

COYUNTURAS

Manifiesto Comunista

Luis Martín Arias

DE LA FIDELIDAD TROCADA EN AGUARDIENTE, O UN FANTASMA EN LAS HELADAS AGUAS DEL CALCULO EGOÍSTA

De fuego y de hielo. Sensaciones contrapuestas van entrelanzándose en la relectura, hoy, de un texto en el que el tiempo transcurrido ha acentuado aún más, si cabe, sus aspectos paradójicos. Fuego, dado que el lector se quemó en su día, como tantos otros, en pasiones políticas que decían prolongar aquella hoguera que, en mitad del siglo XIX, encendió este *Manifiesto*, llamado por sus autores *Comunista*. Frialdad también, pues si ya son pasiones pasadas, elaboradas por la autocrítica y los años vividos, el texto además apela, en su mismo inicio, dentro de un registro cuasi periodístico, a un contexto político ya lejano: ¿qué sabemos del Papa Pío IX, del Zar Nicolás I, del canciller Metternich o del ministro Guizot? Por otra parte, se trata de un texto sobre el que pesan, como una inmensa montaña de hielo desprendida del final de la Guerra Fría, las nefastas connotaciones que acarrea en el presente el término “comunista”.

Y sin embargo el socialismo/comunismo fue, sin entrar ahora en enojosos detalles sobre historia de las instituciones (¿hay alguna que se libre, en mayor o menor medida, de la infamia?), uno de los escasos “ideales” que ha sido capaz de producir esta Modernidad, tan congelada ella misma, desde sus

inicios, por el cálculo egoísta de un mercantilismo atroz. "Ideal del yo" que, se dice explícitamente en el *Manifiesto*, se enfrenta con fuego y furia a ese gélido egoísmo que, desde el "Yo-Ideal" que sostiene el poder del Amo capitalista, impone la heladora esclavitud de los otros, mediante el absolutismo del inhumano tráfico de mercancías; una vez que la realidad toda se ha transformado, merced al progreso técnico, en un inane conjunto de objetos listos para el intercambio, en los que se incluye al otro como mera fuerza de trabajo: en el capitalismo el sujeto ha pasado a ser objeto, he aquí la terrible denuncia que trae consigo el *Manifiesto*.

A partir de él, el socialismo/comunismo, "Ideal del yo" para varias generaciones, situó un horizonte simbólico: un porvenir de fraternidad en un mundo mejor, construido a partir de una realidad pensada, así se desprende del propio título del texto inaugural, como manifiestamente mejorable. Ahora bien, la pasión movilizadora entrañaba un riesgo, puesto que el marxismo, además de sacar a la luz, sin concesiones, lo real (el brutal conflicto de la lucha de clases) que subyace bajo las apariencias semiótico-imaginarias que configuran la realidad social que llamamos civilización moderna, no dejó de propugnar un desarrollo histórico que debía ser el resultado de combatir la violencia con la violencia: *hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el punto en que la misma estalla en una revolución y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, cimenta su dominación*.¹

La violencia combatida con la violencia: algo macabro se advierte. Que el marxismo alcanzara a ser tan eficaz portavoz del malestar en la civilización podría deberse, después de todo, a esta alianza imprudente con la pulsión de muerte, tan destructiva como autoaniquiladora; por no hablar de cómo llegó a transformarse desde "Ideal del yo" en identificación con un "Yo-ideal", representado por esos líderes metamorfoseados en tiranos mediante el grotesco culto a la personalidad. Esta oscilación, entre la pulsión de muerte y el dominio de lo imaginario, explicaría que el marxismo pudiera gestionar la entronización en la realidad de un igualitarismo radicalmente invivible. El escalofrío de la muerte, por un lado; el ideal que nos abrasa al abrazarlo, por otro. Un goce paradójico unido a un horizonte: sólo así se comprende el despliegue de esa enorme energía que, desde el Este, en alianza con el Ideal Democrático que sobrevivía en el Oeste, fue capaz de salvar a Europa de su propia teratología, de ese Mal en estado puro, el nazi-fascismo, desatado como goce siniestro de una Modernidad tan asimbólica como eficiente en sus aspectos científico-técnicos. Ahora bien, más allá de esta justificación histórica, el socialismo/comunismo, como versión apasionada de un cierto ideal moderno, sigue siendo un discurso

que ofrece una crítica radical de esa maquinaria monstruosa que puede llegar a ser el mercado, cuando no se le ponen frenos: si el capitalismo configura hoy por entero la realidad que es, resulta urgente contraponerle una realidad que debe ser.

