de la doctrina místico-religiosa de la segunda venida de Jesucristo y el establecimiento del «reino milenario» de la justicia, la igualdad y el bienestar generales en la Tierra. [N. del E.] <<

[16] En el pecho. [N. del E.] <<

[17] *In partibus infidelium* (literalmente: «en el país de los infieles»): adición al título de los obispos católicos destinados a cargos puramente nominales en países no cristianos. Esta expresión la empleaban a menudo Marx y Engels, aplicada a diversos gobiernos emigrados que se habían formado en el extranjero sin tener en cuenta alguna la situación real del país. [N. del E.] <<

[18] Capitolio: colina de Roma que es en sí una ciudadela fortificada donde se erigieron los templos de Júpiter, Juno y otros dioses. Según la tradición, en el año 390 antes de nuestra era, durante la invasión de los galos, Roma se salvó únicamente merced a los graznidos de las ocas del templo de Juno que despertaron a la guardia, dormida, del Capitolio. [N. del E.] <<

[19] Se alude a los denominados «africanistas» o «argelinos». Estos nombres recibían en Francia los generales y oficiales que habían hecho carrera en las guerras coloniales contra las tribus argelinas que luchaban por su independencia. En la Asamblea Nacional Legislativa, los generales africanistas Cavaignac, Lamoricière y Bedeau encabezaban la minoría republicana. [N. del E.] <<

[20] Johann W. Goethe, *Fausto*, parte I, escena III («Despacho de Fausto»). [N. del E.]

<<

[21] Guardia Nacional: milicia voluntaria civil y armada con mandos electivos que existió en Francia y otros países de Europa Occidental. Se formó por primera vez en Francia en 1789 a comienzos de la Revolución francesa; existió con intervalos hasta 1871. Entre 1870 y 1871, la Guardia Nacional de París, a la que se incorporaron amplios sectores populares en las condiciones de la guerra franco-prusiana, desempeñó un gran papel revolucionario. Fundado en febrero de 1871, su Comité Central encabezó entre marzo y mayo la experiencia de la Comuna de París. Una vez aplastada la Comuna de París, la Guardia Nacional fue disuelta. [N. del E.] <<

[22] La Monarquía de Julio: período del reinado de Luis Felipe (1830-1848). La denominación es debida a la Revolución de Julio de 1830. [N. del E.] <<

[23] El 15 de mayo de 1848, durante una manifestación popular, los obreros y artesanos parisienses penetraron en la sala de sesiones de la Asamblea Constituyente, la declararon disuelta y formaron un gobierno revolucionario. Los manifestantes, sin embargo, no tardaron en ser desalojados por la Guardia Nacional y las tropas. Los dirigentes de los obreros (Blanqui, Barbès, Albert, Raspail, Sobrier y otros) fueron detenidos. [N. del E.] <<

[24] La insurrección de junio: heroica insurrección de los obreros de París entre el 23 y el 26 de junio de 1848, aplastada con excepcional crueldad por las tropas del general Cavaignac. [N. del E.] <<

[25] Según la afirmación del historiador cristiano Eusebio de Cesarea, el emperador Constantino I vio en el cielo en el año 312, la víspera de la victoria sobre su rival Majencio, una cruz con la inscripción: «*in hoc signo vinces*» (bajo este signo vencerás). [N. del E.] <<

[26] Se alude a Pitia, sacerdotisa y profetisa del templo de Apolo en Delfos que anunciaba sus profecías sentada en un trípode junto al templo. [N. del E.] <<

[27] Luis Bonaparte. [N. del E.] <<

[28] *Le National*: diario francés, que se publicó en París de 1830 a 1851; órgano de los republicanos burgueses moderados. Los representantes más destacados de esta corriente en el gobierno provisional eran Marrast, Bastide y Garnier-Pagès. [N. del E.] <<

[29] El *Journal des Débats politiques et littéraires* [Periódico de los debates políticos y literarios], fundado en París en 1789, fue durante la Monarquía de Julio el periódico gubernamental, órgano de la burguesía orleanista. Durante la Revolución de 1848, expresó las opiniones de la burguesía agrupada en el denominado Partido del Orden. [N. del E.] <<

[30] Tratados concertados en Viena (mayo-junio de 1815) por los Estados que habían triunfado en las guerras napoleónicas y que trazaron el nuevo mapa europeo. [N. del E.] <<

[31] Editoriales. [N. del E.] <<

[32] La Carta Constitucional fue aprobada después de la Revolución de 1830. Era la ley fundamental de la Monarquía de Julio. Proclamaba formalmente los derechos soberanos de la nación y restringía un tanto el poder del monarca. [N. del E.] <<

[33] «¡Hermano, hay que morir!»: palabras con que se saludaban entre sí los miembros de la orden de los monjes católicos trapenses. [N. del E.] <<

[³⁴] Cárcel de París donde se recluía a los deudores insolventes. [N. del E.] <<

[35] Durante los primeros días de la República Francesa se planteó la cuestión de elegir la bandera nacional. Los obreros de París exigían que se eligiese la bandera roja que habían enarbolado durante la insurrección de junio de 1832. Los representantes de la burguesía republicana insistían en que se eligiera la tricolor (azul, blanca y roja), que había sido la bandera de Francia durante la Revolución de 1789. Este emblema había sido también, antes de la Revolución de 1848, el de los republicanos que se agrupaban en torno al periódico *Le National*. Los representantes de los obreros se vieron obligados a acceder a que se adoptase la bandera tricolor. Pese a todo, a su asta se adhirió una escarapela roja. [N. del E.] <<

[36] Referencia irónica a la Guardia Imperial creada por Napoleón III, en 1854. En Roma antigua, la guardia pretoriana custodiaba y protegía a los jefes militares y al emperador. Llegó a ejercer enorme influencia en su elección, ya que proclamó a algunos y asesinó a otros. [N. del E.] <<

[37] Se alude a la participación conjunta del Reino de Nápoles y de Austria en la intervención contra la República Romana en mayo-julio de 1849. [N. del E.] <<

[38] Marx se refiere al hecho de que Luis Bonaparte adoptó en 1832 la nacionalidad suiza en el cantón de Thurgau; y en 1848, durante su estancia en Inglaterra, se hizo voluntariamente constable especial (reserva policial entre la población civil). [N. del E.] <<

[39] Se trata de los dos partidos monárquicos de la burguesía francesa de la primera mitad del siglo XIX, o sea, de los legitimistas y de los orleanistas. Los orleanistas eran los partidarios de los duques de Orleáns, rama menor de la dinastía de los Borbones, que se mantuvo en el poder desde la Revolución de Julio de 1830 hasta la Revolución de 1848; representaban los intereses de la aristocracia financiera y la gran burguesía. Durante la Segunda República (1848-1851), los dos grupos monárquicos constituyeron el núcleo del ya mencionado Partido del Orden, partido conservador unificado. [N. del E.] <<

[40] Esta agrupación surgió en 1848 como partido de la gran burguesía conservadora; era una coalición de las dos fracciones monárquicas de Francia, es decir, de los legitimistas y los orleanistas; desde 1849 hasta el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 ocupaba una posición hegemónica en la Asamblea Legislativa de la Segunda República. [N. del E.] <<

[⁴¹] Golpe de Estado. [N. del E.] <<

[42] El emperador romano Calígula (37-41) fue elevado al trono por la guardia pretoriana. [N. del E.] <<

[43] Golpe. [N. del E.] <<

[44] *Le Moniteur Universel* [El Monitor Universal]: diario francés, órgano oficial del gobierno; apareció en París desde 1789 hasta 1901. En las páginas de *Le Moniteur* se insertaban obligatoriamente las disposiciones y decretos del gobierno, informaciones de los debates parlamentarios y otros documentos oficiales; en 1848 se publicaban también en este periódico informaciones de las reuniones de la Comisión de Luxemburgo. [N. del E.] <<

[45] Las bayonetas inteligentes. [N. del E.] <<

[46] Se llamaba *cuestores* en la Asamblea Legislativa a los encargados de administrar la hacienda pública y velar por su seguridad (por analogía con los cuestores de la Roma antigua). El proyecto de ley sobre la concesión al presidente de la Asamblea Nacional del derecho de llamar a las tropas fue presentado por los cuestores realistas Le Flô, Baze y Panat el 6 de noviembre de 1851, y tras suscitar violentos debates, fue rechazado el 17 de noviembre. [N. del E.] <<

[47] Constitucionalistas: partido de la gran burguesía francesa, que sostenía la monarquía constitucional. Los girondinos eran el grupo político moderado y federalista de la Asamblea Nacional y de la Convención Nacional durante los primeros años de la Revolución francesa, compuesto por varios diputados procedentes de Gironda. Pertenecían, en su mayoría, a la burguesía provincial. Su violento enfrentamiento con el grupo de los montañeses dominó los primeros meses de la Convención Nacional. Sus rivales revolucionarios fueron apodados jacobinos pues se reunían en el antiguo Club de los Jacobinos, cuya sede se encontraba en París. Eran republicanos, defensores de la soberanía popular. Su concepción de la indivisibilidad de la nación los llevaba a propugnar un Estado centralizado. [N. del E.] <<

[48] El 16 de abril de 1848 la Guardia Nacional, movilizada especialmente con este fin, detuvo en París una manifestación pacífica de obreros que iban a presentar al gobierno provisional una petición sobre la «organización del trabajo» y la «abolición de la explotación del hombre por el hombre». [N. del E.] <<

[49] Los senadores. [N. del E.] <<

[50] Despreocupación. [N. del E.] <<

[51] Fronda: movimiento aristocrático contra el absolutismo que se desarrolló en Francia entre 1648 y 1653. [N. del E.] <<

[52] Peter Schlemihl: personaje del relato de Chamisso *La historia maravillosa de Peter Schlemihl*, que cambió su sombra por una bolsa mágica. [N. del E.] <<

[53] Gorro frigio: gorro de color rojo, que usaban los antiguos frigios, pueblo del Asia menor. Posteriormente sirvió de modelo para el gorro que usaron los jacobinos. [N. del E.] <<

[54] Un apéndice molesto. [N. del E.] <<

[55] La flor de lis: emblema heráldico de la monarquía de los Borbones; la violeta, emblema de los bonapartistas. [N. del E.] <<

[56] Se trata del conde de Chambord (que se denominaba a sí mismo Enrique V), de la rama mayor de la dinastía de los Borbones, que pretendía el trono francés. Una de las residencias permanentes de Chambord en Alemania Occidental, además de la ciudad de Wiesbaden, era la ciudad de Ems. [N. del E.] <<

[57] Sin cesar, hasta el fin de los tiempos. [N. del E.] <<

[58] Distrito parisino. [N. del E.] <<

[59] ¡Enrique V! ¡Enrique V! [N. del E.] <<

[60] Tenderos. [N. del E.] <<

[61] En Bourges se celebró entre marzo y abril de 1849 el proceso contra los participantes en los acontecimientos del 15 de mayo de 1848. Barbès fue condenado a reclusión perpetua, y Blanqui a diez años de cárcel. Albert, De Flotte, Sobrier, Raspail y los demás, a diversos plazos de prisión y deportación a las colonias. [N. del E.] <<

[62] Jericó: según la leyenda bíblica, primera ciudad que ocuparon los hebreos al entrar en Palestina. Las murallas de la ciudad cayeron a causa de las trompetas de quienes la sitiaban. [N. del E.] <<

[63] En serio. [N. del E.] <<

[64] Ya veremos. [N. del E.] <<

[65] ¡No sois más que unos charlatanes! [N. del E.] <<

[66] Alusión a los planes de Luis Bonaparte de recibir la corona real francesa de manos del papa Pío IX. Según la Biblia, David, rey de Israel, fue ungido para el trono por el profeta Samuel. [N. del E.] <<

[67] En la batalla de Austerlitz (Moravia) del 2 de diciembre de 1805, Napoleón I venció a las tropas ruso-austríacas. [N. del E.] <<

[68] ¡Infantería, caballería, artillería! [N. del E.] <<

[69] Hombre de paja. [N. del E.] <<

[70] Pío IX. [N. del E.] <<

[71] Moneda de cinco céntimos. [N. del E.] <<

[72] «Burgraves» fue el apodo que se dio a los diecisiete líderes orleanistas y legitimistas que formaban parte de la secretaría encargada por la Asamblea Legislativa de redactar el proyecto de la nueva ley electoral. Se los llamaba así por sus pretensiones sin fundamento al poder y por las aspiraciones reaccionarias. El apodo fue tomado del drama histórico de Victor Hugo *Los burgraves*, referente a la vida en la Alemania medieval, donde se llamaba así a los gobernadores de las ciudades y las provincias nombrados por el emperador. [N. del E.] <<

[73] Según la ley de prensa, aprobada por la Asamblea Legislativa en julio de 1850, se aumentó considerablemente la suma que los editores de periódicos debían depositar como caución y se introdujo el impuesto del timbre, que se extendía asimismo a los folletos. [N. del E.] <<

[⁷⁴] *La Presse* [La Prensa]: diario que salía en París desde 1836; durante la Monarquía de Julio tenía un carácter opositor; en 1848-1849 fue órgano de los republicanos burgueses; posteriormente fue órgano bonapartista. [N. del E.] <<

[75] Libertinos. [N. del E.] <<

[76] *Lazzaroni*: sobrenombre que se daba en Italia al lumpemproletariado, elementos desclasados pertenecientes a la «canalla». Los *lazzaroni* fueron utilizados reiteradas veces por los medios monárquico-reaccionarios en la lucha contra el movimiento liberal y democrático. [N. del E.] <<

[77] Sin ambages. [N. del E.] <<

[78] Alusión a dos hechos de la biografía de Luis Bonaparte: el 30 de octubre de 1836 intentó levantar una sublevación en Estrasburgo con el apoyo de dos regimientos de artillería. Los sublevados fueron desarmados, y el propio Luis Bonaparte detenido y deportado a América. El 6 de agosto de 1840 intentó sublevarse de nuevo con las tropas de la guarnición de Boulogne, después de cuyo fracaso fue condenado a prisión perpetua, pero huyó a Inglaterra en 1846. [N. del E.] <<

[79] Nick Bottom: personaje de la comedia de William Shakespeare *Sueño de una noche de verano*. [N. del E.] <<

[80] ¡Viva el Emperador! [N. del E.] <<

[81] George Monck (1608-1670): general inglés; en 1660 contribuyó activamente a la restauración de la monarquía en Inglaterra. [N. del E.] <<

[82] ¡Viva Napoleón! ¡Vivan los salchichones! [N. del E.] <<

[83] Se alude a los periódicos de la corriente bonapartista; la denominación procede del palacio del Elíseo, residencia de Luis Bonaparte en París durante el período de su presidencia. [N. del E.] <<

[84] Problemas candentes. [N. del E.] <<

[85] Febrero de 1848. [N. del E.] <<

[86] Ujier. [N. del E.] <<

[87] Clichy: la ya mencionada cárcel de París para deudores insolventes. [N. del E.]

<<

[88] Marx utiliza aquí, para un juego de palabras, unos versos del poema de Schiller «La alegría», en la que se canta la alegría, hija de Elíseo o de los Campos Elíseos (el «paraíso» de la Antigüedad clásica). Champs-Élysées [Campos Elíseos] es también el nombre de una avenida de París, en la que se encontraba la residencia de Luis Bonaparte. [N. del E.] <<

[89] Colonias obreras. [N. del E.] <<

[90] Código Penal. [N. del E.] <<

[91] Parlamentos: instituciones judiciales supremas de Francia que existieron hasta la Revolución francesa. Registraban las disposiciones reales y gozaban, además, del derecho de recriminación, o sea, del derecho de protesta contra las disposiciones que no correspondían a las costumbres y a la legislación del país. [N. del E.] <<

[92] Después de los hechos, es decir, con retraso. [N. del E.] <<

[93] Belle-Isle: isla en el golfo de Vizcaya, lugar de reclusión de los presos políticos.
[N. del E.] <<

[94] Marx utiliza aquí un episodio del libro *Deipnosophistae* [Banquete de los sofistas, o de los eruditos], de Ateneo, escritor antiguo (s. II-III). El faraón egipcio Tajos, al hacer alusión a la pequeña estatura de Agesilao, rey de Esparta, que había acudido en su ayuda con las tropas a su mando, dijo: «La montaña estaba encinta. Zeus se asustó. Pero la montaña parió un ratón». Agesilao replicó: «Te parezco un ratón, pero algún día te pareceré un león». [N. del E.] <<

[95] *L'Assemblée Nationale* [La Asamblea Nacional]: diario francés de orientación monárquico-legitimista; apareció en París desde 1848 hasta 1857. Entre 1848 y 1851 reflejó las opiniones de los partidarios de la fusión de ambos partidos dinásticos: los legitimistas y los orleanistas. [N. del E.] <<

[96] Venecia fue en los años cincuenta del siglo XIX el lugar de residencia del conde de Chambord, pretendiente legitimista al trono de Francia. [N. del E.] <<

[97] Se alude a las divergencias tácticas que surgieron en el campo de los legitimistas durante el período de la Restauración. Villèle (partidario de Luis XVIII) se pronunció en pro de la aplicación cautelosa de medidas reaccionarias; Polignac, partidario del conde d'Artois, coronado en 1824 con el nombre de Carlos X, exigía el restablecimiento completo del orden de cosas anterior a la revolución.

Palacio de las Tullerías, de París: residencia de Luis XVIII; uno de los edificios del palacio, el Pabellón Marsan, en el período de la Restauración fue residencia del conde d'Artois. [N. del E.]<<

[98] *The Economist* [El Economista]: revista mensual inglesa de economía y política, órgano de la gran burguesía industrial; aparece en Londres desde 1843. [N. del E.] <<

[99] Exposición Industrial de Londres: primera exposición mundial de comercio e industria; se celebró entre mayo y octubre de 1851. [N. del E.] <<

[100] Insurrecciones populares, en especial campesinas. [N. del E.] <<

[101] *Le Messager de l'Assemblée* [El Mensajero de la Asamblea]: diario antibonapartista francés; apareció en París desde el 16 de febrero hasta el 2 de diciembre de 1851. [N. del E.] <<

[102] La aristocracia del hampa. [N. del E.] <<

[103] Tomaso Aniello, llamado Masaniello (1620-1647): pescador; en 1647, jefe de la insurrección popular contra la dominación española en Nápoles. [N. del E.] <<

[104] El Parlamento Largo (1640-1653): Parlamento inglés convocado por el rey Carlos I cuando se había iniciado la Revolución inglesa, convertido luego en organismo legislativo. En 1649, el Parlamento condenó a Carlos I a muerte y proclamó la república en Inglaterra; Cromwell lo disolvió en 1653. [N. del E.] <<

[105] Dentro de cincuenta años, Europa será republicana o cosaca. [N. del E.] <<

[106] República cosaca. [N. del E.] <<

[107] O sea, Francia después del golpe de Estado de 1851. [N. del E.] <<

[108] Es el triunfo completo y definitivo del socialismo. [N. del E.] <<

[109] Shakespeare, *Hamlet*, I, 5, también cit. por Hegel en su *Filosofía de la Historia*.
[N. del E.] <<

[110] Queda prohibida la indagación acerca de la paternidad. [N. del E.] <<

[111] Cévennes: zona montañosa de la provincia francesa de Languedoc, donde se alzaron los campesinos en 1702-1705. La insurrección fue provocada por las persecuciones a los protestantes. [N. del E.] <<

[112] Alusión al motín contrarrevolucionario de la Vendée (provincia occidental de Francia), levantado en 1793 por los realistas franceses que utilizaron a los campesinos de esta provincia para luchar contra la Revolución francesa. [N. del E.]

<<

[113] La muchedumbre vil. [N. del E.] <<

[¹¹⁴] Alusión al libro de Luis Bonaparte *Des idées napoléoniennes* [Las ideas napoléonicas], aparecido en París en 1839. [N. del E.] <<

[115] Orden material. [N. del E.] <<

[116] El orgullo. [N. del E.] <<

[117] Los que se enrolaban voluntariamente en el ejército, en sustitución de los que eran llamados a filas. [N. del E.] <<

[118] El Concilio de Constanza (1414-1418) fue convocado con el fin de fortalecer el catolicismo, cuya unidad había sido quebrantada por el naciente movimiento de la Reforma. [N. del E.] <<

[119] Alusión a las obras de los representantes del socialismo alemán o «verdadero», corriente que se extendió en Alemania en los años cuarenta del siglo XIX, principalmente entre la intelectualidad. [N. del E.] <<

[120] Los que lo rodean, su entorno. [N. del E.] <<

[121] Al por menor. [N. del E.] <<

[122] Al por mayor. [N. del E.] <<

[123] Obsequioso. [N. del E.] <<

[124] La palabra *vol* significa «vuelo» y «robo». [N. del E.] <<

[125] «Calculas a partir de los bienes, cuando antes debes calcular los años». [N. del E.] <<

[126] Se refiere a la regencia de Felipe de Orleáns en Francia entre 1715 y 1723 durante la minoría de edad de Luis XV. [N. del E.] <<

[127] Palabras de *Madame* Girardin. [N. del E.] <<

[128] La sagrada túnica de Tréveris: la que vestía supuestamente Cristo al morir crucificado. Se conservaba en la catedral de Tréveris (Alemania) como reliquia de los católicos. Era objeto de adoración de los peregrinos. [N. del E.] <<

[1] *Gaceta Renana* [*Rheinische Zeitung*]: diario radical que se publicó en Colonia entre 1842 y 1843. Marx fue su jefe de redacción desde el 15 de octubre de 1842 hasta el 18 de marzo de 1843, en que fue clausurado. [N. del E.] <<

[2] En 1842 Marx polemizó con el *Allgemeine Zeitung* [*Gaceta General*], un diario alemán fundado en 1798, que desde 1810 se editaba en Ausburgo. En su artículo «El comunismo y el *Allgemeine Zeitung* de Ausburgo», publicado en la *Gaceta Renana* en octubre de 1842, Marx abordaba por primera vez la cuestión del comunismo. Puede consultarse una versión española en C. Marx, *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1982, p. 724. [N. del E.] <<

[3] Karl Marx, *Kritik des hegelschen Staatsrechts* [Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel]. Fue publicado en 1844 en el único número aparecido de la revista *Deutsch-Französischen Jahrbücher* [*Anales Franco-Alemanes*], que el propio Marx editaba en París junto con otro joven hegeliano, Arnold Ruge. Puede consultarse en este mismo volumen. [N. del E.] <<

[4] F. Engels, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* [Esbozo de una Crítica de la Economía Política], en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, París, 1844. Puede consultarse una versión española en F. Engels, *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1982. [N. del E.] <<

[5] El manuscrito fue publicado póstumamente en 1932 como K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie* [*La Ideología Alemana*]. Puede consultarse una versión española en K. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, trad. de Wenceslao Roces, Montevideo, Pueblos Unidos, 1959. [N. del E.] <<

[6] Una versión resumida del «Discurso sobre el librecambio» fue publicada originariamente en alemán en *Die Schutzzöllner, die Freihändler und die arbeitende Klasse. Zeie Reden...* von K. Marx. Aus dem Französischen übersetzt... von J. Weudemeyer, Hamm, 1848, pp. 18-20. Puede consultarse una versión española en K. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, trad. de Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1966. [N. del E.] <<

[7] K. Marx, *Misère de la philosophie. Réponse a la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, París–Bruselas, A. Frank–C. G. Vogeler, 1847. Hay traducción castellana: K. Marx, *Miseria de la Filosofía*, Buenos Aires, Signos, 1970, con advertencia de José Aricó. [N. del E.] <<

[8] K. Marx, «Lohnarbeit und Kapital» [Trabajo asalariado y capital] apareció inicialmente en la *Neue Rheinische Zeitung*, Colonia, durante abril de 1849. Hay versión castellana en la edición citada de K. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*. [N. del E.] <<

[9] Cuando se inició la revolución europea de 1848, Marx y Engels retornaron a Alemania y fundaron en Colonia la *Neue Rheinische Zeitung*, que se editó entre el 1.º de junio de 1848 y el 19 de mayo de 1849. [N. del E.] <<

[10] «Déjese aquí cuanto sea recelo; / mátese aquí cuanto sea vileza» (Dante, *La Divina Comedia*). [N. del E.] <<

[1] William Ewart Gladstone. [N. del E.] <<

[2] Estranguladores [*garroters*]: ladrones de los años sesenta del siglo XIX, que agarraban a sus víctimas por el cuello. [N. del E.] <<

[3] Libros Azules [*Blue Books*]: denominación general de las publicaciones de documentos del Parlamento inglés y de los documentos diplomáticos del Ministerio del Exterior, debida al color azul de la cubierta. Se editan en Inglaterra a partir del siglo xvii y son la fuente oficial fundamental de datos sobre la historia económica y diplomática del país. En este caso se trata del *Informe de la comisión para investigar la acción de las leyes referentes al destierro y a los trabajos forzados*, t. i, Londres, 1863; líneas más abajo, la referencia remite a la *Correspondencia con las misiones extranjeras de Su Majestad sobre problemas de la industria y las tradeuniones*, Londres, 1867. <<

[4] No hay necesidad de recordar al lector que el carbono y el nitrógeno constituyen, con el agua y otras sustancias inorgánicas, las materias primas de los alimentos del hombre. Sin embargo, para la nutrición del organismo humano, estos elementos químicos simples deben ser suministrados en forma de sustancias vegetales o animales. Las patatas, por ejemplo, contienen sobre todo carbono, mientras que el pan de trigo contiene sustancias carbonadas y nitrogenadas en la debida proporción.

<<

[5] El cartismo fue un movimiento revolucionario de masas de los obreros ingleses en los años treinta y cuarenta del siglo XIX. Los cartistas redactaron en 1838 una petición (*Carta del pueblo*) al Parlamento, en la que se reivindicaba el sufragio universal para los varones mayores de 21 años, voto secreto, abolición del censo patrimonial para los candidatos a diputados al Parlamento, etc. El movimiento comenzó con grandiosos mítines y manifestaciones y transcurrió bajo la consigna de la lucha por el cumplimiento de la *Carta del pueblo*. El 2 de mayo de 1842 se llevó al Parlamento la segunda petición, que incluía ya varias reivindicaciones de carácter social (reducción de la jornada laboral, elevación de los salarios, etc.). Lo mismo que la primera, esta petición fue rechazada por el Parlamento. Como respuesta, los cartistas organizaron una huelga general. En 1848, los cartistas proyectaban una manifestación ante el Parlamento a fin de presentar una tercera petición, pero el gobierno se valió de unidades militares para impedir la manifestación. La petición fue rechazada. Después de 1848, el movimiento cartista decayó. [N. del E.] <<

[6] La clase obrera de Inglaterra sostuvo la lucha por la reducción legislativa de la jornada laboral a diez horas desde fines del siglo XVIII. Desde comienzos de los años treinta del siglo XIX, esta lucha se extendió. La ley de la jornada laboral de diez horas, extensiva nada más que a las mujeres y los adolescentes, fue adoptada por el Parlamento el 8 de junio de 1847. Sin embargo, en la práctica, muchos fabricantes hacían caso omiso de ella. <<

[7] *Hands* (manos) significa también «obreros». [N. del E.] <<

[8] Este artículo, síntesis de la resolución adoptada en la Conferencia de Londres (1871), fue incluido en los Estatutos por decisión del congreso de la I Internacional que se celebró en La Haya en septiembre de 1872. [N. del E.] <<

[1] Se encontrará, más adelante, un epílogo a la segunda edición. [N. de F. E.: Nota suprimida en las ediciones 3.^a y 4.^a.] <<

[2] Esto pareció tanto más necesario por cuanto la obra de Ferdinand Lasalle contra Schulze-Delitzsch, hasta en la parte en que su autor proclama brindar «la quintaesencia intelectual» de mis concepciones sobre esos temas, contiene errores de importancia. *En passant* [incidentalmente]. El que Lasalle haya tomado casi textualmente de mis escritos, y por cierto sin consignar las fuentes, todas las tesis teóricas generales de sus trabajos económicos —por ejemplo, las relativas al carácter histórico del capital, a la conexión entre las relaciones de producción y el modo de producción, etc., etc., valiéndose incluso de la terminología creada por mí—, ha de deberse seguramente a razones de orden propagandístico. No me refiero, naturalmente, a sus explicaciones de detalle y aplicaciones prácticas, con las cuales nada tengo que ver. [N. de F. E.: Nota 1 en las ediciones 3.^a y 4.^a.] <<

[3] En la 4.^a edición no se incluyeron los cuatro primeros párrafos de este epílogo. [N. de F. E.] <<

[4] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «desesperanzado». [N. de F. E.] <<

[5] Véase mi obra *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 39. <<

[6] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «1848». [N. de F. E.] <<

[7] Los tartajosos parlanchines de la economía vulgar alemana reprueban el estilo de mi obra y mi sistema expositivo. Nadie puede juzgar más severamente que yo las deficiencias literarias de *El capital*. No obstante, para provecho y gozo de estos señores y de su público, quiero traer aquí a colación un juicio inglés y otro ruso. La *Saturday Review*, hostil por entero a mis opiniones, dijo al informar sobre la primera edición alemana: el sistema expositivo «confiere un encanto [*charm*] peculiar aun a los más áridos problemas económicos». El *S. P. Viédmosti* (un diario de San Petersburgo) observa en su edición del 20 de abril de 1872: «La exposición, salvo unas pocas partes excesivamente especializadas, se distingue por ser accesible a todas las inteligencias, por la claridad y, pese a la elevación científica del tema, por su extraordinaria vivacidad. En este aspecto el autor [...] ni de lejos se parece a la mayor parte de los sabios alemanes, que [...] redactan sus libros en un lenguaje tan ininteligible y árido como para romper la cabeza al mortal común y corriente». Lo que se les rompe a los lectores de la literatura que hoy en día producen los profesores nacional-liberales de Alemania es, empero, algo muy distinto de la cabeza. <<

[8] Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [*Contribución a la crítica de la economía política*], Berlín, 1859, p. 3. <<

[9] «El deseo implica necesidad; es el apetito del espíritu, y tan natural como el hambre al cuerpo [...] La mayor parte [de las cosas] derivan su valor del hecho de satisfacer las necesidades del espíritu.» (Nicholas Barbon, *A Discourse on Coining the New Money Lighter. In Answer to Mr. Lighter. In Answer to Mr. Locke's. Considerations...*, Londres, 1696, pp. 2-3). <<

[10] «Las cosas tienen una virtud intrínseca» (es este [*vertue*], en Barbon, el término específico para designar el valor de uso); «en todas partes tienen la misma virtud, tal como la de la piedra imán de atraer el hierro» (ibíd., p. 6). La propiedad del imán de atraer el hierro sólo se volvió útil cuando por medio de ella se descubrió la polaridad magnética. <<

[11] «El *worth* [valor] natural de cualquier cosa consiste en su aptitud de satisfacer las necesidades o de servir a la comodidad de la vida humana». (John Locke, *Some Considerations on the Consequences of the Lowering of Interest*, 1691, en *Works*, Londres, 1777, vol. II, p. 28). En los escritores ingleses del siglo XVII suele encontrarse aún la palabra *worth* por valor de uso y *value* por valor de cambio, lo cual se ajusta en un todo al genio de una lengua que se inclina a expresar en vocablos germánicos la cosa *directa*, y en latinos, la *refleja*. <<

[12] En la sociedad burguesa prevalece la *fictio iuris* [ficción jurídica] de que todo comprador de mercancías tiene un conocimiento enciclopédico acerca de ellas. <<

[13] «El valor consiste en la relación de intercambio que media entre tal cosa y cual otra, entre tal medida de un producto y cual medida de otro». (Le Trosne, *De l'intérêt social*, en *Physiocrates*, ed. por Daire, París, 1846, p. 889). <<

[14] «Ninguna cosa puede tener un valor intrínseco» (N. Barbon, ob. cit., p. 6), o, como dice Butler: «El valor de una cosa es exactamente tanto como lo que habrá de rendir». <<

[15] Medida de capacidad equivalente a 290,79 litros. [N. de F. E.] <<

[16] El texto de este párrafo es como sigue en las ediciones 3.^a y 4.^a: «Determinada mercancía, por ejemplo un *quarter* de trigo, se cambia por x betún o por y seda o por z oro, etc., en suma, por otras mercancías, en las *proporciones más diversas*. El trigo, pues, tiene múltiples valores de cambio, en vez de uno solo. Pero como x betún, y del mismo modo y seda o z oro, etc., es el valor de cambio de un *quarter* de trigo, forzosamente x betún, y seda, z oro, etc., tienen que ser valores de cambio sustituibles entre sí o de igual magnitud. De donde se desprende, primero, que los valores de cambio vigentes de la misma mercancía expresan un algo que es igual. Pero, segundo, que el valor de cambio únicamente puede ser el *modo de expresión*, o ‘forma de manifestarse’, de un contenido diferenciable de él». [N. de F. E.] <<

[17] «*One sort of wares are as good as another, if the value be equal. There is no difference or distinction in things of equal value [...] One hundred pounds worth of lead or iron, is of as great a value as one hundred pounds worth of silver and gold*». [Cien libras esterlinas de cuero o de hierro tienen un valor de cambio exactamente igual al de cien libras esterlinas de plata y oro.] (N. Barbon, ob. cit., pp. 53 y 7.) <<

[18] En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «valores mercantiles». [N. de F. E.] <<

[19] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «valor mercantil». [N. de F. E.] <<

[20] Nota a la 2.^a edición: «*The value of them (the necessities of life) when they are exchanged the one for another, is regulated by the quantity of labour necessarily required, and commonly taken in producing them*» [El valor de los objetos para el uso, cuando se los intercambia, se regula por la cantidad de trabajo requerida de manera necesaria y empleada por lo común para producirlos] (*Some Thoughts on the Interest of Money in General, and Particularly in the Public Funds...*, Londres, pp. 36-37). Este notable escrito anónimo del pasado siglo carece de fecha. De su contenido se infiere, sin embargo, que se publicó en el reinado de Jorge II, hacia 1739 o 1740. <<

[21] «Todos los productos de un mismo género no forman, en realidad, más que una masa, cuyo precio se determina de manera general y haciendo caso omiso de las circunstancias particulares». (Le Trosne, ob. cit., p. 893). <<

[22] K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 6. <<

[23] 291 litros, aproximadamente. [N. de F. E.] <<

[24] Nota a la 4.^a edición: He insertado el texto entre corchetes porque su omisión motiva el frecuentísimo error de creer que, para Marx, es mercancía todo producto consumido por quien no sea su productor. [N. de F. E.] <<

[25] K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, pp. 12-13 y ss. <<

[26] «Todos los fenómenos del universo, los haya producido la mano del hombre o las leyes universales de la física, no dan idea de una *creación real*, sino únicamente de una *modificación* de la materia. *Juntar y separar* son los únicos elementos que encuentra el ingenio humano cuando analiza la idea de la reproducción, y tanto estamos ante una reproducción de valor [*valor de uso*, aunque aquí el propio Verri, en su polémica contra los fisiócratas, no sepa a ciencia cierta de qué valor está hablando] y de riqueza si la tierra, el aire y el agua de los campos se transforman en cereales, como si, mediante la mano del hombre, la pegajosa secreción de un insecto se transmutara en terciopelo o bien algunos trocitos de metal se organizaran para formar un reloj de repetición». (Pietro Verri, *Meditazioni sulla economia politica* —la edición príncipe es de 1771—, col. «Scrittori classici italiani di economia politica», dir. por Custodi, parte moderna, t. xv, pp. 21-22). <<

[27] Cfr. Hegel, *Rechtsphilosophie*, 1.^a ed., párr. 190, p. 250 [G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlín, 1821; ed. cast.: *Filosofía del derecho*, México, Casa J. Pablos, 1998]. <<

[28] Ha de advertir el lector que aquí no se trata del *salario* o valor que percibe el obrero por una jornada laboral, sino del *valor* de la mercancía en que su jornada laboral se objetiva. En la presente fase de nuestra exposición, la categoría del salario aún no existe, en modo alguno. <<

[29] Nota a la 2.^a edición: Para demostrar «que sólo el trabajo [...] es la medida definitiva y real con arreglo a la cual en todos los tiempos puede estimarse y compararse el valor de todas las mercancías», dice Adam Smith: «Cantidades iguales de trabajo en todo tiempo y lugar han de tener el mismo valor para el trabajador. En su estado normal de salud, fuerza y dinamismo, y con el grado medio de destreza que posea, el trabajador debe siempre renunciar a la misma porción de su descanso, libertad y felicidad» (*Wealth of Nations*, libro I, cap. V, ed. por E. G. Wakefield, Londres, 1836, vol. I, pp. 104-105). De una parte, Adam Smith confunde aquí (no en todos los casos) la determinación del valor por la *cantidad de trabajo* gastada en la producción de la mercancía, con la determinación de los *valores* mercantiles por el *valor del trabajo*, y por eso procura demostrar que cantidades iguales de trabajo tienen siempre el mismo valor. De otra parte, entrevé que el trabajo, en la medida en que se representa en el valor de las mercancías, sólo cuenta como gasto de fuerza de trabajo, pero sólo concibe ese gasto como sacrificio del descanso, la libertad y la felicidad, no como actividad normal de la vida. Sin duda, tiene en vista aquí al asalariado moderno. Mucho más certero es el anónimo precursor de Adam Smith citado en la nota 20, cuando dice: «Un hombre se ha ocupado durante una semana en producir este artículo necesario [...] y quien te dé a cambio de él algún otro objeto, no podrá efectuar mejor evaluación de lo que es su equivalente adecuado que calculando qué le cuesta a él exactamente el mismo *labour* [trabajo] y tiempo; lo cual, en realidad, no es sino el cambio entre el *labour* que un hombre empleó en una cosa durante determinado tiempo, y el trabajo gastado en otra cosa, por otro hombre, durante el mismo tiempo». (*Some Thoughts...*, ob. cit., p. 39). [Agregado a la 4.^a edición: La lengua inglesa tiene la ventaja de poseer dos palabras distintas para esos dos diferentes aspectos del trabajo. El trabajo que crea valores de uso y que está determinado cualitativamente se denomina *work*, por oposición a *labour*; el que crea valor, y al que sólo se mide cuantitativamente, es *labour*, por oposición a *work*. Véase nota a la traducción inglesa, p. 14. N. de F. E.] <<

[30] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «Forma simple, singular o contingente de valor». [N. de F. E.] <<

[31] Los raros economistas que, como Samuel Bailey, se dedicaron al análisis de la forma de valor, no podían alcanzar resultado alguno, primeramente porque confunden la forma de valor y el valor mismo, y en segundo término porque, sometidos al tosco influjo del burgués práctico, desde un primer momento tenían presente exclusivamente la determinación cuantitativa. «La posibilidad de disponer *de la cantidad* [...] es lo que constituye el *valor*». (*Money and its Vicissitudes in Value*, Londres, 1837, p. 11. El autor es Samuel Bailey). <<

[32] Nota a la 2.^a edición: Uno de los primeros economistas que, después de William Petty, sometió a examen la naturaleza del valor, el célebre Franklin, dice: «Como el comercio, en general, no es otra cosa que el intercambio de un trabajo por otro trabajo, de la manera en que se medirá mejor el valor de todas las cosas [...] es en trabajo» (*The Works of B. Franklin...*, ed. por Sparks, Boston, 1836, vol. II, p. 267). Franklin no es consciente de que al estimar «en trabajo» el valor de todas las cosas, hace abstracción de la diferencia entre los trabajos intercambiados, reduciéndolos así a trabajo humano igual. No lo sabe, pero lo dice. Se refiere primero a «un trabajo», luego al «otro trabajo» y por último al «trabajo», sin más especificación, como sustancia del valor de todas las cosas <<

[33] En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, «yo soy yo», el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Únicamente a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el *genus* [género] hombre. <<

[34] El término «valor» se emplea aquí —como, dicho sea de paso, ya lo hemos hecho antes en algunos pasajes— para designar el valor cuantitativamente determinado y, por tanto, la magnitud del valor. <<

[35] Nota a la 2.^a edición: Con su tradicional perspicacia, la economía vulgar ha sacado partido de esa incongruencia entre la magnitud del valor y su expresión relativa. A modo de ejemplo: «Una vez que se reconoce que *A* baja porque *B*, con la cual se cambia, aumenta, aunque en el ínterin no se haya empleado menos trabajo en *A*, el principio general del valor, propuesto por ustedes, se desmorona [...] Si él [Ricardo] reconoce que cuando aumenta el valor de *A* con respecto a *B*, mengua el valor de *B* en relación con *A*, queda minado el fundamento sobre el que asentó su gran tesis, a saber, que el valor de una mercancía está determinado siempre por el trabajo incorporado a ella; en efecto, si un cambio en el costo de *A* no sólo altera su propio valor con respecto a *B*, a la mercancía por la cual se cambia, sino también el valor de *B* en relación con *A*, aun cuando no haya ocurrido cambio alguno en la cantidad de trabajo requerida para producir a *B*, en tal caso no sólo se viene al suelo la doctrina según la cual la cantidad de trabajo empleada en un artículo regula su valor, sino también la que sostiene que es el costo de producción de un artículo lo que regula su valor» (J. Broadhurst, *Political Economy*, Londres, 1842, pp. 11, 14).

Con el mismo derecho, el señor Broadhurst podría decir: examinemos las fracciones 10/20, 10/50, 10/100, etc. El guarismo 10 permanece inalterado, y sin embargo su magnitud proporcional —su magnitud con respecto a los denominadores 20, 50, 100— decrece de manera constante. Se desmorona, por consiguiente, la gran tesis según la cual la magnitud de un número entero, por ejemplo el 10, se «regula» por el número de las unidades que contiene.<<

[36] Con estas determinaciones reflejas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; estos creen, al revés, que son súbditos porque él es rey. <<

[37] Nota a la 2.^a edición: F.-L.-A. Ferrier (*sous-inspecteur des douanes* [subinspector de aduanas]), *Du gouvernement considéré dans ses rapports avec le commerce*, París, 1805, y Charles Ganilh, *Des systèmes d'économie politique*, 2.^a ed., París, 1821. <<

[38] Nota a la 2.^a edición: A modo de ejemplo: en Homero el valor de una cosa se ve expresado en una serie de objetos diferentes. <<

[39] De ahí que cuando el valor del lienzo se representa en chaquetas, se hable de su valor en chaquetas; de su valor en trigo, cuando se lo representa en trigo, etc. Cada una de esas expresiones indica que su valor es el que se pone de manifiesto en los valores de uso chaqueta, trigo, etc. «Como el valor de toda mercancía denota su relación en el intercambio, podemos hablar de él como [...] valor en trigo, valor en paño, según la mercancía con que se lo compare, y de ahí que existan mil distintos tipos de valor, tantos tipos de valor como mercancías hay en existencia, y todos son igualmente reales e igualmente nominales». (*A Critical Dissertation on the Nature, Measure, and Causes of Value; Chiefly in Reference to the Writings of Mr. Ricardo and his Followers. By the Author of Essays on the Formation... of Opinions*, Londres, 1825, p. 39). Samuel Bailey, autor de esta obra anónima, que en su época provocó gran revuelo en Inglaterra, se imagina haber destruido, mediante esa referencia a las múltiples y diversas expresiones relativas del valor de una misma mercancía, toda definición del valor. Que Bailey, por lo demás, y pese a su estrechez, acertó a encontrar diversos puntos débiles de la teoría de Ricardo, lo demuestra el encono con que la escuela ricardiana lo hizo objeto de sus ataques, por ejemplo en la *Westminster Review*. <<

[40] En realidad, la forma de intercambiabilidad directa general de ningún modo revela a simple vista que se trate de una forma mercantil antitética, tan inseparable de la forma de intercambiabilidad no directa como el carácter positivo de un polo magnético lo es del carácter negativo del otro polo. Cabría imaginarse, por consiguiente, que se podría grabar en todas las mercancías, a la vez, la impronta de ser directamente intercambiables, tal como cabría conjeturar que es posible convertir a todo católico en el papa. Para el pequeño burgués, que ve en la producción de mercancías el *nec plus ultra* [extremo insuperable] de la libertad humana y de la independencia individual, sería muy apetecible, naturalmente, que se subsanaran los abusos ligados a esa forma, y entre ellos también el hecho de que las mercancías no sean *directamente intercambiables*. La lucubración de esta utopía de filisteos constituye el socialismo de Proudhon, a quien, como he demostrado en otra parte, ni siquiera cabe el mérito de la originalidad, ya que dicho socialismo fue desarrollado mucho antes que él, y harto mejor, por Gray, Bray y otros. Lo cual no impide que esa sabiduría, bajo el nombre de *science* [ciencia], haga estragos en ciertos círculos. Ninguna escuela ha hecho más alardes con la palabra *science* que la prudhoniana, pues cuando faltan las ideas, acude justo a tiempo una palabra. <<

[41] Recuérdese que China y las mesas comenzaron a danzar cuando todo el resto del mundo parecía estar sumido en el reposo... *pour encourager les autres* [para alentar a los demás]. <<

[42] Nota a la 2.^a edición: Entre los antiguos germanos la extensión de un *Morgen* [De 25 a 30 áreas. N. de F. E.] de tierra se calculaba por el trabajo de una jornada, y por eso al *Morgen* se lo denominaba *Tagwerk* [trabajo de un día] (también *Tagwanne* [aventar un día]) (*jurnale* o *jurnalis*, *terra jurnalis*, *jornalis* o *diurnalis*), *Mannwerk* [trabajo de un hombre], *Mannskraft* [fuerza de un hombre], *Mannsmaad* [siega de un hombre], *Mannshauet* [tala de un hombre], etc. Véase Georg Ludwig von Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark, Hof, usw. Verfassung*, Múnich, 1854, p. 129 y ss.

<<

[43] Nota a la 2.^a edición: Por eso, cuando Galiani dice que el valor es una relación entre personas —«*la ricchezza è una ragione tra due persone*»— debería agregar: una relación oculta bajo una envoltura de cosa. (Galiani, *Della moneta*, ed. Custodi, cit., Milán, 1803, parte moderna, t. III, p. 221). <<

[44] «¿Qué pensar de una ley que sólo puede imponerse a través de revoluciones periódicas? No es sino una *ley natural, fundada en la inconciencia de quienes están sujetos a ella*». (Friedrich Engels, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* [Esbozo de crítica de la economía política], en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, ed. por Arnold Ruge y Karl Marx, París, 1844). <<

[45] Nota a la 2.^a edición: Tampoco Ricardo está exento de robinsonadas. «Hace que de inmediato el pescador y el cazador primitivos cambien la pesca y la caza como si fueran poseedores de mercancías, en proporción al tiempo de trabajo objetivado en esos valores de cambio. En esta ocasión incurre en el anacronismo de que el pescador y el cazador primitivos, para calcular la incidencia de sus instrumentos de trabajo, echen mano a las tablas de anualidades que solían usarse en la Bolsa de Londres en 1817. Al parecer, la única forma de sociedad que fuera de la burguesa conoce Ricardo son los ‘paralelogramos del señor Owen’.» (K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, pp. 38-39). <<

[46] Nota a la 2.^a edición: «Es un preconcepto ridículo, de muy reciente difusión, el de que la forma de la propiedad común *naturalmente originada* sea específicamente eslava, y hasta rusa en exclusividad. Es la forma primitiva cuya existencia podemos verificar entre los romanos, germanos, celtas, y de la cual encontramos aún hoy, entre los indios, un muestrario completo con los especímenes más variados, aunque parte de ellos en ruinas. Un estudio más concienzudo de las formas de propiedad común asiáticas, y especialmente de las índicas, demostraría cómo de las formas diversas de la propiedad común natural resultan diferentes formas de disolución de esta. Así, por ejemplo, los diversos tipos originarios de la propiedad privada romana y germánica pueden ser deducidos de las diversas formas de la propiedad común en la India» (ibíd., p. 10). <<

[47] Las insuficiencias en el análisis que de la *magnitud del valor* efectúa Ricardo —y el suyo es el mejor— las hemos de ver en los libros tercero y cuarto de esta obra. En lo que se refiere al *valor* en general, la economía política clásica en ningún lugar distingue explícitamente y con clara conciencia entre el trabajo, tal como se representa en el valor, y ese mismo trabajo, tal como se representa en el *valor de uso* de su producto. En realidad, utiliza esa distinción de manera natural, ya que en un momento dado considera el trabajo desde el punto de vista cuantitativo, en otro cualitativamente. Pero no tiene idea de que la simple *diferencia cuantitativa* de los trabajos presupone su *unidad o igualdad cualitativa*, y por tanto su reducción a *trabajo abstractamente humano*. Ricardo, por ejemplo, se declara de acuerdo con Destutt de Tracy cuando este afirma: «Puesto que es innegable que nuestras únicas riquezas originarias son nuestras facultades físicas y morales, que el empleo de dichas facultades, el trabajo de alguna índole, es nuestro tesoro primigenio, y que es siempre a partir de su empleo como se crean todas esas cosas que denominamos riquezas [...]. Es indudable, asimismo, que todas *esa cosas sólo representan el trabajo que las ha creado, y si tienen un valor, y hasta dos valores diferentes, sólo pueden deberlos al* [al valor del] *trabajo* del que emanan» (Ricardo, *On the Principles of Political Economy*, 3.^a ed., Londres, 1821, p. 334 [ed. cast.: *Principios de economía política y tributación*, México, FCE, 1959]). Limitémonos a observar que Ricardo atribuye erróneamente a Destutt su propia concepción, más profunda. Sin duda, Destutt dice por una parte, en efecto, que todas las cosas que forman la riqueza «*representan el trabajo que las ha creado*», pero por otra parte asegura que han obtenido del «*valor del trabajo*» sus «*dos valores diferentes*» (valor de uso y valor de cambio). Incurre de este modo en la superficialidad de la economía vulgar, que *presupone* el valor de una mercancía (en este caso, del trabajo), para determinar por medio de él, posteriormente, el valor de las demás. Ricardo lo lee como si hubiera dicho que el *trabajo* (no el *valor* del trabajo) está representado tanto en el valor de uso como en el de cambio. Pero él mismo distingue tan pobremente el carácter *bifacético* del *trabajo*, representado de manera *dual*, que en todo el capítulo «Value and Riches, Their Distinctive Properties» [Valor y riqueza, sus propiedades distintivas] se ve reducido a dar vueltas fatigosamente en torno a las trivialidades de un Jean-Baptiste Say. De ahí que al final se muestre totalmente perplejo ante la coincidencia de Destutt, por un lado, con la propia concepción ricardiana acerca del *trabajo como fuente del valor*, y, por el otro, con Say respecto al concepto de valor. <<

[48] Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de ella, la forma del valor, la forma misma que hace de él un valor de cambio. Precisamente en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, trata la forma del valor como cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Ello no sólo se debe a que el análisis centrado en la magnitud del valor absorbe por entero su atención. Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico. Si nos confundimos y la tomamos por la forma natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor, y por tanto en la forma de la mercancía, desarrollada luego en la forma de dinero, la de capital, etc. Por eso, en economistas que coinciden por entero en cuanto a medir la magnitud del valor por el tiempo de trabajo, se encuentran las ideas más abigarradas y contradictorias acerca del dinero, esto es, de la figura consumada que reviste el equivalente general. Esto por ejemplo se pone de relieve, de manera contundente, en los análisis sobre la banca, donde ya no se puede salir del paso con definiciones del dinero compuestas de lugares comunes. A ello se debe que, como antítesis, surgiera un mercantilismo restaurado (Ganilh, etc.) que no ve en el valor más que la forma social o, más bien, su mera apariencia, huera de sustancia.

Para dejarlo en claro de una vez por todas, digamos que entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde William Petty, ha investigado la conexión interna de las relaciones de producción burguesas, por oposición a la economía vulgar, que no hace más que deambular estérilmente en torno de la conexión aparente, preocupándose sólo de ofrecer una explicación obvia de los fenómenos que podríamos llamar más bastos y rumiando una y otra vez, para el uso doméstico de la burguesía, el material suministrado hace ya tiempo por la economía científica. Pero, por lo demás, en esa tarea la economía vulgar se limita a sistematizar de manera pedante las ideas más triviales y fatuas que se forman los miembros de la burguesía acerca de su propio mundo, el mejor de los posibles, y a proclamarlas como verdades eternas.<<

[49] «Los economistas tienen una singular manera de proceder. No hay para ellos más que dos tipos de instituciones: las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales; las de la burguesía, naturales. Se parecen en esto a los teólogos, que distinguen también entre dos clases de religiones. Toda religión que no sea la suya es invención de los hombres, mientras que la suya propia es, en cambio, emanación de Dios [...] Henos aquí, entonces, con que hubo historia, pero ahora ya no la hay». (Karl Marx, *Misère de la philosophie*, ob. cit., p. 113). Realmente cómico es el señor Bastiat, quien se imagina que los griegos y romanos antiguos no vivían más que del robo. Pero si durante muchos siglos sólo se vive del robo, es necesario que constantemente exista algo que robar, o que el *objeto* del robo se reproduzca de manera continua. Parece, por consiguiente, que también los griegos y romanos tendrían un proceso de producción, y por tanto una economía que constituiría la base material de su mundo, exactamente de la misma manera en que la economía burguesa es el fundamento del mundo actual. ¿O acaso Bastiat quiere decir que un modo de producción fundado en el *trabajo esclavo* constituye un *sistema basado en el robo*? En tal caso, pisa terreno peligroso. Si un gigante del pensamiento como Aristóteles se equivocaba en su apreciación del *trabajo esclavo*, ¿por qué había de acertar un economista pigmeo como Bastiat al juzgar el *trabajo asalariado*?

Aprovecho la oportunidad para responder brevemente a una objeción que, al aparecer mi obra *Contribución a la crítica de la economía política*, me formuló un periódico germano-estadounidense. Mi enfoque —sostuvo este— según el cual el modo de producción dado y las relaciones de producción correspondientes, en suma, «la estructura económica de la sociedad es la base real sobre la que se alza una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia», ese enfoque para el cual «el modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de la vida social, política y espiritual», sería indudablemente verdadero para el mundo actual, en el que imperan los intereses materiales, pero no para la Edad Media, en la que prevalecía el catolicismo, ni para Atenas y Roma, donde era la política la que dominaba. En primer término, es sorprendente que haya quien guste suponer que alguna persona ignora esos archiconocidos lugares comunes sobre la Edad Media y el mundo antiguo. Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico. Por lo demás, basta con conocer someramente la historia de la república romana, por ejemplo, para saber que la historia de la propiedad de la tierra constituye su historia secreta. Ya Don Quijote, por otra parte, hubo de expiar el error de imaginar que la caballería andante era igualmente

compatible con todas las formas económicas de la sociedad.<<

[50] «Value is a property of things, *riches of man*. Value in this sense, necessarily implies exchanges, riches do not» (*Observations on Some Verbal Disputes on Political Economy, Particularly Relating to Value, and to Supply and Demand*, Londres, 1821, p. 16). <<

[51] «*Riches are the attribute of man, value is the attribute of commodities. A man or a community is rich, a pearl or a diamond is valuable [...] A pearl or a diamond is valuable as a pearl or diamond*» (S. Bailey, *A Critical Dissertation...*, ob. cit., p. 165 y ss). <<

[52] El autor de las *Observations* y Samuel Bailey inculpan a Ricardo el haber hecho del valor de cambio, que es algo *meramente relativo*, algo *absoluto*. Por el contrario, Ricardo ha reducido la *relatividad aparente* que esas cosas —por ejemplo, el diamante, las perlas, etc.— poseen en cuanto valores de cambio, a la verdadera *relación* oculta tras la apariencia, a su relatividad como meras expresiones de trabajo humano. Si las réplicas de los ricardianos a Bailey son groseras pero no convincentes, ello se debe sólo a que el propio Ricardo no les brinda explicación alguna acerca de la conexión interna entre el *valor* y la *forma del valor* o *valor de cambio*. <<

[53] En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «y de fuerza de trabajo» [N. de F. E.] <<

[54] En las ediciones 3.^a y 4.^a la frase comienza así: «Todo este proceso, pues, parece girar en un círculo vicioso del que sólo podemos salir suponiendo...». [N. de F. E.]

<<

[55] En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «inteligente y ante todo ahorrativa». [N. de F. E.] <<

[56] En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «que dilapidaban todo lo que tenían y aún más. Ciertamente que la leyenda del pecado original teológico nos cuenta cómo el hombre se vio condenado a ganarse el pan con el sudor de su frente, mientras que la historia del pecado original económico nos revela que hay gente que para ganarse el pan no necesita sudar, ni mucho menos. Tanto da». [N. de F. E.] <<

[57] En las ediciones 3.^a y 4.^a se sustituye este párrafo por el texto siguiente: “La estructura económica de la sociedad capitalista surgió de la estructura económica de la sociedad feudal. La disolución de esta última ha liberado los elementos de aquella.

”El productor directo, el trabajador, no pudo disponer de su persona mientras no cesó de estar ligado a la gleba y de ser siervo o vasallo de otra persona. Para convertirse en vendedor libre de su fuerza de trabajo, en vendedor que lleva consigo su mercancía a cualquier lugar donde esta encuentre mercado, tenía además que emanciparse de la dominación de los gremios, de sus ordenanzas referentes a aprendices y oficiales y de las prescripciones restrictivas del trabajo. Con ello, el movimiento histórico que transforma a los productores en asalariados aparece por una parte como la liberación de estos respecto de la servidumbre y de la coerción gremial, y es este el único aspecto que existe para nuestros historiadores burgueses. Pero por otra parte, esos recién liberados sólo se convierten en vendedores de sí mismos después de haber sido despojados de todos sus medios de producción, así como de todas las garantías que para su existencia les ofrecían las viejas instituciones feudales. La historia de esta expropiación de los trabajadores ha sido grabada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego.

”Los capitalistas industriales, esos nuevos potentados, debieron por su parte no sólo desplazar a los maestros artesanos gremiales, sino también a los señores feudales, quienes se encontraban en posesión de las fuentes de la riqueza. En este aspecto, su ascenso se presenta como el fruto de una lucha victoriosa contra el poder feudal y sus sublevantes privilegios, así como contra los gremios y las trabas opuestas por estos al desarrollo libre de la producción y a la explotación libre del hombre por el hombre. No obstante, si los caballeros de industria lograron desalojar a los caballeros de espada, ello se debió únicamente a que los primeros explotaron acontecimientos en los cuales no les cabía culpa alguna. Ascendieron empleando métodos tan innobles como los que otrora permitieron al liberto romano convertirse en amo de su *patronus*”.<<

[58] En las ediciones 3.^a y 4.^a este párrafo quedó redactado así: «El punto de partida del desarrollo que dio origen tanto al asalariado como al capitalista fue el *sojuzgamiento del trabajador*. La etapa siguiente consistió en un *cambio de forma de ese sojuzgamiento*, en la *transformación de la explotación feudal en explotación capitalista*. Pero para comprender el curso de ese desarrollo no es necesario que nos remontemos tan atrás. Aunque los primeros inicios de producción capitalista ya se nos presentan esporádicamente en los siglos XIV y XV, en algunas ciudades del Mediterráneo la *era capitalista* sólo data del *siglo XVI*. Allí donde hace su aparición, hace ya mucho tiempo que se ha llevado a cabo la supresión de la servidumbre de la gleba y que se ha desvanecido el aspecto más brillante de la Edad Media, la existencia de ciudades soberanas». [N. de F. E.] <<

[59] En laa ediciones 3.^a y 4.^a el párrafo comienza así: «En la historia de la acumulación originaria hacen época, desde el punto de vista histórico, todos los trastocamientos que sirven como palancas a la clase capitalista en formación, pero ante todo...». [N. de F. E.] <<

[60] En las ediciones 3.^a y 4.^a se suprime: «y de producción». [N. de F. E.] <<

[61] En las ediciones 3.^a y 4.^a, en vez de «*al trabajador*», se lee: «*al productor rural, al campesino*». [N. de F. E.] <<

[62] Frase suprimida en la 3.^a y 4.^a ediciones. [N. de F. E.] <<

[63] En la 3.^a y 4.^a ediciones se agrega: «y en diversas épocas históricas». [N. de F. E.]

<<

[64] En la versión francesa se lee aquí, en lugar de las tres últimas frases: «Sólo en Inglaterra la expropiación de los cultivadores se ha efectuado de manera radical: ese país desempeñó necesariamente en nuestro esbozo, pues, el papel principal. Pero todos los otros países de Europa Occidental recorren el mismo movimiento, aunque según el medio cambie aquel de color local, o se encierre en un ámbito más estrecho, o presente un carácter menos rotundo, o siga un orden de sucesión diferente». [N. de F. E.] <<

[65] En Italia, que es donde más tempranamente se desarrolla la producción capitalista, es también donde primero se verifica la disolución de las relaciones de servidumbre. El siervo se emancipa aquí antes de haberse asegurado, por prescripción, algún derecho sobre la tierra. Su emancipación lo transforma de manera brusca, pues, en proletario enteramente libre, que además encuentra a los nuevos amos, ya listos, en las ciudades procedentes en su mayor parte de la época romana. [N. de F. E.: En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «Cuando la revolución del mercado mundial, a fines del siglo xv, aniquiló la supremacía comercial del norte de Italia, se originó un movimiento en sentido inverso. Los trabajadores urbanos se vieron empujados masivamente hacia el campo e imprimieron allí a la agricultura en pequeña escala, practicada según las normas de la horticultura, un impulso nunca visto».] <<

[66] Todavía a fines del siglo XVIII, más de las $\frac{4}{5}$ partes de la población total inglesa eran agrícolas [N. de F. E.: En las ediciones 3.^a y 4.^a dice la frase: «Todavía en el último tercio del siglo XVII, las $\frac{4}{5}$ partes de la masa del pueblo inglés eran agrícolas».] (Macaulay, *The History of England*, Londres, 1854. vol. I, p. 413). Cito a Macaulay porque, en su condición de falsificador sistemático de la historia, procura «podar» lo más posible hechos de esta naturaleza. [N. de F. E.: En las ediciones 3.^a y 4.^a la nota se inicia con la siguiente cita: «Los pequeños propietarios que cultivaban su propias tierras con sus brazos y disfrutaban de un modesto bienestar [...] constituían entonces una parte mucho más importante de la nación que en nuestros días [...] No menos de 160 000 propietarios de tierras, que con sus familias deben de haber constituido más de $\frac{1}{7}$ de la población total, vivían del cultivo de sus pequeñas fincas *freehold* [*freehold* significa propiedad plena y libre]. Se estimaba que el ingreso medio de estos pequeños terratenientes [...] era de £ 60 a £ 70. Se calculó que el número de personas que cultivaban su propia tierra era mayor que el de arrendatarios que trabajaban tierras ajenas» (Macaulay, *History of England*, 10.^a ed., Londres, 1854, vol. I, pp. 333-334).] <<

[67] 1,6 ha, aproximadamente. [N. de F. E.] <<

[68] Nunca debe olvidarse que incluso el siervo de la gleba no sólo era propietario — aunque sujeto al pago de tributo— de la parcela contigua a su propia casa, sino además *copropietario de la tierra comunal*. «Allí ‘(en Silesia)’ el campesino es siervo». No obstante, esos *serfs* [siervos] poseían *bienes comunales*. «Hasta ahora no se ha podido inducir a los silesianos a la partición de las comunas, mientras que en la Nueva Marca apenas hay aldea en que esa partición no se haya ejecutado con el mayor de los éxitos». (Mirabeau, *De la monarchie prussienne*, Londres, 1788, t. II, pp. 125-126). <<

[69] *Japón*, con su organización puramente feudal de la propiedad de la tierra y su economía desarrollada de agricultura en pequeña escala, nos proporciona una imagen mucho más fiel de la Edad Media europea que todos nuestros libros de historia, dictados en su mayor parte por prejuicios burgueses. Es demasiado cómodo, realmente, ser «liberal» a costa de la Edad Media. <<

[70] Esto es, la decimonovena de las leyes promulgadas en 1489. [N. de F. E.] <<

[71] 8,1 ha [N. de F. E.] <<

[72] O sea, una ley dictada en el vigesimoquinto año del reinado de Enrique VIII. [N. de F. E.] <<

[73] Nota a la 2.^a edición: En su *Utopía*, Tomás Moro habla del extraño país donde «las ovejas devoran a los hombres» (*Utopía*, trad. de Robinson, ed. de Arber, Londres, 1869, p. 41). <<

[74] Nota a la 2.^a edición: Bacon expone la conexión entre un campesinado acomodado y libre y una buena infantería. «En lo que concierne al poder y la solidez del reino, era asombrosamente importante el hecho de que las fincas arrendadas fueran de las dimensiones suficientes como para mantener hombres capaces, liberados de la miseria, y vincular gran parte de las tierras del reino a su posesión por la *yeomanry* o por personas de posición intermedia entre los nobles y los *cottagers* y peones [...] Pues la opinión general entre las personas más competentes versadas en el arte de la guerra [...] es que la fuerza principal de un ejército se compone de la infantería o soldados de a pie. Y para formar una buena infantería, se necesita gente que no esté educada de manera servil o en la indigencia, sino en libertad y con cierto desahogo. Es por eso que cuando un Estado se distingue excesivamente por sus nobles y gentileshombres, mientras que los campesinos y labradores quedan reducidos a mera mano de obra o peones de los primeros, o incluso *cottagers*, es decir, mendigos hospedados, ese Estado podrá disponer de una buena caballería, pero nunca tendrá una infantería buena y tenaz [...] Vemos esto en Francia e Italia y algunas otras regiones del extranjero, donde en realidad todo se reduce a la nobleza o al campesinado miserable [...] a tal punto que esos países se ven obligados a emplear bandas mercenarias de suizos, etc., para formar sus batallones de infantes; de donde resulta que esas naciones tienen mucha población y pocos soldados». (*The Reign of Henry VII... Verbatim Reprint from Kennet's [Complete History of] England*, ed. 1719, Londres, 1870, p. 308). <<

[75] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «Durante ese período de transición la legislación procuró también...». [N. de F. E.] <<

[76] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «bajo Carlos I». [N. de F. E.] <<

[77] 6,4 km [N. de F. E.] <<

[78] 0,4 o 0,8 ha, aproximadamente. [N. de F. E.] <<

[79] Doctor Hunter, en *Public Health, Seventh Report...*, Londres, 1865, p. 134. «La cantidad de tierra asignada [por las antiguas leyes] se consideraría hoy demasiado extensa para trabajadores, y apropiada más bien para convertirlos en pequeños granjeros». (George Roberts, *The Social History of the People of the Southern Counties of England in Past Centuries*, Londres, 1856, p. 184). <<

[80] «El derecho de los pobres a participar en los diezmos eclesiásticos ha sido establecido por el texto de las viejas leyes». (Tuckett, *A History of the Past and Present State of Labouring Population*, Londres, 1846, vol. II, pp. 804-805). <<

[81] William Cobbett, *A History of the Protestant Reformation*, Londres, 1824, parág. 471. <<

[82] Esto es, la cuarta de las leyes promulgadas en el decimosexto año del reinado de Carlos I. [N. de F. E.] <<

[83] El «espíritu» protestante puede apreciarse, entre otras cosas, en lo siguiente. En el sur de Inglaterra, diversos terratenientes y arrendatarios acaudalados efectuaron un conciliábulo y formularon diez preguntas en torno a la interpretación correcta de la ley de beneficencia promulgada bajo Isabel, las que sometieron al dictamen de un renombrado jurista de la época, el *serjeant* Snigge (más tarde juez bajo Jacobo I). «*Novena pregunta*: Algunos de los arrendatarios acaudalados de la parroquia han trazado un ingenioso plan, mediante el cual podrían ponerse a un lado todas las complicaciones anejas a la aplicación de la ley. Proponen que se construya una *cárcel* en la parroquia. A todos los pobres que se negaran a dejarse recluir en la prisión mencionada, se les dejaría de pagar el socorro. Se avisaría luego al vecindario, para que cualquier persona dispuesta a *tomar en arriendo* pobres de esta parroquia entregase en determinada fecha ofertas cerradas, al precio más bajo por el cual los retiraría de nuestro establecimiento. Los autores de este plan suponen que en los condados vecinos hay personas reacias a trabajar y carentes de fortuna o de crédito como para hacerse cargo de una finca o de una empresa y poder vivir así sin trabajar (*so as to live without labour*). Estas personas podrían sentirse inclinadas a presentar ofertas muy ventajosas a la parroquia. *Si, ocasionalmente, murieran bajo la tutela del contratista, la culpa recaería sobre este*, ya que la parroquia habría cumplido con sus deberes para con sus propios pobres. Tememos, sin embargo, que la presente ley no admite ninguna medida prudencial (*prudential measure*) de esta índole, pero usted habrá de saber que los demás *freeholders* [dueños absolutos de fincas] de este condado y del condado vecino se sumarán a nosotros para incitar a sus representantes en la Cámara Baja a presentar una ley que permita la reclusión y los trabajos forzados de los pobres, de tal manera que toda persona que se oponga a su reclusión pierda su derecho a recibir el socorro. Esto, esperamos, impedirá que personas en la indigencia *reclamen socorros* (*will prevent persons in distress from wanting relief*).» (R. Blakey, *The History of Political Literature from the Earliest Times*, Londres, 1855, vol. II, pp. 84-85). En *Escocia*, la abolición de la *servidumbre de la gleba* se verificó siglos después que en Inglaterra. Todavía en 1698 declaró Fletcher of Saltoun en el Parlamento escocés: «El número de los pordioseros se calcula en Escocia en no menos de 200.000. El único remedio que yo, republicano por principio, puedo sugerir es restaurar el antiguo régimen de la servidumbre de la gleba, hacer esclavos de todos los que sean incapaces de ganarse el sustento». Así Eden, en *The State of the Poor*, libro I, cap. I, pp. 60-61, dice: «De la *libertad del campesino* data el pauperismo [...] Las manufacturas y el comercio son los verdaderos padres de los pobres de nuestro país». Eden, como aquel republicano principista escocés, sólo se equivoca en que no fue la abolición de la servidumbre de la gleba, sino la abolición de la propiedad del campesino sobre la tierra lo que lo convirtió en proletario, y llegado el caso en

indigente. A las leyes de beneficencia en Inglaterra corresponden en Francia, donde la expropiación se efectúa de otra manera, la ordenanza de Moulins (1566) y el edicto de 1656. <<

[84] El señor Rogers, aunque era por ese entonces profesor de economía política en la Universidad de Óxford —sede de la ortodoxia protestante—, subraya en su prólogo a la *History of Agriculture* la pauperización de las masas populares por obra de la Reforma. <<

[85] *A Letter to Sir T. C. Bunbury, Baronet: On the High Price of Provisions, by a Suffolk Gentleman*, Ipswich, 1795, p. 4. Hasta el fanático defensor del sistema de grandes arrendamientos, el autor [John Arbuthnot] de la *Inquiry into the Connection of Large Farms...*, p. 139, dice: «Lo que más deploro es la pérdida de nuestra *yeomanry*, de ese conjunto de hombres que eran, en realidad, los que mantenían la independencia de esta nación, y lamento ver que ahora sus predios están *en manos de terratenientes monopolizadores* y arrendados a pequeños arrendatarios que mantienen sus arriendos en condiciones tales que son poco más que vasallos, listos para obedecer a una intimación en cualquier circunstancia adversa». <<

[86] Sobre la moral privada de estos héroes burgueses véase, entre otros, este testimonio: «La gran donación de tierras a *lady* Orkney en Irlanda, en 1695, es una muestra pública del afecto del rey y de la influencia de la dama [...] Los preciosos servicios de *lady* Orkney, según se supone, habrían consistido en [...] *foeda labiorum ministeria* [indignos servicios labiales]» (en la *Sloane Manuscript Collection*, que se conserva en el Museo Británico, n.º 4224). El manuscrito se titula: *The Charakter and Behaviour of King William, Sunderland... as Represented in Original Letters to the Duke of Shrewsbury from Somers, Halifax, Oxford, Secretary Vernon...* Está lleno de datos curiosos. <<

[87] «La *ilegal* enajenación de los bienes de la corona, en parte por venta y en parte por donación, constituye un capítulo escandaloso de la historia inglesa [...] un fraude gigantesco contra la nación (*gigantic fraud on the nation*).» (F. W. Newman, *Lectures on Political Economy*, Londres, 1851, pp. 129-130). [N. de F. E.: En (N. H. Evans), *Our Old Nobility. By Noblesse Oblige*, Londres, 1879, puede verse en detalle cómo los actuales latifundistas ingleses entraron en posesión de sus tierras.] <<

[88] Léase, por ejemplo, el folleto de Edmund Burke acerca de la casa ducal de Bedford, cuyo vástago es lord John Russell, «*the tomtit of liberalism*» [el pequeñín del liberalismo]. <<

[89] En las ediciones 3.^a y 4.^a, en vez de «para», se lee: «expandir la superficie de la gran empresa agrícola». [N. de F. E.] <<

[90] En las ediciones 3.^a y 4.^a, en vez de lo que va de la frase, se lee: «Por lo demás, la nueva aristocracia terrateniente era la aliada natural de la nueva bancocracia, de las altas finanzas —recién salidas del huevo— y de los grandes manufactureros, apoyados por ese entonces en los aranceles proteccionistas. La burguesía inglesa actuaba en defensa de sus intereses tan acertadamente como los burgueses urbanos *suecos*, que, a la inversa, estrechamente de acuerdo con su aliado económico, el campesinado...». [N. de F. E.] <<

[91] En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «radicalmente diferente de la propiedad estatal que acabamos de examinar». [N. de F. E.] <<

[92] «Los arrendatarios prohíben a los *cottagers* mantener ningún ser vivo, salvo sus propias personas [...], so pretexto de que si criasen ganado o aves robarían ración de los graneros. Dicen, además: si mantenéis pobres a los *cottagers* los mantendréis diligentes. Pero el hecho real es que los arrendatarios, de esa manera, *usurpan íntegramente los derechos sobre las tierras comunales*». (*A Political Enquiry into the Consequences of Enclosing Waste Lands*, Londres, 1785, p. 75). <<

[93] Eden, *The State or the Poor*, Londres, 1797, prefacio [pp. xvii, xix]. <<

[94] *Capital Farms (Two Letters on the Flour Trade and the Dearness of Corn. By a Person in Business*, Londres, 1767, pp. 19-20). <<

[95] *Merchant-farms (An Inquiry into the Present High Prices of Provisions*, Londres, 1767, p. 111, nota). Este buen trabajo, aparecido anónimamente, fue escrito por el reverendo Nathaniel Forster. <<

[96] De 20,2 a 60,7 ha, aproximadamente. [N. de F. E.] <<

[97] Thomas Wright, *A Short Address to the Public on the Monopoly of Large Farms*, 1779, pp. 2-3. <<

[98] 607 ha [N. de F. E.] <<

[99] 20,2 ha [N. de F. E.] <<

[100] En la 4.^a edición, las palabras desde «son» hasta «moradores» quedan fuera de la cita. [N. de F. E.] <<

[101] Rev. Addington, *Enquiry into the Reasons For or Against Enclosing Open Fields*, Londres, 1772, pp. 37-43 y *passim*. <<

[102] En la 4.^a edición, «que estos últimos robustecen el monopolio de las grandes fincas arrendadas» en vez de «que estos últimos en el presente caso reducen el cultivo». [N. de F. E.] <<

[103] Dr. R. Price, *Observations on Reversionary Payments*, Londres, 1803, vol. II, pp. 155-156. Léase a Foster, Addington, Kent, Price y James Anderson, y compáreselos con la miserable cháchara, propia de un sicofante, que engalana el catálogo de MacCulloch, *The Literature of Political Economy*, Londres, 1845. <<

[104] Dr. R. Price, ob. cit., pp. 147-148. <<

[105] Ibíd., pp. 159-160. Recuérdese lo que sucedía en la Roma antigua. «Los ricos se habían apoderado de la mayor parte de las tierras indivisas. Confiados en las circunstancias de la época, supusieron que nadie les arrebataría esas tierras y por eso adquirieron las parcelas de los pobres ubicadas en las cercanías, en parte con el asentimiento de estos y en parte por la violencia, de tal modo que ahora cultivaban extensísimos dominios en vez de campos aislados. Para el cultivo y el pastoreo utilizaban esclavos, porque los hombres libres se habían visto obligados a abandonar el trabajo por la milicia. La posesión de esclavos les produjo también grandes ganancias, en la medida en que estos, al hallarse exentos de la milicia, podían multiplicarse sin temores y criar muchísimos hijos. De esta suerte, los poderosos atrajeron hacia sí absolutamente toda la riqueza y en toda la comarca pululaban los esclavos. Era cada vez menor, en cambio, el número de los itálicos, consumidos por la pobreza, los tributos y el servicio militar. Pero además, cuando advenían épocas de paz, se veían condenados a una inactividad completa, ya que la tierra estaba en manos de los ricos y estos, en vez de hombres libres, empleaban esclavos en las labores agrícolas». (Apiano, *Guerras civiles*, I, 7.) El pasaje citado se refiere a la época anterior a la ley licinia. El servicio militar, que tanto aceleró la ruina de los plebeyos romanos, fue también uno de los medios fundamentales empleados por Carlomagno para fomentar, como en un invernadero, la transformación de los campesinos alemanes libres en siervos. [N. de F. E.: En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «y campesinos semilibres».] <<

[106] En la 4.^a edición, «bastaba únicamente» en vez de «no bastaba». [N. de F. E.] <<

[107] En la 4.^a edición, «Es absolutamente falso» en vez de «No es correcto». [N. de F. E.] <<

[108] En la 4.^a edición se suprime esta frase. [N. de F. E.] <<

[109] [J. Arbuthnot,] *An Inquiry into the Connection between the Present Prices of Provisions and the Size of Farms*, Londres, 1773, pp. 124, 129. En términos similares, pero con una tendencia contraria: «Se expulsa a los trabajadores de sus chozas y se los obliga a trasladarse a las ciudades en busca de empleo [...]; pero de esa manera se obtiene *un excedente mayor* y se acrecienta el *capital*» ([R. B. Seeley,] *The Perils of the Nation*, 2.^a ed., Londres, 1843, p. xiv). <<

[110] 1 421 097 ha [N. de F. E.] <<

[111] En Marx y Engels, *Werke*: «1810». [N. de F. E.] <<

[112] En las ediciones 3.^a y 4.^a, en lugar de las dos frases siguientes, figura este texto: «Pero el significado real y propio de '*clearing of estates*' sólo lo podremos aprender en la tierra prometida de la moderna literatura novelística, en las Highlands escocesas. Allí el proceso se distingue por su carácter sistemático, por la magnitud de la escala en que se lo aplicó de un solo golpe (en Irlanda hubo terratenientes que se las ingeniarón para barrer varias aldeas de una sola vez; en las Highlands se trata de áreas del tamaño de principados alemanes), y finalmente por la forma particular de la propiedad raíz sustraída.

»Los celtas de las Highlands se agrupaban en clanes, cada uno de los cuales era el propietario del suelo en que se asentaba. El representante del clan, su jefe o 'gran hombre', no era más que el propietario titular de ese territorio, exactamente del mismo modo que la reina de Inglaterra es la propietaria titular de todo el suelo de la nación. Una vez que el gobierno inglés hubo logrado suprimir las guerras internas de estos 'grandes hombres' y sus continuas incursiones en las llanuras de las tierras bajas escocesas, los jefes clánicos no abandonaron, ni mucho menos, su viejo oficio de bandoleros; se limitaron a modificar la forma. Por propia autoridad, transformaron su derecho titular de propiedad en derecho de propiedad privada, y como la gente del clan opuso resistencia, decidieron desahuciarlos desembozadamente por la violencia. 'Con el mismo derecho, un rey de Inglaterra podría arrogarse el derecho de echar sus súbditos al mar', dice el profesor Newman». [N. de F. E.]<<

[113] «*A king of England might as well claim to drive his subjects into the sea*».
(F. W. Newman, *Lectures on Political Economy*, ob. cit., p. 132). <<

[114] Steuart dice: «La renta de esas tierras [equivocadamente transfiere esa categoría económica al tributo que sufragan los *taksmen* al jefe del clan] es cabalmente insignificante si se la compara con la extensión de aquellas, pero, en lo que respecta al número de personas que mantiene una finca, se encontrará que un predio en las *Highlands* de Escocia alimenta, tal vez, a diez veces más gente que un terreno del mismo valor en las provincias más ricas» (*Works*, Londres, 1805, t. I, cap. XVI, p. 104). <<

[115] James Anderson, *Observations on the Means of Exciting a Spirit of National Industry*, Edimburgo, 1777. <<

[116] En 1860 se exportó a Canadá, con falsas promesas, a campesinos violentamente expropiados. Algunos fugaron a las montañas e islas vecinas. Perseguidos por la policía, riñeron con ella a brazo partido y consiguieron huir. <<

[117] «En las Highlands [dice Buchanan, el comentador de Adam Smith, en 1814] diariamente se trastrueca por la violencia el *antiguo régimen de la propiedad* [...] El terrateniente, sin miramientos por el arrendatario hereditario [también esta es aquí una categoría aplicada erróneamente] ofrece la tierra al mejor postor, y este, cuando es un mejorador (*improver*), adopta de inmediato un nuevo sistema de cultivo. El suelo, en el que pululaban antes los pequeños campesinos, estaba poblado en proporción a su producto; bajo el nuevo sistema de cultivo mejorado y de rentas mayores, se obtiene el mayor producto posible con los menores costos posibles, y a tal efecto se prescinde de los brazos que se han vuelto inútiles... Los expulsados de su tierra natal buscan su sustento en las ciudades fabriles», etc. (David Buchanan, *Observations on... A. Smith's Wealth of Nations*, Edimburgo, 1814, vol. iv, p. 144). «Los grandes señores escoceses han expropiado familias de la misma manera que extirparían la cizaña, han tratado a aldeas enteras y a sus pobladores como los indios, en su venganza, tratan a las guaridas de las fieras [...] Se inmola al hombre por un cuero de oveja o una pata de carnero, y hasta por menos [...] Cuando la invasión de las provincias chinas septentrionales, en el Consejo de los Mongoles se propuso extirpar a los habitantes y transformar sus tierras en praderas. Muchos terratenientes de las Highlands han aplicado esa propuesta, en su propio país y contra sus propios compatriotas». (George Ensor, *An Inquiry Concerning the Population of Nations*, Londres, 1818, pp. 215-216). <<

[118] 321 300 ha, aproximadamente. [N. de F. E.] <<

[119] 2400 ha, aproximadamente. [N. de F. E.] <<

[120] 0,8 ha, aproximadamente. [N. de F. E.] <<

[121] Cuando la actual duquesa de Sutherland recibió en Londres con gran boato a la señora Beecher-Stowe, la autora de *Uncle Tom's Cabin* [*La cabaña del tío Tom*], para ufanarse de su simpatía por los esclavos negros de la república estadounidense — simpatía que, al igual que sus aristocráticas cofrades se guardó muy sabiamente de manifestar durante la Guerra de Secesión, cuando todo corazón inglés «noble» latía por los esclavistas—, expuse en la *New-York Tribune* la situación de los esclavos de Sutherland. (Carey, en *The Slave Trade*, Filadelfia, 1853, pp. 202-203, recogió pasajes de esa nota). Mi artículo fue reproducido por un periódico escocés y provocó una bonita polémica entre este y los sicofantes de las Sutherlands. <<

[122] Datos interesantes sobre ese negocio del pescado se encuentran en *Portfolio, New Series*, del señor David Urquhart. Agregado a la 2.^a edición: En su obra póstuma, citada más arriba, Nassau William Senior califica «al procedimiento en Sutherlandshire» de «uno de los despejamientos (*clearings*) más benéficos que registra la memoria humana» (*Journals*, «Conversations and Essays Relating to Ireland» [p. 282].) <<

[123] Nota a la 2.^a edición: Los *deer forests* (bosques de venados) de Escocia no contienen un solo árbol. Se quita de en medio a las ovejas y se introduce a los ciervos en las montañas peladas, y a eso se lo llama *deer forest*. ¡Ni siquiera forestación, pues! <<

[124] Robert Somers, *Letters from the Highlands; or, the Famine of 1847*, Londres, 1848, pp. 12-28 y *passim*. Estas cartas aparecieron originariamente en el *Times*. Los economistas ingleses, naturalmente, atribuyeron la hambruna soportada por los gaélicos en 1847 a su [...] sobrepoblación. No cabe duda, claro, de que «ejercieron presión» sobre sus medios alimentarios. El *clearing of estates* o, como se denomina en Alemania, *Bauernlegen* [expulsión de los campesinos], en este último país se hizo sentir de manera particularmente aguda después de la Guerra de los Treinta Años, y todavía en 1790 provocó rebeliones campesinas en el electorado de Sajonia. Prevaleció especialmente en Alemania oriental. En la mayor parte de las provincias de Prusia, Federico II aseguró por primera vez el derecho de propiedad a los campesinos. Tras la conquista de Silesia, obligó a los terratenientes a restituir las chozas, graneros, etc., y a proveer de ganado y aperos de labranza a las fincas campesinas. Necesitaba soldados para su ejército y contribuyentes para el erario. Por lo demás, el siguiente pasaje de Mirabeau —uno de sus admiradores— nos permitirá apreciar qué placentera vida llevaban los campesinos bajo el caos financiero de Federico y su revoltijo gubernamental de despotismo, burocracia y feudalismo: «El lino, en efecto, constituye una de las grandes riquezas del cultivador en el norte de Alemania. Lamentablemente para la especie humana, no es más que un paliativo contra la miseria, y no un medio de bienestar: los impuestos directos, las prestaciones personales, las servidumbres de toda índole, abruman al campesino alemán, que además paga impuestos indirectos en todo lo que compra [...] Y para colmo de desgracia, no se atreve a vender sus productos donde y como quiere, no se atreve a comprar lo que necesita a los comerciantes que podrían suministrarle a precios mejores. Todas estas causas lo arruinan de manera insensible, y no se encontraría en condiciones de pagar los impuestos directos en su vencimiento si no fuera por la hilandería; esta tarea le proporciona una fuente de recursos, puesto que ocupa útilmente a su mujer, los niños, los sirvientes, los criados, y a él mismo, ¡pero qué penosa es su vida, pese a ese socorro! En verano labora como un condenado a trabajos forzosos, arando y cosechando, se acuesta a las 21 y se levanta a las 2 de la mañana para dar abasto en su trabajo; en invierno tendría que reparar energías, tomándose un descanso mayor, pero si se deshiciera de los productos que tiene que vender para poder pagar los impuestos, le faltaría el grano para el pan y la simiente. Hay que hilar, pues, para llenar ese vacío... y hay que hacerlo con la mayor asiduidad. Así, en invierno el campesino se acuesta a medianoche o a la 1 y se levanta a las 5 o las 6, o bien va a la cama a las 21 y se levanta a las 2, y así todos los días de su vida, salvo el domingo. Este exceso de vela y de trabajo desgasta a las personas, y de ahí que hombres y mujeres envejezcan mucho más prematuramente en la campaña que en las ciudades» (Mirabeau, *De la monarchie...*, ob. cit., t. III, p. 212

y ss.).

Agregado a la 2.^a edición: En abril [N. de F. E.: Debería decir «marzo».] de 1866, a dieciocho años de publicarse la obra de Robert Somers citada en el texto, el profesor Leone Levi pronunció una conferencia en la Society of Arts, sobre la transformación de las pasturas para ovejas en bosques de venados. Describe allí los avances de la devastación en las Highlands. Dijo en su disertación, entre otras cosas: «La despoblación y la transformación en simples pasturas de ovejas eran los medios más cómodos para obtener un ingreso sin necesidad de invertir [...] En las Highlands, un cambio frecuente era el de que un *deer forest* [bosque de venados] reemplazara a una pradera para ovinos. Bestias salvajes [...] desplazaban a las ovejas, así como antes se había desplazado a los hombres para hacer lugar a estas [...] Se puede caminar desde las fincas del conde de Dalhousie en Forfashire hasta John O'Groats sin abandonar nunca la zona de bosques [...] En muchos [de esos bosques] se han aclimatado el zorro, el gato salvaje, la marta, el turón, la comadreja y la liebre alpina, mientras que desde poco tiempo atrás el conejo, la ardilla y la rata se han abierto camino hacia la región. Enormes fajas de terreno que en las estadísticas escocesas figuran como praderas de fertilidad y extensión excepcionales, están excluidas actualmente de todo cultivo y de toda mejora, y se las dedica únicamente al placer cinegético de unas pocas personas durante un breve período del año».

El *Economist* londinense del 2 de junio de 1866 dice: «Un periódico escocés informa la última semana, entre otras novedades [...] ‘Una de las mejores fincas destinadas a la cría de ovejas en Sutherlandshire, por la cual se ofreció hace muy poco, al expirar el contrato de arrendamiento vigente, una renta anual de £ 1200, ¡va a convertirse en *deer forest*!’. Se reactualizan los instintos feudales [...] como en la época en que el conquistador normando [...] destruyó 36 caseríos para crear el New Forest... Dos millones de acres [N. de F. E.: 810 000 ha, aproximadamente.], [...] que comprenden algunas de las tierras más fértiles de Escocia, son ahora eriales totalmente abandonados. El pasto natural de Glen Tilt se contaba entre los más nutritivos del condado de Perth; la *deer forest* de Ben Alder era el mejor suelo forrajero del amplio distrito de Badenoch; una parte del Black Mount Forest era la pradera escocesa más adecuada para las ovejas caramoras. De la extensión del suelo convertido en tierras yermas, en aras de la afición por la caza, puede darnos una idea el hecho de que abarca una superficie mucho mayor que la de todo el condado de Perth. La pérdida de fuentes de producción que esta desolación forzada significa para el país puede calcularse si tenemos en cuenta que el *forest* de Ben Alder podría alimentar 15 000 ovejas y que sólo representa $\frac{1}{30}$ de la superficie total ocupada por los cotos de caza escoceses [...] Toda esa tierra dedicada a la caza es absolutamente improductiva [...] tanto daría que se hubiera hundido bajo las olas del Mar del Norte. El fuerte brazo de la ley debería acabar con esos páramos o desiertos improvisados».

<<

[125] Ley del año vigesimoséptimo del reinado de Enrique VIII. [N. de F. E.] <<

[126] Inicial de *slave* (esclavo). [N. de F. E.] <<

[127] En el original: «tercera». [N. de F. E.] <<

[128] Inicial de *vagabond* (vagabundo). [N. de F. E.] <<

[129] El autor del *Essay on Trade and Commerce*, Londres, 1770, observa: «Durante el gobierno de Eduardo VI, los ingleses parecen haberse dedicado realmente y con toda seriedad a fomentar las manufacturas y dar ocupación a los pobres. Esto nos lo muestra una ley notable, según la cual se debe marcar con hierro candente a todos los vagabundos», etc. (ibíd., p. 5). <<

[130] En el original: «tercera». [N. de F. E.] <<

[131] El número que precede al nombre del monarca indica el año del reinado de este en que se promulgó la ley; el que lo sigue, el número de esa ley entre las dictadas el año mencionado. [N. de F. E.] <<

[132] Nota a la 2.^a edición: Tomás Moro dice en su *Utopía*: «Y ocurre así que un glotón codicioso e insaciable, verdadera peste de su país natal, puede reunir y cercar con una empalizada o un seto miles de acres de tierra, o por violencia y fraude acosar tanto a sus propietarios que estos se ven obligados a venderlo todo. Por un medio o por otro, a todo trance, se los obliga a partir, ¡pobres seres sencillos y miseros! Hombres, mujeres, maridos y esposas, huérfanos, viudas, madres quejumbrosas con sus niños de pecho, y toda la familia, escasa de recursos pero numerosa, ya que la agricultura necesita muchos brazos. Se apartan, arrastrándose, de sus lugares conocidos y habituales, sin encontrar lugar donde reposar; la venta de todos sus enseres domésticos, aunque de valor poco considerable, en otras circunstancias les habría producido cierta entrada; pero, al ser arrojados súbitamente a la calle, se vieron obligados a vender todo a precios irrisorios. Y una vez que han vagabundeado hasta gastar el último penique, ¿qué otra cosa pueden hacer que robar y entonces, ¡vive Dios!, ser colgados con todas las formalidades de la ley, o dedicarse a la mendicidad? Pero también entonces se los echa a la cárcel como vagabundos, porque andan de un lado para otro y no trabajan; ellos, a quienes nadie da trabajo por más ahincadamente que se ofrezcan». De estos pobres fugitivos, de los que Tomás Moro afirma que se los obligaba a robar, «se ejecutó a 72 000 ladrones grandes y pequeños durante el reinado de Enrique VIII» (Holinshed, *Description of England*, Londres, 1587, vol. I, p. 186). En tiempos de Isabel, a los «gandules se los colgaba en hileras; aun así, no pasaba un año en que no se ahorcaran 300 o 400 en un lugar o en otro» (Strype, *Annals of the Reformation and Establishment of Religion, and Other Various Occurrences in the Church of England During Queen Elisabeth's Happy Reign*, 2.^a ed., 1725, vol. II). En Somersetshire, según el mismo Strype, en un solo año fueron ejecutadas 40 personas, 35 marcadas con hierros candentes, 37 flageladas, y se liberó a 183 «malvados incorregibles». Sin embargo, dice este autor, «el gran número de los acusados no comprende ni siquiera $\frac{1}{5}$ de los verdaderos delincuentes, gracias a la negligencia de los jueces de paz y a la necia compasión del pueblo». Y añade: «Los otros condados de Inglaterra no se encontraban en mejor situación que Somersetshire, y en muchos esta era aún peor». <<

[133] Inicial de *rogue* (gandul, vago). [N. de F. E.] <<

[134] En la 4.^a edición no figuran las palabras «y sin asistencia eclesiástica». [N. de F. E.] <<

[135] «Siempre que el legislador intenta regular las diferencias entre los empresarios y sus obreros, los consejeros de aquel son, invariablemente, los empresarios», afirma Adam Smith. «El espíritu de las leyes es la propiedad», dice Linguet. <<

[136] En la versión francesa se agrega: «es decir, de los compradores de trabajo». [N. de F. E.] <<

[137] [J. B. Byles,] *Sophisms of Free-Trade and Popular Political Economy Examined*, 7.^a ed., Londres, 1850, p. 206. El autor agrega maliciosamente: «La legislación siempre ha estado pronta para intervenir a favor del patrón. ¿Es impotente para hacerlo por el obrero?». [N. de F. E.: En la 4.^a edición la cita es como sigue: «siempre hemos estado prontos para intervenir a favor del patrón. ¿No podría hacerse algo ahora por el obrero?».] <<

[138] De una cláusula de la Ley 2 Jacobo I, c. 6, se desprende que ciertos fabricantes de paños se arrogaban el derecho de imponer oficialmente en sus propios talleres, como *jueces de paz*, la tarifa salarial. En Alemania, particularmente después de la Guerra de los Treinta Años, fueron numerosas las leyes para mantener bajos los salarios. «Muy molesto era para los terratenientes, dueños de un suelo vacío de hombres, la falta de criados y trabajadores. A todos los aldeanos se les prohibió alquilar piezas a hombres y mujeres solteros; todos los inquilinos de este tipo debían ser denunciados a la autoridad y puestos entre rejas si *no* querían trabajar de *sirvientes*, aun en los casos en que se mantenían gracias a otra actividad, como sembrar para los campesinos por un jornal o incluso comerciar con dinero y cereales. (*Kaiserliche Privilegien und Sanctiones für Schlesien*, I, 125). A lo largo de todo un siglo resuenan una y otra vez, en las pragmáticas de los príncipes, amargas quejas contra la *canalla maligna e insolente* que no quiere someterse *a su duro destino* ni contentarse con el *salario legal*; al terrateniente individual se le *prohíbe* pagar más de lo que ha establecido la autoridad en una tarifa. Y sin embargo, después de la guerra las condiciones del servicio son *todavía mejores*, a veces, de lo que serían *cien años después*; en 1652, en Silesia, aún se daba carne a la *servidumbre* dos veces por semana, mientras que todavía en nuestro siglo, hay distritos silesianos donde los criados sólo comen carne tres veces por año. También el *jornal* era, después de la guerra, más alto que en los siglos siguientes». (G. Freytag, *Neue Bilder aus dem Lebendes deutschen Volkes*, Léipzig, 1862). <<

[139] En la 4.^a edición, la frase termina así: «pero no se quiso prescindir, en casos de necesidad, de las armas del viejo arsenal». [N. de F. E.] <<

[140] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «una ley de Isabel». [N. de F. E.] <<

[¹⁴¹] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «leyes laborales». [N. de F. E.] <<

[142] Algunos restos de las leyes anticoalicionistas fueron removidos en 1859. Agregado a la 2.^a edición: Una ley del 29 de junio de 1871 deroga todas las leyes contra las coaliciones y reconoce oficialmente los *trades' unions*, pero en una ley adicional de la misma fecha —«An Act to Amend the Criminal Law Relating to Violence, Threats and Molestation»— se restauran bajo nuevas formas las leyes anticoalicionistas. Esta ley, en efecto, somete a los obreros —en lo que respecta a la aplicación de ciertos medios de lucha— a una legislación penal de excepción, administrada además por sus patrones en su condición de jueces de paz. Dos años antes, la misma Cámara de los Comunes y el mismo Gladstone que por la ley de 1871 inventaron nuevos delitos para la clase obrera, habían aprobado con toda honradez la segunda lectura de un proyecto que ponía término a la legislación penal de excepción contra los obreros. El proyecto fue astutamente abandonado en la segunda lectura. Se dieron largas al asunto durante dos años enteros, hasta que el «gran Partido Liberal», merced a una coalición con sus rivales, cobró fuerzas suficientes para hacer frente al enemigo común: la clase obrera. <<

[143] En las ediciones 3.^a y 4.^a la frase precedente y la nota 142 se sustituyen por este texto: «A pesar de ello, sólo se las derogó parcialmente. Algunos bellos vestigios de las viejas leyes no desaparecieron hasta 1859. Por último, la ley aprobada por el Parlamento el 29 de junio de 1871 pretendió eliminar las últimas huellas de esa legislación clasista, mediante el reconocimiento legal de los *trades' unions*. Pero una ley de la misma fecha (*'An Act to Amend the Criminal Law Relating to Violence, Threats and Molestation'* [Ley de enmienda de la ley penal sobre la violencia, las amenazas y los hostigamientos]), restauró de hecho la situación anterior, bajo nuevas formas. Mediante ese escamoteo parlamentario, los medios a los que pueden recurrir los obreros en una *strike* [huelga] o *lock-out* (*strike* de los fabricantes coligados, efectuada mediante el cierre simultáneo de sus fábricas), se sustraen al derecho común y se colocan bajo una legislación penal de excepción, que compete interpretar a los propios fabricantes, en su condición de jueces de paz. Dos años antes, la misma Cámara Baja y el mismo señor Gladstone, con la proverbial honradez que los distinguen, habían presentado un proyecto de ley por el que se abolían todas las leyes penales de excepción contra la clase obrera. Pero nunca se lo dejó ir más allá de la segunda lectura, dándose largas al asunto hasta que finalmente el 'gran Partido Liberal', merced a una alianza con los *tories*, cobró el valor necesario para volcarse decididamente contra el mismo proletariado que lo había llevado al poder. No contento con esta traición, el 'gran Partido Liberal' permitió a los jueces ingleses — que siempre han estado meneando el rabo al servicio de las clases dominantes— desenterrar las añejas leyes sobre 'conspiraciones' y aplicarlas a las coaliciones obreras. Como vemos, el Parlamento inglés sólo renunció a las leyes contra las *strikes* y *trades' unions* a regañadientes y bajo la presión de las masas, después de haber asumido él mismo, a lo largo de cinco siglos y con desvergonzado egoísmo, la actitud de un *trades' union permanente de los capitalistas* contra los obreros». [N. de F. E.]

<<

[144] El art. 1.º de esta norma dice: «Siendo una de las bases fundamentales de la constitución francesa el aniquilamiento de todo tipo de *corporaciones* de ciudadanos del mismo estado y profesión, se prohíbe restablecerlas de hecho bajo cualquier *pretexto* y bajo la forma que fuere». El art. 4.º dispone que cuando «ciudadanos pertenecientes a la misma profesión, arte y oficio efectúen deliberaciones, adopten convenciones tendientes a rehusar de consuno los socorros de su industria o de sus trabajos, o a no prestarlos más que a un precio determinado, dichas deliberaciones y convenciones [...] serán declaradas *inconstitucionales*, atentatorias contra la libertad y contra la declaración de los derechos del hombre», etc., o sea, delitos de Estado, exactamente como en las viejas leyes obreras (*Révolutions de Paris*, París, 1791, t. III, p. 523). <<

[145] Buchez y Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution Française*, París, 1834, t. x, pp. 193, 195, y *passim*. <<

[146] El adjetivo no figura en la 4.^a edición. [N. de F. E.] <<

[147] «Arrendatarios [dice Harrison en su *Description of England*] a los que antes les costaba pagar £ 4 de renta, pagan ahora £ 40, £ 50, £ 100, e incluso creen haber hecho un mal negocio si a la expiración de su contrato de arrendamiento no han apartado 6 o 7 años de renta». <<

[148] Nota a la 2.^a edición: Acerca del influjo que la depreciación del dinero en el siglo XVI ejerció sobre diversas clases de la sociedad, véase *A Compendious or Briefe Examination of Certayne Ordinary Complaints of Diverse of our Countrymen in these our Days. By W. S., Gentleman*, Londres, 1581. La forma de diálogo bajo la cual se presenta esta obra contribuyó a que durante mucho tiempo se la atribuyera a Shakespeare, y aun en 1751 se la reeditó bajo el nombre de este. El autor es William Stafford. En un pasaje, el Caballero (*Knight*) razona de la siguiente manera:

Caballero: «Vos, mi vecino, el agricultor, vos, señor tendero, y vos, maestro tonelero [N. de F. E.: En Marx, que reproduce en inglés la cita de Stafford, ‘*copper*’, palabra que no parece designar ningún oficio conocido (en *slang* del siglo XIX y XX significa ‘policía’) aunque en las ediciones alemanas modernas se la traduzca por ‘*Kupferschmied*’ (calderero, forjador de cobre); en la edición en inglés de *El capital*, ‘*cooper*’ (tonelero).], al igual que los demás artesanos, os las arregláis perfectamente bien. Pues en la misma medida en que todas las cosas son más caras de lo que eran, eleváis el precio de vuestras mercancías y servicios, que vendéis nuevamente. Pero nosotros no tenemos nada que vender cuyo precio podamos aumentar para contrapesar las cosas que tenemos que comprar de nuevo».

En otro pasaje, el Caballero pregunta al Doctor: «Decidme, os ruego, qué son esos grupos de personas que mencionáis. Y, en primer lugar, cuáles serán, de ellos, los que en vuestra opinión no experimentarán con eso ninguna pérdida». Doctor: «Me refiero a todos aquellos que viven de comprar y vender, pues por caro que compren, enseguida lo venden». Caballero: «¿Cuál es el grupo siguiente que, a vuestro parecer, saldrá ganancioso con ello?». Doctor: «Naturalmente, todos los que tienen arriendos o granjas, para su propio *manurance* [esto es, cultivo] y pagan la renta antigua, pues aunque pagan conforme a la tarifa antigua, venden según la nueva; es decir, pagan muy poco por su tierra y venden caro todo lo que crece en ella». Caballero: «¿Y cuál es el grupo que, según vuestro criterio, tendrá a causa de ello una pérdida mayor que la ganancia de esos otros?». Doctor: «El de todos los nobles, gentileshombres y todos los demás que viven de una renta o de un estipendio fijos, o que no *manure* [cultivan] su suelo o no se dedican a comprar y vender». <<

[149] En Francia, el *régisseur*, el administrador y recolector de las prestaciones tributadas al señor feudal durante la Alta Edad Media, pronto se convierte en *homme d'affaires* [hombre de negocios] que por la extorsión, el fraude, etc., trepa mañosamente hasta alcanzar la posición de un capitalista. Estos *régisseurs* eran no pocas veces señores distinguidos. Por ejemplo: «Esta es la cuenta que el señor Jacques de Thoraisse, caballero castellano de Besanzón, entrega al señor que en Dijon lleva las cuentas para monseñor el duque y conde de Borgoña, de las rentas pertenecientes a dicha castellanía, desde el XXV día de diciembre de *MCCCLIX* hasta el XXVIII día de diciembre de *MCCCLX*» (Alexis Monteil, *Histoire des matériaux manuscrits*, París, 1835, pp. 234-235). [N. de F. E.: En las ediciones 3.^a y 4.^a se intercala este texto: «Aquí ya se pone de manifiesto que en todas las esferas de la vida social le corresponde al intermediario la parte del león. En el campo económico, por ejemplo, son los financistas, bolsistas, comerciantes, tenderos, los que se quedan con la gordura de la leche; en los pleitos, es el abogado el que despluma a las partes, en la política, el representante pesa más que los electores, el ministro más que el soberano; en la religión, el ‘Intercesor’ eclipsa a Dios, y a su vez es empujado a un segundo plano por los curas, que son, por su parte, intermediarios imprescindibles entre el Buen Pastor y sus ovejas».] Al igual que en Inglaterra, en Francia los grandes señoríos feudales están divididos en un sinfín de pequeñas explotaciones, pero en condiciones incomparablemente más desventajosas para la población rural. Durante el siglo XIV surgieron las fincas arrendadas, denominadas *fermes* o *terriers*. Su número creció constantemente, pasando largamente de 100.000. Pagaban, en dinero o *in natura*, una renta que oscilaba entre una doceava y una quinta parte del producto. Los *terriers* eran feudos, retrofeudos, etc. (*fiefs*, *arrière-fiefs*), según el valor y la extensión de los dominios, no pocos de los cuales sólo ocupaban unos pocos *arpents*. [N. de F. E.: Medida de superficie variable, según las regiones y las épocas: de aproximadamente 20 áreas a aproximadamente 50 áreas.] Todos estos *terriers* poseían jurisdicción en algún grado sobre los ocupantes del suelo: había cuatro grados. Se comprende fácilmente cuál sería la opresión del pueblo, sometido a todos esos pequeños tiranos. Monteil dice que había entonces en Francia 160 000 tribunales, donde hoy (sin excluir los juzgados de paz) bastan 4000. <<

[150] En sus *Notions de philosophie naturelle*, París, 1838. <<

[151] Punto en que hace hincapié *sir* James Steuart. <<

[152] «Permitiré [dice el capitalista] que tengáis el honor de servirme, bajo la condición de que me deis lo poco que os quede, por el trabajo que me tomo de mandaros». (J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique* [Ginebra, 1760, p. 70].) <<

[153] Mirabeau, *De la monarchie...*, ob. cit., t. III, pp. 20-109 y *passim*. Que Mirabeau considere a los talleres dispersos también como más económicos y productivos que los «reunidos», viendo en estos nada más que artificiales plantas de invernadero cultivadas por los gobiernos, es un hecho que se explica por la situación en que se hallaba, por ese entonces, gran parte de las manufacturas del continente. <<

[154] «Veinte libras de lana, convertidas tranquilamente en la vestimenta anual de una familia trabajadora, gracias a su propia industria y en los intervalos que dejan otros trabajos, no constituyen un espectáculo; pero llevadlas al mercado, envidlas a la fábrica, y de ahí al corredor, y luego al comerciante, y tendréis grandes operaciones comerciales y un capital nominal invertido cuyo monto es veinte veces mayor que el valor de aquellas [...] La clase trabajadora es explotada, de esa manera, para mantener una población fabril menesterosa, una clase parasitaria de tenderos y un sistema comercial, monetario y financiero absolutamente ficticio». (David Urquhart, *Familiar Words*, p. 120). <<

[155] En las ediciones 3.^a y 4.^a el texto que va desde la llamada 148 (que cambia de ubicación) hasta aquí, se sustituye por el siguiente: «En realidad, los acontecimientos que transforman a los pequeños campesinos en asalariados y a sus medios de subsistencia y de trabajo en elementos materiales del capital, crean a este, al mismo tiempo, su mercado interno. Anteriormente la familia campesina producía y elaboraba los medios de subsistencia y materias primas que consumía luego, en su mayor parte, ella misma. Esas materias primas y medios de subsistencia actualmente se han convertido en *mercancías*; el gran arrendatario las vende, y encuentra su mercado en las *manufacturas*. Hilados, lienzo, toscos géneros de lana —cosas cuyas materias primas se encontraban en el ámbito de toda familia campesina y que esta hilaba y tejía para su propio uso— se transforman ahora en artículos manufacturados cuyo mercado lo forman precisamente los distritos rurales. La numerosa clientela dispersa, condicionada hasta el presente por una multitud de pequeños productores que trabajaban por su propia cuenta, se concentra ahora *en un gran mercado abastecido por el capital industrial*». [N. de F. E.] <<

[156] En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «Y sólo la destrucción de la industria doméstica rural puede dar al mercado interno de un país la amplitud y la consistencia que requiere el modo capitalista de producción». [N. de F. E.] <<

[157] Una excepción la constituye aquí la época de Cromwell. Mientras duró la república, las masas populares inglesas, en todas sus capas, se elevaron de la degradación en que se habían sumido bajo los Tudor. <<

[158] En la 4.^a edición, en vez de las palabras comprendidas entre las dos últimas comas, «y con estos». [N. de F. E.] <<

[159] «De la manufactura propiamente dicha y de la *destrucción de la manufactura rural o doméstica surge*, con la introducción de la maquinaria, *la gran industria lanera*». [N. de F. E.: En la 4.^a edición esta frase figura sin comillas y precedida por las palabras «Tuckett es consciente de que...».] (Tuckett, *A History...*, ob. cit., vol. 1, pp. 139-144). «El arado, el yugo, fueron invención de dioses y ocupación de héroes: ¿son el telar, el huso y la rueca de prosapia menos noble? Separad la rueca del arado, el huso del yugo, y obtendréis fábricas y hospicios, el crédito y los pánicos, dos naciones hostiles, la agrícola y la comercial». (David Urquhart, *Familiar Words As Affecting England and the English*, Londres, 1855, p. 122). [N. de F. E.: En la versión francesa se agrega aquí: «Pero de esta separación fatal datan el desarrollo necesario de los poderes colectivos del trabajo y la transformación de la producción fragmentada, rutinaria, en producción combinada, científica».] Pero ahora se presenta Carey y acusa a Inglaterra, seguramente no sin razón, de procurar convertir a todos los demás países en simples pueblos agrícolas cuyo fabricante sea Inglaterra. Afirma que de esta manera se arruinó a *Turquía*, porque a «los propietarios y cultivadores del suelo [Inglaterra] nunca les permitió fortalecerse por esa alianza natural entre el arado y el telar, el martillo y la rastra». (*The Slave Trade*, ob. cit., p. 125). Según él, el propio Urquhart es uno de los principales agentes de la ruina de Turquía, donde habría efectuado propaganda librecambista en interés de Inglaterra. Lo mejor del caso es que Carey —gran sirviente de los rusos, dicho sea de paso— quiere impedir ese proceso de escisión por el sistema proteccionista, que lo acelera. <<

[160] Economistas ingleses filantrópicos, como Mill, Rogers, Goldwin Smith, Fawcett, etc., y fabricantes liberales del tipo de John Bright y consortes, preguntan a los aristócratas rurales ingleses, como Dios a Caín por su hermano Abel: ¿qué se ha hecho de nuestros miles de *freeholders* [pequeños propietarios libres]? Pero ¿de dónde os habéis hecho vosotros? De la aniquilación de aquellos *freeholders*. ¿Por qué no seguís adelante y preguntáis qué se ha hecho de los tejedores, hilanderos y artesanos independientes? <<

[161] *Industrial* se emplea aquí por oposición a «agrícola». En el sentido «categórico», el arrendatario es *capitalista industrial* a igual título que el fabricante. <<

[162] «Hoy en día, toda la riqueza de la sociedad pasa primero a las manos del capitalista [...] Este entrega al terrateniente sus rentas, al obrero su salario, al recaudador de impuestos y de diezmos lo que estos reclaman y guarda para sí mismo una parte grande —que en realidad es la mayor, y además aumenta día a día— del producto anual del trabajo. Del capitalista puede decirse ahora que es el *primer* propietario de toda la riqueza social, aunque ninguna ley le haya conferido el derecho a esa propiedad [...] Este cambio en la propiedad se ha efectuado a través del proceso de la usura [...] [N. de F. E.: En la 4.^a edición, en lugar de las últimas palabras: ‘a través de la percepción de intereses sobre el capital’., y no es poco extraño que los legisladores de toda Europa hayan procurado impedirlo por medio de leyes contra la usura [...] El poder del capitalista sobre toda la riqueza del país es una *revolución completa en el derecho de propiedad*, ¿y por medio de qué ley, o de qué serie de leyes, se efectuó esa revolución?». [N. de F. E.: En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «El autor habría debido decirse que las revoluciones no se hacen con leyes».] (*The Natural and Artificial Rights of Property Contrasted*, Londres, 1832, pp. 98-99. El autor de esta obra anónima es Thomas Hodgskin). [N. de F. E.: En las ediciones 3.^a y 4.^a esta nota está incluida en el texto (después de las palabras «y el capital comercial»), a excepción de la referencia bibliográfica.] <<

[163] Todavía en fecha tan tardía como 1794, los pequeños pañeros de Leeds enviaron al Parlamento una delegación, con el objeto de solicitarle una ley que prohibiera a todo *comerciante* convertirse en *fabricante* (Dr. Aikin, *A Description of the Country from Thirty to Fourty Miles Round Manchester*, Londres, 1795). <<

[164] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «*corporate towns*». [N. de F. E.] <<

[165] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «incipiente conquista». [N. de F. E.] <<

[166] En la versión francesa en lugar de «las», se lee: «expediciones de piratas, como las famosas...». [N. de F. E.] <<

[167] William Howitt, *Colonization and Christianity. A Popular History of the Treatment of the Natives by the Europeans in All Their Colonies*, Londres, 1838, p. 9. Sobre el trato dado a los esclavos, véase una buena compilación en Charles Comte, *Traité de la législation*, 3.^a ed., Bruselas, 1837. Debe estudiarse este asunto en detalle, para ver qué hace el burgués de sí mismo y del trabajador allí donde puede moldear el mundo sin miramientos, a su imagen y semejanza. <<

[168] Thomas Stamford Raffles, último gobernador de esa isla, *The History of Java*, Londres, 1817, vol. II, pp. CXC-CXCI. <<

[169] Sólo en la provincia de Orisa, en 1866, *murieron de inanición más de un millón de hindúes*. No obstante, se procuró enriquecer al erario indio con los precios a que se suministraban víveres a los hambrientos. <<

[170] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «puritanos de Nueva Inglaterra,». [N. de F. E.] <<

[171] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «£ 50;...». [N. de F. E.] <<

[172] En las ediciones 3.^a y 4.^a se sustituye lo que va de este párrafo y el anterior por el texto siguiente: «Hoy en día, la supremacía industrial trae aparejada la supremacía comercial. En el período manufacturero propiamente dicho, por el contrario, es la supremacía comercial la que confiere el predominio industrial. De ahí el papel preponderante que desempeñaba en ese entonces el sistema colonial. Era ‘el dios extraño’ que se encaramó en el altar, al lado de los viejos ídolos de Europa, y que un buen día los derribó a todos de un solo golpe. Ese sistema proclamó la producción de plusvalor como el fin último y único de la humanidad.

»El sistema del crédito público, esto es, de la deuda del Estado, cuyos orígenes descubrimos en Génova y Venecia ya en la Edad Media, tomó posesión de toda Europa durante el período manufacturero. El sistema colonial, con su comercio marítimo y sus guerras comerciales, le sirvió de invernadero. Así, echó raíces por primera vez en Holanda. La deuda pública o, en otros términos, la enajenación del Estado —sea este despótico, constitucional o republicano— deja su impronta en la era capitalista. La única parte de la llamada riqueza nacional que realmente entra en la posesión colectiva de los pueblos modernos es... su deuda pública.^{171bis} De ahí que sea cabalmente coherente la doctrina moderna según la cual un pueblo es tanto más rico cuanto más se endeuda. El crédito público se convierte en el credo del capital. Y al surgir el endeudamiento del Estado, el pecado contra el Espíritu Santo, para el que no hay perdón alguno, deja su lugar a la falta de confianza en la deuda pública.

»La deuda pública se convierte en una de las palancas más efectivas de la acumulación originaria. Como con un toque de varita mágica, infunde virtud generadora al dinero improductivo y lo transforma en capital, sin que para ello este tenga que exponerse necesariamente a las molestias y riesgos inseparables de la inversión industrial e incluso de la usuraria. En realidad, los acreedores del Estado no dan nada, pues la suma prestada se convierte en títulos de deuda, fácilmente transferibles, que en sus manos continúan funcionando como si fueran la misma suma de dinero en efectivo. Pero aun prescindiendo de la clase de rentistas ociosos así creada y de la riqueza improvisada de los financistas que desempeñan el papel de intermediarios entre el gobierno y la nación —como también de la súbita fortuna de arrendadores de contribuciones, comerciantes y fabricantes privados para los cuales una buena tajada de todo empréstito estatal les sirve como un capital llovido del cielo —, la deuda pública ha dado impulso a las sociedades por acciones, al comercio de toda suerte de papeles negociables, al agio, en una palabra, al juego de la Bolsa y a la moderna bancocracia.

»Desde su origen, los grandes bancos, engalanados con rótulos nacionales, no eran otra cosa que sociedades de especuladores privados que se establecían a la vera de los

gobiernos y estaban en condiciones, gracias a los privilegios obtenidos, de prestarles dinero. Por eso la acumulación de la deuda pública no tiene indicador más infalible que el alza sucesiva de las acciones de estos bancos, cuyo desenvolvimiento pleno data de la fundación del Banco de Inglaterra (1694). El Banco de Inglaterra comenzó por prestar su dinero al gobierno a un 8% de interés; al propio tiempo, el Parlamento lo autorizó a acuñar dinero con el mismo capital, volviendo a prestarlo al público bajo la forma de billetes de banco. Con estos billetes podía descontar letras, hacer préstamos sobre mercancías y adquirir metales preciosos. No pasó mucho tiempo antes que este dinero de crédito, fabricado por el propio banco, se convirtiera en la moneda con que el Banco de Inglaterra efectuaba empréstitos al Estado y pagaba, por cuenta de este, los intereses de la deuda pública. No bastaba que diera con una mano para recibir más con la otra; el banco, mientras recibía, seguía siendo acreedor perpetuo de la nación hasta el último penique entregado. Paulatinamente fue convirtiéndose en el receptáculo insustituible de los tesoros metálicos del país y en el centro de gravitación de todo el crédito comercial. Por la misma época en que Inglaterra dejó de quemar brujas, comenzó a colgar a los falsificadores de billetes de banco. En las obras de esa época, por ejemplo en las de Bolingbroke, puede apreciarse claramente el efecto que produjo en los contemporáneos la aparición súbita de esa laya de bancócratas, financistas, rentistas, corredores, *stock-jobbers* [bolsistas] y tiburones de la Bolsa.^{171ter}

»^{171bis} William Cobbett observa que en Inglaterra a todas las instituciones públicas se las denomina '*reales*', pero que, a modo de compensación, existe la *deuda 'nacional'* (*national debt*).

»^{171ter} 'Si los tártaros invadieran hoy Europa, costaría muchos esfuerzos hacerles entender qué es, entre nosotros, un financista.' (Montesquieu, *Esprit des lois*, t. IV, p. 33, ed. de Londres, 1769)». [N. de F. E.]<<

[173] En las ediciones 3.^a y 4.^a las palabras que van desde «*originaria*» hasta aquí se sustituyen por estas: «de este o aquel pueblo. De esta manera,...». [N. de F. E.] <<

[174] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «comercial e industrial». [N. de F. E.] <<

[175] En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: “Como la deuda pública tiene su respaldo en los ingresos del Estado, que han de cubrir los pagos anuales de intereses, etc., el moderno sistema impositivo se convirtió en el complemento requerido necesariamente por el sistema de los empréstitos públicos. Los préstamos permiten que el gobierno sufrague gastos extraordinarios sin que el contribuyente lo note de inmediato, pero exigen, de ahí en adelante, que los impuestos aumenten. A su vez, la suba de los impuestos provocada por la acumulación de deudas contraídas sucesivamente obliga al gobierno a recurrir siempre a nuevos empréstitos para cubrir los nuevos gastos extraordinarios. El sistema fiscal moderno, cuyo puntal está constituido por los impuestos sobre los medios de subsistencia más imprescindibles (y, en consecuencia, por el encarecimiento de estos), lleva en sí, por tanto, el germen de su progresión automática. La sobrecarga de impuestos no es, pues, un incidente, sino antes bien un principio. De ahí que en Holanda, donde este sistema se aplicó por vez primera, el gran patriota De Witt lo celebrara en sus *máximas* como el mejor sistema para hacer del asalariado un individuo sumiso, frugal, industrioso y... abrumado de trabajo. La influencia destructiva que ejerce ese sistema sobre la situación del asalariado, aquí no nos interesa tanto como la expropiación violenta que implica en el caso del campesino, del artesano, en una palabra, de todos los componentes de la pequeña clase media. No hay dos opiniones sobre este particular; no las hay ni siquiera entre los economistas burgueses. Refuerza aún más la eficacia expropiadora de este régimen el sistema proteccionista, que es uno de los elementos que lo integran.

”La gran parte que toca a la deuda pública, así como al sistema fiscal correspondiente, en la capitalización de la riqueza y la expropiación de las masas, ha inducido a una serie de escritores —como Cobbett, Doubleday y otros— a buscar erróneamente en aquella la causa fundamental de la miseria de los pueblos modernos”. [N. de F. E.] <<

[176] «*Pourquoi aller chercher si loin la cause de l'éclat manufacturier de la Saxe avant la guerre? Cent quatre-vingt millions de dettes faites par les souverains!*» (Mirabeau, *De la monarchie...*, ob. cit., t. VI, p. 101). <<

[177] En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «Como la Marina real, las fábricas reclutan su personal por medio de la leva». [N. de F. E.] <<

[178] Eden, *The State...*, ob. cit., t. II, cap. I, p. 421. <<

[179] John Fielden, *The Curse of the Factory System*, pp. 5-6. En torno a las infamias del sistema fabril en sus orígenes, véase Dr. Aikin (1795), *A Description of the Country...*, ob. cit., p. 219, y Gisborne, *Enquiry into the Duties of Men in the Higher and Middle Classes of Society in G. B.*, Londres, 1795, vol. II. Como la máquina de vapor trasplantó las fábricas —antes construidas junto a caídas de agua rurales— instalándolas en el centro de las ciudades, el arbitrista de plusvalor, «afanoso de renunciamento», encontró ahora a mano el material infantil y ya no fueron necesarias las remesas forzadas de esclavos, procedentes de los *workhouses*. Cuando sir Robert Peel (padre del «ministro de la plausibilidad»), presentó en 1815 su proyecto de ley de protección a la infancia, Francis Horner (*lumen* [lumbreira] de la Comisión de los Metales Preciosos y amigo íntimo de Ricardo) declaró en la Cámara Baja: «Es notorio que entre los efectos de un fabricante quebrado, como parte de la propiedad, se anunció públicamente la subasta y se adjudicó una banda —si se le permite usar esta expresión— de niños de fábrica. Hace dos años [1813] se presentó ante [la corte del] King's Bench un caso atroz. Se trataba de cierto número de muchachos. Una parroquia londinense los había remitido a un fabricante, que a su vez los transfirió a otro. Finalmente, personas benevolentes los encontraron en un estado de *desnutrición absoluta* (*absolute famine*). Otro caso, aún más atroz, fue puesto en su conocimiento como miembro de la comisión investigadora parlamentaria. [...] Hace no muchos años, en un convenio entre una parroquia londinense y un fabricante de Lancashire se estipuló que el comprador debería aceptar, por cada 20 niños sanos, un idiota». <<

[180] En 1790, en las Indias Occidentales inglesas había 10 esclavos por cada hombre libre; en las Antillas francesas, 14; en las holandesas, 23 (Henry Brougham, *An Inquiry into the Colonial Policy of the European Powers*, Edimburgo, 1803, vol. II, p. 74). <<

[181] La expresión «*labouring poor*» [pobre laborioso] hace su aparición en las leyes inglesas a partir del momento en que la clase de los asalariados se vuelve digna de mención. El término *labouring poor* se aplica por oposición, de una parte, al *idle poor* [pobre ocioso], mendigos, etc.; de otra parte, al trabajador que aún no es gallina desplumada, sino propietario de sus medios de trabajo. De la ley, la expresión *labouring poor* pasó a la economía política, desde Culpeper, Josiah Child, etc., hasta Adam Smith y Eden. Júzguese, por ello, de la *bonne foi* [buena fe] del *execrable political cantmonger* [execrable jerigoncero político] Edmund Burke, cuando asegura que la expresión *labouring poor* es *execrable political cant* [execrable jerigonza política]. Este sicofante, que a sueldo de la oligarquía inglesa desempeñó el papel de romántico opositor de la Revolución francesa, exactamente como antes, al comenzar la lucha en América, había desempeñado a sueldo de las colonias norteamericanas el papel de liberal opuesto a la oligarquía inglesa, era ni más ni menos que un burgués ordinario: «Las leyes del comercio son las leyes de la naturaleza, y por tanto las leyes de Dios» (E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, 7.^a ed., Londres, 1850, pp. 31-32). ¡Nada de extraño que él, fiel a las leyes de Dios y de la naturaleza, se vendiera siempre al mejor postor! En las obras del reverendo Tucker —Tucker era cura y *tory*, pero por lo demás, hombre decente y buen economista— se encuentra una excelente caracterización de este Edmund Burke durante su período liberal. Ante la infame volubilidad que hoy impera y que cree de la manera más devota en «las leyes del comercio», es un deber estigmatizar una y otra vez a los Burkes, que sólo se distinguen de sus sucesores por una cosa: ¡el talento! <<

[182] Marie Augier, *Du crédit public*, París, 1842, p. 265. <<

[183] «El capital [dice un redactor de la *Quarterly Review*] huye de la turbulencia y la refriega y es de condición tímida. Esto es muy cierto, pero no es toda la verdad. El capital experimenta horror por la ausencia de ganancia o por una ganancia muy pequeña, como la naturaleza siente horror por el vacío. Si la ganancia es adecuada, el capital se vuelve audaz. Un 10% seguro, y se lo podrá emplear dondequiera; 20%, y se pondrá impulsivo; 50%, y llegará positivamente a la temeridad; por 100%, pisoteará todas las leyes humanas; 300% y no hay crimen que lo arredre, aunque corra el riesgo de que lo ahorquen. Cuando la turbulencia y la refriega producen ganancias, el capital alentará una y otra. Lo prueban el contrabando y la trata de esclavos». (P. J. Dunning, *Trades' Unions...*, pp. 35-36). <<

[184] En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «La propiedad privada, en cuanto antítesis de la propiedad social, colectiva, sólo existe allí donde los medios de trabajo y las condiciones exteriores del trabajo pertenecen a particulares. Pero según que estos particulares sean los trabajadores o los no trabajadores, la propiedad privada posee también otro carácter. Los infinitos matices que dicha propiedad presenta a primera vista, no hacen más que reflejar los estados intermedios existentes entre esos dos extremos». <<

[185] En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «Querer eternizarlo significaría, como dice con razón Pecqueur, ‘decretar la mediocridad general’». <<

[186] «Nos hallamos [...] ante una situación totalmente nueva de la sociedad [...] Tendemos a separar [...] todo tipo de propiedad, de todo tipo de trabajo». (Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*, París, 1819, t. II, p. 434). <<

[187] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «centralización». [N. de F. E.] <<

[188] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «centralización». [N. de F. E.] <<

[189] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «técnica». [N. de F. E.] <<

[190] Palabra suprimida en las ediciones 3.^a y 4.^a. [N. de F. E.] <<

[191] Palabra suprimida en las ediciones 3.^a y 4.^a. [N. de F. E.] <<

[192] En las ediciones 3.^a y 4.^a se agrega: «el entrelazamiento de todos los pueblos en la red del mercado mundial, y con ello el carácter internacional del régimen capitalista». [N. de F. E.] <<

[193] En las ediciones 3.^a y 4.^a: «centralización». [N. de F. E.] <<

[194] En las ediciones 3.^a y 4.^a la frase comienza así: «El modo capitalista de apropiación, resultante del modo capitalista de producción...». [N. de F. E.] <<

[195] En las ediciones 3.^a y 4.^a el texto que va de aquí al final del párrafo es sustituido por el siguiente: «Pero la producción capitalista genera, con la necesidad de un proceso natural, su propia negación. Es la *negación de la negación*. Esta no restaura la propiedad privada, sino la *propiedad individual*, pero sobre la base de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación* y la *propiedad común de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo mismo*». [N. de F. E.] <<

[196] «El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que esta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables. [...] De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria [...] Los estamentos medios —el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino—, todos ellos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios. No son, pues, revolucionarios sino conservadores. Más todavía, son reaccionarios, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia». (Friedrich Engels y Karl Marx [N. de F. E.: En las ediciones cuidadas por Engels: «Karl Marx y Friedrich Engels».] *Manifest der Kommunistischen Partei*, Londres, 1848, pp. 11, 9.)

<<

[1] El general Louis-Jules Trochu era designado entonces presidente provisional del Gobierno de Defensa Nacional. Adolphe Thiers, político monárquico que había sido varias veces primer ministro bajo el Segundo Imperio, va a ser designado presidente provisional de la Tercera República. El Hôtel de Ville es el Ayuntamiento de París. [N. del E.] <<

[2] «Segundo Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra franco-prusiana», en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s. f. [ca. 1955], t. I, pp. 511-519. [N. del E.] <<

[3] La correspondencia de Alphonse Simon Guidod con Louis Suzanne apareció en el *Journal Officiel*, n.º 115, el 25 de abril de 1871. El *Journal Officiel* es una abreviatura de *Journal Officiel de la République Française*, órgano oficial de la Comuna de París. Apareció del 20 de marzo al 24 de mayo de 1871. El periódico adoptó ese nombre a partir del 5 de septiembre de 1870. Durante el período de la Comuna, el órgano del gobierno de Thiers en Versalles se publicó con el mismo nombre. Sólo el número del 30 de marzo apareció como *Journal Officiel de la Commune de Paris*. [N. del E.] <<

[4] El 28 de enero de 1871 Bismarck y Jules Favre, como representantes del Gobierno de Defensa Nacional, firmaron el «Acuerdo de Armisticio y de Capitulación de París». [N. del E.] <<

[5] En francés en el original. *Capitulards* es el nombre despectivo con el que se calificaba a aquellos que abogaban por la capitulación de París durante el asedio (1870-1871). Luego, este término se hizo extensivo en Francia a todos los derrotistas o a quienes eluden problemas. [N. del E.] <<

[6] Véase *Le Vengeur*, n.º 30, el 28 de abril de 1871. *Le Vengeur*, periódico republicano de izquierda, fue fundado en París el 3 de febrero de 1871. Fue clausurado por Vinoy, gobernador de París, el 11 de marzo, y reapareció el 30 de marzo, prolongando su vida hasta el 24 de mayo de 1871, durante el período de la Comuna de París. Este periódico apoyó a la Comuna, publicó sus documentos e informó sobre sus sesiones. [N. del E.] <<

[7] *L'Étendard*, periódico bonapartista francés, publicado en París de 1866 a 1868. Tuvo que suspender su publicación como consecuencia de una denuncia sobre los medios fraudulentos que utilizaba para obtener apoyo financiero. [N. del E.] <<

[8] Joe Miller era un conocido comediante inglés del siglo XVIII. En las ediciones francesas, en lugar de Joe Miller se solía poner Falstaff, el personaje fanfarrón de la obra de Shakespeare. [N. del E.] <<

[9] Se refiere a la Société Générale du Crédit Mobilier, gran banco francés de accionistas fundado en 1852. Su fuente principal de ingresos provenía de la especulación con los seguros de las sociedades anónimas que él mismo había establecido. El banco tenía estrechas relaciones con el gobierno del Segundo Imperio. Entró en bancarrota en 1867 y se cerró en 1871. En muchos de sus artículos publicados en el *New-York Daily Tribune*, Marx puso al descubierto el verdadero carácter de ese banco. [N. del E.] <<

[10] *L'Électeur Libre*, órgano de los republicanos del ala derecha. Al comienzo fue semanario y se convirtió en diario luego del estallido de la guerra franco-prusiana. Se publicó en París de 1868 a 1871. En 1870 y 1871 tuvo estrechos vínculos con la Oficina Financiera del Gobierno de Defensa Nacional. [N. del E.] <<

[11] Referencia a las acciones contra los legitimistas y la Iglesia ocurridas en París el 14 y 15 de febrero de 1831 y que hallaron respuesta en las provincias. Para protestar contra la manifestación de los legitimistas en el funeral del duque de Berry, las masas destruyeron la iglesia de Saint-Germain-l'Auxerrois y el Palacio del arzobispo Quélen, quien era conocido como simpatizante de los legitimistas. Como el gobierno orleanista intentaba golpear a los legitimistas hostiles, no tomó ninguna medida para refrenar a las masas. Thiers, entonces ministro del Interior, que estaba presente cuando fueron destruidos la iglesia y el palacio del arzobispo, persuadió a la Guardia Nacional de que no interviniera. Thiers ordenó en 1832 el arresto de la duquesa de Berry, madre del conde de Chambord, pretendiente legitimista al trono, la puso bajo estricta vigilancia y la hizo someter a un humillante examen físico a fin de hacer público el matrimonio que había contraído en secreto, y comprometerla así políticamente. [N. del E.] <<

[12] Marx se refiere al papel desempeñado por Thiers al reprimir el levantamiento del 13 y 14 de abril de 1834 contra el gobierno de la Monarquía de Julio. El levantamiento fue dirigido por una organización secreta republicana, la Sociedad por los Derechos del Hombre. Al aplastar la insurrección, se llegó a matar a todos los habitantes de una casa de la rue Transnonain. Aplicando las disposiciones de las reaccionarias Leyes de Septiembre (1835), el gobierno francés restringió las actividades del jurado y adoptó serias medidas contra la prensa, tales como elevar la cuantía de la caución que los periódicos tenían que depositar. Estas leyes también amenazaban con encarcelamiento y gravosas multas al que se pronunciara en contra de la propiedad privada y el sistema estatal vigente. [N. del E.] <<

[13] En enero de 1841 Thiers sometió a la aprobación de la Cámara de Diputados un plan sobre la construcción de fortificaciones, baluartes y fuertes alrededor de París. Los demócratas revolucionarios consideraron este paso como una medida preparatoria para la represión de los levantamientos populares. Se señaló que era exactamente con este propósito que el plan de Thiers contemplaba la construcción, en el este y el noreste de París, de gran cantidad de baluartes particularmente potentes cerca de los barrios obreros. [N del E.] <<

[14] En enero de 1848 el ejército de Fernando II, rey de Nápoles, bombardeó la ciudad de Palermo en un intento por aplastar un levantamiento popular. Este levantamiento fue la señal para la revolución democrática en los Estados italianos entre 1848 y 1849. En el otoño de 1848, Fernando II bombardeó indiscriminadamente Messina, ganándose así el apodo de «Rey Bomba». [N. del E.] <<

[15] En abril de 1849 el gobierno de Luis Bonaparte, en alianza con Austria y Nápoles, intervino en la República romana a fin de derribarla y restaurar el poder del Papa. La República de Roma fue derribada a pesar de su heroica resistencia, y su capital fue ocupada por el ejército francés. [N. del E.] <<

[16] Se refiere a la represión del levantamiento del proletariado de París entre el 23 y el 26 de junio de 1848 por parte del gobierno republicano. [N. del E.] <<

[17] Fundado en 1848, era el partido de la gran burguesía conservadora de Francia, como coalición de las dos facciones monárquicas: los legitimistas y los orleanistas. Este partido desempeñó el papel dirigente en la Asamblea Legislativa de la Segunda República, desde 1849 hasta el *coup d'État* del 2 de diciembre de 1851. El carácter antipopular de su política fue utilizado por Luis Bonaparte para erigir el régimen del Segundo Imperio. [N. del E.] <<

[18] El 15 de julio de 1840, Inglaterra, Rusia, Prusia, Austria y Turquía suscribieron en Londres, sin participación de Francia, un tratado de ayuda al sultán turco contra el gobernante egipcio Mohammed Ali, al que apoyaba Francia. La firma de este tratado creó un peligro de guerra entre Francia y la coalición de las potencias europeas. Sin embargo, el rey Luis Felipe no se atrevió a emprenderla y retiró su ayuda a Mohammed Ali. [N. del E.] <<

[19] Esforzándose por fortalecer las tropas versallesas para la represión del París revolucionario, Thiers pidió a Bismarck que le permitiera ampliar el número de sus tropas, las cuales, de acuerdo con los términos del tratado preliminar de la Paz de Versalles, firmado el 26 de febrero de 1871, no debían exceder los 40 000 hombres. El gobierno de Thiers aseguró a Bismarck que las tropas solamente serían utilizadas para reprimir la insurrección de París. Por lo tanto, mediante el acuerdo de Ruán del 28 de marzo de 1871, obtuvo el permiso de aumentar los efectivos de su ejército a 80 000 hombres y luego a 100.000. En virtud de este acuerdo, el Cuartel General alemán repatrió rápidamente los prisioneros de guerra franceses, principalmente los que habían sido capturados en Sedán y Metz. Ellos fueron entonces instalados en campos cerrados cerca de Versalles y adoctrinados en el odio a la Comuna de París. [N. del E.] <<

[20] El Partido Legitimista era el partido de los sostenedores de la dinastía de los Borbones, derribada en 1792. Representaba los intereses de la gran aristocracia terrateniente y del alto clero. Este partido se formó en 1830, luego de que los Borbones fueron derribados por segunda vez. Durante el Segundo Imperio, los legitimistas se contentaron con adoptar una táctica de expectativa, publicando apenas algunos folletos críticos. No se hicieron activos hasta 1871, cuando se unieron a la campaña de las fuerzas conservadoras contra la Comuna de París. [N. del E.] <<

[21] *Chambre Introuvable*, nombre dado a la Cámara de Diputados francesa de 1815 a 1816, que, compuesta de ultrarreaccionarios, fue elegida en el primer período de la restauración borbónica. La expresión es atribuida a Luis XVIII, quien habría manifestado que era imposible hallar una Cámara más favorable a su reinado. [N. del E.] <<

[22] Pourceaugnac es un personaje de una comedia de Molière que caracteriza la estrechez de miras de la pequeña aristocracia terrateniente. [N. del E.] <<

[23] La Asamblea de los «rurales» es el nombre despectivo que se le dio a la Asamblea Nacional francesa de 1871, compuesta en su mayor parte por monárquicos: terratenientes de provincia, funcionarios, rentistas y comerciantes elegidos por los distritos rurales. De los 630 diputados, 430 eran monárquicos. [N. del E.] <<

[24] Shylock, de *El mercader de Venecia* de Shakespeare, es la personificación del usurero. [N. del E.] <<

[25] Se trata de la exigencia de pago de una indemnización de guerra planteada por Bismarck como una de las cláusulas del tratado preliminar de paz concluido entre Francia y Alemania, en Versalles, el 26 de febrero de 1871. [N. del E.] <<

[26] El 10 de marzo de 1871 la Asamblea Nacional aprobó la Ley sobre Moratoria del Pago de Obligaciones Crediticias, por la cual se establecía que las deudas contraídas entre el 13 de agosto y el 12 de noviembre de 1870 debían ser pagadas en un término de siete meses a partir del día en que habían sido adquiridas; en cuanto a las deudas contraídas después del 12 de noviembre, su pago no podía ser diferido. Así, la ley no acordaba en realidad moratoria de pago para la mayor parte de los deudores; esto asestaba un duro golpe a los obreros y a las capas más pobres de la población y hundía en la bancarrota a muchos de los pequeños fabricantes y comerciantes. [N. del E.] <<

[27] Se refiere a Charles Cousin-Montauban, general francés que estaba al mando de las fuerzas agresoras conjuntas de Francia e Inglaterra que invadieron a China en 1860. Napoleón III le otorgó el título de conde de Palikao como premio a su victoria sobre el ejército de la dinastía Ching en Palichiao, aldea al este de Pekín. [N. del E.]

<<

[28] *Décembriseur*, nombre de los partidarios del *coup d'État* de Luis Bonaparte ocurrido el 2 de diciembre de 1851. Vinoy tomó parte directa en el *coup d'État* y reprimió mediante la fuerza armada el levantamiento de los republicanos en una de las provincias. [N. del E.] <<

[29] De acuerdo con informes de prensa, Thiers y otros funcionarios del gobierno debían obtener una «comisión» de más de 300 millones de francos sobre el empréstito interno autorizado por el gobierno. Thiers reconoció después que los representantes de los círculos financieros con quienes él había entrado en negociaciones para un préstamo, habían exigido la rápida represión de la revolución en París. La ley que autorizaba el empréstito interno fue aprobada el 20 de junio de 1871, luego de que las tropas de Versalles aplastaran la Comuna de París. [N. del E.]

<<

[30] Thiers designa en los cargos claves a tres bonapartistas: al general Joseph Vinoy como gobernador de París, a Louis-Ernest Valentin como prefecto de policía y al general Louis d'Aurelle de Paladines como comandante en jefe de la Guardia Nacional de París. [N. del E.] <<

[31] Cayena, isla de la Guayana Francesa, en América del Sur, era el presidio y lugar de deportación para los prisioneros políticos. [N. del E.] <<

[32] *Le National*, diario francés, órgano de los republicanos burgueses moderados, que se publicó en París entre 1830 y 1851. [N. del E.] <<

[33] El 31 de octubre de 1870, los obreros, junto con la parte revolucionaria de la Guardia Nacional de París, desencadenaron una insurrección luego de recibir la noticia de que Metz había capitulado, Le Bourget estaba perdido y Thiers había comenzado, por orden del Gobierno de Defensa Nacional, negociaciones con los prusianos. Los insurgentes ocuparon el Hôtel de Ville y establecieron, el 28 de febrero de 1871 un órgano revolucionario de poder, el Comité de Seguridad Pública, encabezado por Blanqui. Bajo la presión de los obreros, el Gobierno de Defensa Nacional prometió renunciar y organizar las elecciones a la Comuna para el 1.º de noviembre. Sin embargo, sacando ventaja de la insuficiente organización de las fuerzas revolucionarias de París y de las divergencias entre los sectores dirigentes de la insurrección, el gobierno traicionó sus palabras y, con la ayuda de los pocos batallones de la Guardia Nacional que permanecían de su lado, ocupó de nuevo el Hôtel de Ville y retomó el poder. [N. del E.] <<

[34] Los bretones, guardia móvil de Bretaña que Trochu utilizó como tropas de gendarmería para reprimir el movimiento revolucionario de París. Los corsos constituían una parte importante de la gendarmería durante el Segundo Imperio. [N. del E.] <<

[35] El 22 de enero de 1871, el Gobierno de Defensa Nacional ordenó a sus guardias bretones disparar contra la manifestación popular que habían convocado los delegados de la Guardia Nacional, los clubes políticos parisinos y los comités de vigilancia en el Hôtel de Ville para parlamentar con el gobierno. Como resultado de la represión —que costó la vida de cinco manifestantes, decenas de heridos y la prohibición de los clubes políticos—, el gobierno tenía el camino libre para preparar la rendición de París. [N. del E.] <<

[36] Las *sommations* eran una forma de advertencia que daban las autoridades francesas para ordenar la dispersión de manifestaciones, mítines, etc. De acuerdo con la Ley de 1831, el gobierno tenía derecho a hacer uso de la fuerza una vez que esta advertencia había sido repetida tres veces en forma de redoble de tambor o de toque de trompetas. El *Riot Act*, implementado en Inglaterra en 1715, prohibía cualquier «reunión tumultuosa» de más de doce personas. En tales ocasiones, las autoridades tenían el derecho de utilizar la fuerza luego de hacer una advertencia especial, en caso de que los participantes en el mitin no se dispersaran en el plazo de una hora. [N. del E.] <<

[37] Marx llama a Thiers y a Favre con el apelativo de *mesdames* («mis señoras», nombre con que se designaba en Francia a las hijas de Luis XV) para ironizar acerca de su falso republicanismo y su subordinación a las ideas monárquicas. El signo de interrogación entre paréntesis está en el original. [N. del E.] <<

[38] Émile Victor Duval (1840-1871), obrero fundidor, socialista mutualista, influido por las ideas blanquistas, fue uno de los líderes de la experiencia comunera. Nombrado general por la Comuna, encabezó la desastrosa ofensiva militar contra Versalles. Capturado, fue fusilado el 4 de abril de 1871 por orden del general Vinoy. [N. del E.] <<

[39] Cuando se produjeron los acontecimientos del 31 de octubre de 1870, miembros del Gobierno de Defensa Nacional fueron detenidos en el Hôtel de Ville. Uno de los insurgentes pidió que fueran ejecutados, pero su propuesta fue rechazada por Gustave Flourens (1838-1871). [N. del E.] <<

[40] Dice Cándido, refiriéndose a Francia: «¿No podría yo salir ahora mismo de este país en el que los monos acosan a los tigres?». Véase Voltaire, *Cándido o el optimismo*, cap. 22. [N. del E.] <<

[41] Cita del decreto sobre rehenes promulgado por la Comuna de París el 5 de abril de 1871 y publicado en el *Journal Officiel de la République Française*, en su número 96, del 6 de abril. La fecha indicada por Marx es la de su publicación en periódicos ingleses. Según el decreto, todos los acusados de tener relaciones con Versalles, en el caso de comprobarse la culpa, se declaraban rehenes. Al recurrir a esta medida, la Comuna quería impedir el fusilamiento de los federados por los versalleses. [N. del E.] <<

[42] La Ambulance de Presse era una de las «ambulancias civiles» creadas durante el sitio de París, bajo el signo de la Cruz Roja, para atender a los heridos. [N. del E.] <<

[43] *Journal Officiel de la République Française*, n.º 80, 21 de marzo de 1871. [N. del E.] <<

[44] Se trata de las guerras libradas por Inglaterra, Rusia, Prusia, Austria, España y otros estados contra la Francia revolucionaria y, más tarde, contra el imperio de Napoleón I. [N. del E.] <<

[45] Marx se refiere a la «Déclaration au peuple Français», emitida por el gobierno de la Comuna el 19 de abril de 1871. Había sido redactada por el periodista Pierre Denis, según el modelo de Estado federativo de Proudhon. [N. del E.] <<

[46] En la Edad Media *investiture* significaba el acto por el cual un señor feudal otorgaba a sus vasallos un feudo, beneficio, empleo, etc. Este sistema se caracterizaba por el completo control que ejercían los estratos superiores de la jerarquía eclesiástica y seglar sobre los estratos inferiores. [N. del E.] <<

[47] «Girondinos» es el nombre con que se popularizó una corriente política de orientación federalista en los primeros años de la Revolución francesa. Su nombre proviene de que muchos de sus dirigentes representaban a la provincia de Gironda en la Asamblea Legislativa y en la Asamblea Nacional. [N. del E.] <<

[48] *Kladderadatsch*, semanario humorístico ilustrado que comenzó a aparecer en Berlín en 1848. *Punch*, nombre abreviado de *Punch or The London Charivari*, semanario humorístico que apareció por primera vez en Londres en 1841. [N. del E.]

<<

[49] El canciller prusiano Bismarck había afirmado en un discurso en el Reichstag: «Había en la Comuna un grano de sensatez». [N. del E.] <<

[50] Según la versión alemana de este texto preparada Engels, se trata del biólogo evolucionista Thomas Henry Huxley. Charles Longuet ha sugerido que el consejo de instrucción pública al que se refiere Marx es el School Board de Londres, del que Huxley era miembro. [N. del E.] <<

[51] El 16 de abril de 1871, la Comuna promulgó un decreto en el que aplazaba el pago de todas las deudas por tres años y cancelaba los intereses, lo que alivió la situación económica de la pequeña burguesía y desfavoreció a los acreedores. [N. del E.] <<

[52] Se refiere al rechazo del proyecto de ley sobre los «concordatos amistosos» por parte de la Asamblea Constituyente, el 22 de agosto de 1848, que establecía el aplazamiento del pago de deudas para cualquier deudor que pudiera probar que había entrado en bancarrota debido a la parálisis de los negocios causada por la revolución. A causa de este rechazo, un considerable número de deudores de la pequeña burguesía (que Marx describe como «tenderos, artesanos, comerciantes») quedaron a merced de los acreedores de la gran burguesía. [N del E.] <<

[53] *Frères ignorantins*, sobrenombre con que se llamaba a la orden religiosa que apareció en Reims en 1680. Sus miembros se dedicaban a la educación de niños pobres. En las escuelas fundadas por la Orden, los alumnos recibían principalmente educación religiosa y muy poca formación en otros campos del saber. Marx utilizó esta expresión para aludir al bajo nivel y al carácter clerical de la educación elemental en la Francia burguesa. [N. del E.] <<

[54] La Union Republicaine, constituida en febrero de 1871 en ocasión de las elecciones legislativas de la Tercera República, era un espacio político que reunía a figuras como Gambetta, Louis Blanc, Victor Hugo, Garibaldi, Edgar Quinet y demás republicanos radicales opuestos a la paz con Prusia. Hizo un llamado a las provincias para que apoyaran a la Comuna y lucharan contra el gobierno de Versalles y contra la Asamblea Nacional monárquica. [N. del E.] <<

[55] Probablemente viene del llamamiento de la Comuna de París «A los trabajadores del campo», que fue publicado en abril y a comienzos de mayo de 1871, en los periódicos de la Comuna así como en afiches y volantes. [N. del E.] <<

[56] El 27 de abril de 1825 el gobierno de Carlos X dictó una ley por la cual recompensaba a los antiguos emigrados por sus bienes confiscados durante los años de la Revolución. La mayor parte de la indemnización, que totalizaba 1000 millones de francos y que fue pagada por el gobierno en la forma de valores con un interés del 3%, fue a parar a las manos de los principales aristócratas de la corte y de los grandes terratenientes franceses. [N. del E.] <<

[57] Se refiere a las leyes por las cuales se dividió a Francia en distritos militares y se entregó a los comandantes amplios poderes sobre 105 asuntos administrativos locales, se garantizó al presidente de la República el derecho de nombrar y destituir burgomaestres, se colocó a los maestros rurales bajo el control de los prefectos, y se hizo extensiva la influencia del clero a la educación nacional. Marx analizó el carácter de estas leyes en *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. [N. del E.]

<<

[58] Gregori Ganesco era un periodista francés, de origen rumano, que defendía desde la prensa la política de Thiers; Markovski era un agente del zar en Francia. [N. del E.]

<<

[59] Leó Fränkel (1844-1896), artesano orfebre. En verdad no era alemán sino judío húngaro. [N. del E.] <<

[60] Marx se refiere al general Jaroslaw Dombrowski y al comandante Walery Wroblewski, heroicos defensores militares de la Comuna durante la llamada Semana Sangrienta. El primero murió combatiendo en las barricadas, mientras que el segundo, que resistió hasta último momento en París, logró huir a Londres. [N. del E.] <<

[61] La Colonne Vendôme, monumento erigido en 1806 en la Place Vendôme de París para conmemorar la victoria de Napoleón I en la Batalla de Austerlitz, fue demolida el 16 de mayo de 1871 por decisión de la Comuna. [N. del E.] <<

[62] El barón Georges-Eugène Haussmann fue el prefecto de París que durante el Segundo Imperio llevó a cabo, por encargo de Napoleón III, las grandes obras de modernización de la ciudad. Estas fueron cuestionadas en su tiempo porque, entre otras cosas, dieron lugar a grandes maniobras financieras y especulaciones inmobiliarias. Haussmann no sólo desplazó a la clase obrera del centro a la periferia de la ciudad, sino que eliminó muchas de las antiguas calles serpenteantes donde los obreros de 1830, 1834 y 1848 levantaron sus barricadas, hechos a los que aludirá Marx. [N. del E.] <<

[63] En el periódico *Le Mot d'Ordre* del 5 de mayo de 1871, se publicaron pruebas de una serie de crímenes cometidos en monasterios. Por medio de una investigación, en el convento de monjas consagradas al Sagrado Corazón, de la rue Picpus, en el distrito suburbano de Saint-Antoine, se descubrieron instrumentos de tortura y casos de monjas que habían permanecido prisioneras en celdas durante años. En la iglesia de Saint-Laurent se halló un cementerio clandestino que evidenciaba varios asesinatos. Estos hechos también fueron dados a la publicidad en una serie de folletos antirreligiosos de la Comuna titulados «Les Crimes des congrégations religieuses» [Los crímenes de las congregaciones religiosas]. [N. del E.] <<

[64] La principal ocupación de los prisioneros franceses en Wilhelmshöhe era hacer cigarrillos para consumo propio. [N. del E.] <<

[65] Era Stanislas Pourille, que había participado en la Comuna con el nombre de Blanchet. Fue procesado y luego dejado en libertad. Se exilió en la Argentina. Véase Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. [N. del E.] <<

[66] Ausentistas irlandeses eran grandes terratenientes que vivían en Inglaterra del producto de sus propiedades en Irlanda, que eran administradas por agentes de fincas rurales o arrendadas a los intermediarios especuladores. A su vez, estos las arrendaban a pequeños campesinos sobre la base de exigentes condiciones. [N. del E.] <<

[67] *Serment du Jeu de Paume* [Juramento del Juego de Pelota] fue un compromiso de unión realizado en una sala de juegos del Palacio de Versalles el 20 de junio de 1789, entre los 577 diputados del tercer estado, para no separarse hasta dar una Constitución a Francia, haciendo frente a las presiones del rey Luis XVI. [N. del E.]

<<

[68] *Francs-fileurs*, literalmente «franco-fugitivos», era un apodo irónico utilizado para burlarse de los burgueses de París que huyeron de la ciudad cuando se hallaba asediada. El sentido irónico de estas dos palabras radicaba en la semejanza de su pronunciadón con la de *francs-tireurs* (francotiradores), nombre que se les daba a los guerrilleros franceses que participaban activamente en la guerra contra Prusia. [N. del E.] <<

[69] Coblenza, ciudad alemana que se convirtió en el centro contrarrevolucionario de los emigrados monarquistas que se preparaban para intervenir en contra de la Francia revolucionaria durante la Revolución de 1789. Fue la sede del gobierno en el exilio, que recibía el apoyo de todos los imperios europeos y a cuya cabeza se encontraba Charles-Alexandre de Calonne, el fanático ministro reaccionario en tiempos de Luis XVI. [N. del E.] <<

[70] *Chouans* es el nombre con que se conoció a los participantes en los motines contrarrevolucionarios producidos en el noroeste de Francia durante la Revolución de 1789. En tiempos de la Comuna, los comuneros bautizaron con este nombre al ejército de Versalles, de mentalidad monárquica, que fue reclutado en Bretaña. [N. del E.] <<

[71] Louis-Ernest Valentin era entonces prefecto de Policía de París y Joseph-Marie Pietri había ocupado ese cargo hasta 1870. [N. del E.] <<

[72] Siguiendo la iniciativa de París, surgieron movimientos revolucionarios en Lyon, Marsella y otras ciudades de Francia. El 22 de marzo, la Guardia Nacional y los obreros de Lyon tomaron el Hôtel de Ville. El 26 de marzo, luego de la llegada de una delegación de París, fue proclamada la Comuna en Lyon. Un nuevo levantamiento de los obreros lioneses, ocurrido el 30 de abril, fue cruelmente reprimido por el ejército y la policía. En Marsella la población en rebeldía ocupó el Hôtel de Ville local, arrestó al prefecto, constituyó la «comisión departamental» y decidió realizar elecciones para la comuna el 5 de abril. El estallido revolucionario de Marsella fue aplastado el 4 de abril por tropas gubernamentales que bombardearon la ciudad. [N. del E.] <<

[73] Se refiere a los esfuerzos de Dufaure para consolidar el régimen de la Monarquía de Julio durante el período del levantamiento armado de la Société des Saisons [Sociedad de las Estaciones] en el mes de mayo de 1839, así como al papel desempeñado por Dufaure en la lucha contra la oposición de los *montagnards* en tiempos de la Segunda República, en junio de 1849. Un intento de revolución hecho el 12 de mayo de 1839 por la Société des Saisons —una sociedad secreta republicano-socialista— y dirigido por Louis Blanqui y Armand Barbès, fue reprimido por el ejército gubernamental y por la Guardia Nacional. A fin de combatir el peligro de una revolución, se formó un nuevo Gabinete, al cual se unió Dufaure. Durante una aguda crisis política ocurrida en junio de 1849, ocasionada por la oposición de los *montagnards* al presidente Luis Bonaparte, Dufaure, entonces ministro del Interior, propuso la adopción de una serie de decretos contra el sector revolucionario de la Guardia Nacional, así como contra los demócratas y los socialistas. [N. del E.] <<

[74] Se refiere a la ley aprobada por la Asamblea Nacional, «Sobre la prosecución contra los agravios de la prensa», que vino a reforzar las cláusulas de las anteriores leyes de prensa reaccionarias (la de 1819 y la de 1849) y estableció duras sanciones, incluida la de proscripción, para aquellas publicaciones que acogieran opiniones contrarias al gobierno. Se refiere asimismo a la rehabilitación de funcionarios del Segundo Imperio que habían sido destituidos de su cargo, a la ley especial sobre el procedimiento para la devolución de las propiedades confiscadas por la Comuna, y a la definición de tales confiscaciones como un atentado criminal. [N. del E.] <<

[75] La ley sobre los procedimientos de los tribunales militares que Dufaure sometió a la aprobación de la Asamblea Nacional abrevió más aún los procesos judiciales estipulados en el Código de Justicia Militar de 1857. Ella ratificó el derecho del comandante del Ejército y del ministro de Guerra a efectuar procesos judiciales a discreción, sin necesidad de indagatorias; bajo esas circunstancias, los juicios, incluidos los recursos de apelación, tenían que ser resueltos y ejecutados en un término de cuarenta y ocho horas. [N. del E.] <<

[76] Se refiere al tratado comercial celebrado entre Inglaterra y Francia el 23 de enero de 1860, que estipulaba la renuncia de Francia a la política de aranceles prohibitivos, reemplazándola con derechos aduaneros que no debían exceder el 30% del valor de las mercancías. Este tratado daba a Francia el derecho a exportar, libre de impuestos, la mayor parte de sus mercancías a Inglaterra, pero el intenso flujo de mercancías inglesas hacia Francia terminó por incrementar la competencia en su mercado interno, despertando el descontento de los industriales. [N. del E.] <<

[77] El general Patrice de MacMahon estaba cargo de las tropas del gobierno de Versalles. [N. del E.] <<

[78] Se refiere a la dictadura de Lucio Cornelio Sila en la República romana, entre los años 81 y 80 previos a nuestra era. [N. del E.] <<

[79] Estos dos pasajes han sido citados de un artículo escrito por el publicista francés Édouard Hervé, que apareció en el *Journal de París* n.º 138, el 31 de mayo de 1871. En cuanto a la cita de Tácito, véanse sus *Historias*, III, 83. [N. del E.] <<

[80] Megera: una de las tres Erinias, diosas del castigo y la venganza; Hécate: diosa de la hechicería, la noche, los fantasmas y la necromancia. [N. del E.] <<

[81] En agosto de 1814, durante la guerra anglo-estadounidense, las tropas inglesas, al apoderarse de Washington, incendiaron el Capitolio (el edificio del Congreso), la Casa Blanca y otros edificios públicos. En octubre de 1860, durante la guerra colonial librada por Gran Bretaña y Francia contra China, las tropas anglo-francesas saquearon y luego quemaron el Palacio Yuan Ming Yuan, situado cerca de Pekín, que constituía un gran tesoro artístico y arquitectónico. [N. del E.] <<

[82] Georges Darboy, arzobispo de París, fue arrestado por orden del gobierno de la Comuna el 4 de abril de 1871 y ejecutado como rehén el 24 de mayo, durante la llamada Semana Sangrienta, después de que el gobierno de Thiers se negara reiteradamente a aceptar un canje de rehenes que implicaba liberar a Auguste Blanqui. El gobierno ordenó que se celebraran funerales de Estado en su honor. [N. del E.] <<

[83] Denis-Auguste Affre, arzobispo de París, había acudido a las barricadas del Faubourg Saint-Antoine el 25 de junio de 1848 vestido de obrero. Logró un cese del fuego y cuando apenas había pronunciado unas palabras de paz, un tiro lo hirió de muerte. Para *Le National* y la gran prensa francesa en general, se habría tratado de una bala perdida. El general Cavaignac le había advertido que su vida corría peligro. Antoine Jacquemet, uno de sus vicarios, testimonió que la bala provino de las fuerzas de Cavaignac. [N. del E.] <<

[84] Una vez más, nombrándolo irónicamente como la reaccionaria *Chambre Introuvable* francesa del bienio de 1815-1816, Marx se refería al Parlamento elegido en Prusia a comienzos de 1849 de acuerdo con la Constitución acordada por el rey en 1848 y que aseguraba el predominio de los *Junkers*. De la Cámara Baja emergió Bismarck a la vida política alemana como un dirigente del ala conservadora y contraria a la Revolución de 1848. [N. del E.] <<

[85] 28 de mayo de 1871, el último día de la Comuna. [N. del E.] <<

[86] La cita corresponde a un artículo de prensa de Jean-François-Eugène Robinet, médico francés, políticamente republicano y filosóficamente positivista. Si bien no aceptó ocupar un sitio en la Comuna que le fue ofrecido, protestó públicamente contra la represión y ayudó a escapar a muchos de los comuneros perseguidos. [N. del E.] <<

[1] Lo que se conoce con el título de «Crítica al Programa de Gotha» es en realidad una serie de anotaciones críticas que Marx realizó al programa con que se unificaron en 1875 los socialistas alemanes, en un congreso realizado en la ciudad de Gotha. Iba precedido de una carta a Wilhelm Bracke (1842-1880), uno de los dirigentes del partido, a quien Marx solicitaba que diera a conocer sus notas a los demás dirigentes de su confianza. Fue publicado por Engels en 1891. [N. del E.] <<

[2] Marx apela aquí, a través de Bracke, a dirigentes como Geib, Auer, Bebel y Liebknecht que en 1869 habían fundado el Partido Obrero Socialdemócrata de Alemania (en alemán: Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands, SDAP). El nuevo partido adoptó en el llamado *Programa de Eisenach* (por la ciudad donde se celebró el congreso fundacional), afín a las ideas de Marx y Engels. Pero en 1875 el SDAP se fusionó con la Asociación General de Trabajadores de Alemania (en alemán: Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein, ADAV), que se había fundado en 1863 bajo la inspiración de Ferdinand Lassalle. Fue en el Congreso de Gotha donde «lassalleanos» y «eisenachianos», como se conocía entonces a las dos fracciones, se unificaron en el Partido Socialista de los Trabajadores de Alemania (en alemán: Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands, SAPD). El SAPD adoptó entonces el llamado *Programa de Gotha*, que mereció las severas críticas de Marx por incorporar demasiadas concesiones ideológicas a la teoría política lassalleana. [N. del E.] <<

[3] Se trata no sólo de una traducción francesa sino de una edición popular de *El capital*, en versión de Joseph Roy, que apareció en fascículos en París entre 1872 y 1875: *Le Capital. Critique de l'économie politique*. [N. del E.] <<

[4] Bernhard Becker (1826-1882) era un socialista alemán que provenía del partido de Ferdinand Lassalle y que había compartido con Marx la experiencia de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT). [N. del E.] <<

[5] Se trata de una obra de Karl Marx del año 1853, *Enthüllungen über den Kommunisten-Prozess zu Köln* [Revelaciones sobre el proceso a los comunistas de Colonia], que el periódico socialista *Volksstaat* de Léipzig había reeditado por entregas entre 1874 y 1875. [N. del E.] <<

[6] Marx se refiere aquí a la tesis sostenida por Ferdinand Lassalle (1825-1864) y otros doctrinarios sociales de la época al «derecho del trabajador al producto íntegro de su trabajo» expuesta en *Offenes Antwortschreiben an das Zentral-Komitee zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiterkongresses zu Leipzig* [Carta Abierta al Comité Central para la convocatoria a un Congreso General de los Obreros Alemanes en Léipzig], 1863. [N. del E.] <<

[7] Marx alude aquí a las negociaciones secretas, celebradas entre mayo de 1863 y febrero de 1864, de Lassalle con Bismarck, que representaba los intereses de la aristocracia rural en contra de la burguesía liberal. [N. del E.] <<

[8] Se trata aquí de las elecciones del 1.º de enero de 1874 al Reichstag. [N. del E.] <<

[9] Con este calificativo tal vez se refiera Marx irónicamente a Hasselmann, redactor en jefe del *Neuer Social-Demokrat*, órgano central de la Asociación General de los Trabajadores de Alemania (lassalleanos) que aparecía tres veces por semana en Berlín (1871-1876). [N. del E.] <<

[¹⁰] La Liga de la Paz y la Libertad, organización pacifista y federalista, fue fundada en 1867 en Suiza por un grupo de demócratas y socialistas como John Stuart Mill, Élisée y Élie Reclus, Victor Hugo, Giuseppe Garibaldi, Louis Blanc, Edgar Quinet, Jules Favre y Alexander Herzen, entre muchos otros. [N. del E.] <<

[11] Después del fracaso de la Comuna de París, Bismarck, entre 1871 y 1872, intentó firmar un acuerdo con Austria y Rusia con miras a reprimir conjuntamente el movimiento revolucionario, sobre todo la I Internacional. En octubre de 1873, los tres países concertaron la alianza tripartita preconizada por Bismarck, o sea, un acuerdo de acción común de sus gobiernos en caso de producirse «disturbios en Europa». [N. del E.] <<

[12] Marx hace alusión al editorial publicado el 20 de marzo de 1875 en el *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*, órgano oficioso del gobierno de Bismarck. Allí, en lo tocante al proyecto de programa del Partido Socialdemócrata Alemán se lee: «La agitación socialdemócrata ha pasado a ser más circunspecta en muchos aspectos: reniega de la Internacional». [N. del E.] <<

[13] Lassalle formuló su «ley de bronce» en estos términos: «La ley económica de bronce que, en las condiciones de hoy, *bajo el poder de la oferta y la demanda del trabajo*, determina los salarios, es esta: el promedio de salario permanece siempre reducido a la indispensable subsistencia que por lo común necesita un pueblo para prolongar su existencia y para la reproducción. [...]

»Este es el punto en torno al cual oscila el salario diario real, sin poder aumentar demasiado ni rebajarse demasiado por mucho tiempo» (Ferdinand Lassalle, *Libro de lectura para obreros. Discursos de Lassalle en Frankfurt el 17 y el 19 de mayo de 1863*, en la ed. de Hottingen-Zúrich, 1887). [N. del E.] <<

[14] Verso del poema «Lo divino» de J. W. Goethe. [N. del E.] <<

[15] Se refiere a las observaciones de Friedrich Albert Lange en su obra *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* [El problema obrero en su significación para el presente y el futuro], Duisburgo, 1865. [N. del E.] <<

[16] *L'Atelier*: revista mensual fundada en París por el socialista cristiano Philippe Buchez (1796-1865), estaba dirigida a la clase obrera y era redactada por los obreros mismos. [N. del E.] <<

[17] A los eisenachianos se los llamaba también «los honrados». [N. del E.] <<

[18] Referencia a la Liverpool Financial Reform Association, sociedad partidaria de una reforma financiera cuya presidencia ocupó durante un tiempo Robertson Gladstone. [N. del E.] <<

[19] *Kulturkampf* [combate cultural] fue el nombre que adoptaron en la década de 1870 las políticas laicistas de Bismarck a favor de la separación de la Iglesia y el Estado. [N. del E.] <<

[20] «He dicho y salvado mi alma»: expresión derivada del Libro del Profeta Ezequiel de la Vulgata del Antiguo Testamento. [N. del E.] <<

[1] *Otiechéstvennie Zapiski* [*Anales de la Patria*] fue una revista político-literaria que se publicó inicialmente en San Petersburgo desde 1820; a partir de 1839 se convirtió en una de las mejores publicaciones progresistas de la época. Sometida a continuas persecuciones por parte de la censura, fue clausurada en 1884 por el gobierno zarista. [La presente nota y las siguientes pertenecen a la edición preparada por José Aricó, México, Pasado y Presente, 1980.] <<

[2] Es el artículo de N. K. Mijailovski publicado en la *Otiechéstvennie Zapiski* n.º 10, San Petersburgo, 1877, en respuesta al trabajo de Y. Zhukovsky («Karl Marx y su libro acerca del capital») aparecido en el fascículo 9 correspondiente a 1877, de la revista liberal petersburguesa *Véstnik Europy* [*El mensajero de Europa*]. <<

[3] Se refiere al populista Alexander I. Herzen. <<

[4] Se refiere a Nikolái Cherchichevski. <<

[5] En estos borradores, las inserciones del editor figuran entre corchetes, las palabras o frases tachadas por el propio autor van entre paréntesis angulares, y las intercaladas dentro de lo tachado, con dobles paréntesis angulares. [N. del E.] <<

[6] Se refiere a Lewis Morgan, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Londres, MacMillan & Company, 1877, p. 552. <<

[7] Aquí se pueden añadir las siguientes ampliaciones de la p. 13 del borrador:

La historia de la decadencia de las comunidades primitivas (sería cometer un error ponerlas todas en un mismo plano; como en las formaciones geológicas, hay en las formaciones históricas toda una serie de tipos primarios, secundarios, terciarios, etc.) está todavía por hacer. Hasta ahora sólo se han dado pobres esbozos. Pero en todo caso la exploración está lo bastante adelantada para asegurar: 1] que la vitalidad de las comunidades primitivas era incomparablemente mayor que la de las sociedades semitas, griegas, romanas, etc., y *a fortiori*, que la de las sociedades modernas capitalistas; 2] que las causas de su decadencia derivan de datos económicos que les impedían superar cierto grado de desarrollo, de medios históricos nada análogos al medio histórico de la comuna rusa actual.

«Algunos escritores burgueses, principalmente de origen inglés, por ejemplo *sir* Henry Maine, tienen ante todo por objetivo demostrar la superioridad de y elogiar la sociedad, el sistema capitalista. Son personas enamoradas de ese sistema, incapaces de comprender la [...]».

Leyendo las historias de comunidades primitivas, escritas por burgueses, hay que andarse con cuidado. Porque no retroceden (ante nada) ni siquiera ante la falsificación. *Sir* Henry Maine, por ejemplo, que fue un colaborador ardiente del gobierno inglés en su obra de destrucción violenta de las comunas hindúes, nos cuenta con hipocresía que todos los nobles esfuerzos por parte del gobierno para apoyar a aquellas comunas fracasaron ante ¡la fuerza espontánea de las leyes económicas! [Nota de David Riazánov para la edición de *Marx-Engels Archiv*; en adelante: N. de D. R.] <<

[8] En la p. 12 de este borrador reaparecen estos pensamientos en la siguiente variante, bastante distinta:

«Aparte toda acción del medio hostil, el desarrollo gradual, el aumento de bienes mobiliarios que no pertenecen a la comuna sino a sus miembros particulares, como por ejemplo los animales, no hay que olvidar los bienes muebles en manos de los particulares, por ejemplo la riqueza en animales, y a veces también en siervos o esclavos... El papel cada vez más acentuado que desempeña el elemento moviente en la economía rural, esta sola acumulación puede servir de disolvente...». Aparte de la reacción de cualquier otro elemento deletéreo, de medio ambiente hostil, el aumento gradual de los bienes muebles en manos de familias particulares, por ejemplo su riqueza en animales; a veces incluso en esclavos o siervos, esta acumulación privada basta por sí sola a la larga para operar como disolvente de la igualdad económica y social primitivas, y hacer nacer en el seno mismo de la comuna un conflicto de intereses que ataca primeramente la propiedad común de las tierras laborables y acaba por llevarse la de los bosques, los pastizales, los baldíos, etc., tras de haberlos previamente convertido en anexo comunal de la propiedad privada. [N. de D. R.]<<

[9] Palabra indescifrable; tal vez sea «*cul-de-sac*» [callejón sin salida]. En el tercer borrador aparece en el lugar correspondiente «*impasse*». [N. de D. R.] <<

[10] Este pasaje está muy corregido. Originariamente decía: «Y así el proceso de que hablo viene a transformar la propiedad privada y fragmentada... en propiedad capitalista, a transformar una suerte de propiedad en otra». [N. de D. R.] <<

[11] Más adelante se repite este párrafo en la siguiente variante: «Desde el punto de vista histórico sólo hay un argumento serio en favor de la *disolución* fatal de la propiedad comunista rusa. Es este: la propiedad comunista existió en todas partes en Europa occidental y de todas desapareció con el progreso social ¿Por qué entonces sólo en Rusia no habría de ocurrir otro tanto?». [N. de D. R.] <<

[12] La frase anterior y el comienzo de esta fueron cambiados por Marx con lápiz azul, en la forma dada. Originalmente decía: «la estructura de estos organismos es la de un árbol genealógico. Al cortar el cordón umbilical que los unía a la naturaleza, la ‘comuna agrícola’ se convierte en», etc. [N. de D. R.] <<

[13] La conclusión del tercer borrador, que viene ahora, se hallaba en una hoja separada con la anotación: *fin*. Al texto arriba comunicado, que en el original también tiene muchas correcciones, precede un tramo tachado en su conjunto, que representa el intento de resumir las consideraciones hechas hasta aquí. Transcribimos ese pasaje para mostrar el modo de trabajar del Marx viejo, con sus mismas tachaduras, siempre que fueron descifrables:

«No hemos entrado».

«No he entrado en el detalle de las cosas, “*puesto que ellos se*” solamente tuvo que “*determinar*” hacer resaltar, 1] puesto que no hubo más que»...

«No tuve más que hacer resaltar».

«Yo no» «He evitado».

«Sin entrar en “el” ningún detalle de las cosas» «no tuve»

«me fin» «no tuve» «me limité a hacer resaltar algunos rasgos generales y precisar bien».

1] «“*el lugar*” el lugar histórico que ocupaba la comuna agrícola en la serie de las comunidades primitivas; a continuación la situación excepcional de la comuna rusa que permitiría a la».

2] «las grandes facilidades de evolución particulares que pueda ofrecer a la comuna rusa el mundo moderno» «particulares» «excepcionales que» «de evolución» «aptitud de la comuna rusa que le permitiría» «excepcional» «donde se halla». [N. de D. R.]

<<