En todo caso: ¿pueden achacarse las consecuencias institucionales o sociales de un discurso al texto que lo inaugura? No del todo, pues sería excesivo; aunque no hay que olvidar que los textos configuran la realidad, para bien (en este caso: conquistas sociales, estado del bienestar, victoria sobre el nazismo) o para mal (asesinatos en masa, tiranía); una realidad por tanto inevitablemente paradójica. Pero dado que se pueden hacer canalladas con todo, hasta, bien lo sabemos, con lo más sagrado, para evitar equívocos y apriorismos nacidos del prejuicio es obligado ir al texto en sí, intentando hacer una lectura literal del mismo.

Antes, hay que decir que de lo que no cabe dudar es de la importancia del *Manifiesto Comunista*: las 23 páginas de la edición original en alemán de 1848 *constituyen, con la Biblia, el escrito que más traducciones y reimpressiones ha merecido en los últimos 150 años*, tal y como constata Francisco Fernández Buey en el Prólogo a la citada última edición en español²; una edición, por cierto, en la que se afirma la autoría conjunta de Marx y Engels, a pesar de que, como se señala en dicho Prólogo, *Engels acertó al dejar la redacción final del Manifiesto en manos de Marx*. En todo caso, el autor, el enunciador, se borra de un texto originalmente aparecido sin firma: *Comunistas de las más diversas nacionalidades se han reunido en Londres y han redactado el siguiente Manifiesto* (pág. 23). Marx se quiere voz colectiva; expresión de un grupo político del que, sin embargo, se apartó enseguida: *rompió muy pronto con los promotores del partido por sectarios, y no tendría ya en su vida partido propiamente dicho en el que actuar con tranquilidad*³.

Al hablar en nombre de otros, Marx se sitúa también en el lado del otro, del proletario de cualquier país, él, que era un burgués alemán. Es esta una más de las paradojas que atraviesan el discurso del *Manifiesto*; aunque muy pronto quedarán difuminadas bajo una interpretación reductora, canónica, que limará dichas asperezas; una interpretación que ya puede observarse en esos últimos Prefacios que, a modo de "paratexto", suelen acompañar clásicamente al *Manifiesto*, últimos Prefacios firmados por Engels en solitario: el de 1883, redactado al poco de morir Marx, y otros dos, de 1888 y 1893, respectivamente. Engels, el primer marxista, el conciencioso vulgarizador de la obra del creador de la filosofía política, propone una clave interpretativa, al señalar que la tesis fundamental, el núcleo del *Manifiesto* que, reconoce,

pertenece a Marx, consiste en haber puesto en evidencia que *toda la historia de la humanidad ha sido una historia de lucha de clases*, tesis que, hay que retener este dato, Engels sitúa en la perspectiva del cientifismo más positivista, en línea con esa aberración denominada “materialismo científico”: *Se trata de una idea, llamada, según creo, a ser para la Historia lo que la teoría de Darwin ha sido para la Biología*. De este modo, al considerarse “ciencia” política, el marxismo de Engels entra a formar parte de ese culto a la Técnica y a la Ciencia que constituye, justamente, una de las bases esenciales del proceso que el *Manifiesto* analiza críticamente.

Pero, tratando de soslayar esta interpretación unívoca, impuesta muy pronto como propiciadora de una lectura ortodoxa, es necesario asumir de entrada la enorme ambigüedad del *Manifiesto*, mediante una lectura literal del mismo. Volvamos, pues, al texto. La primera frase, poética, enigmática, deja percibir la influencia en Marx de un romanticismo de tintes góticos: *Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo*. A renglón seguido, el enunciador colectivo explicita su deseo de que se haga la luz, de que se clarifique el asunto, de tal modo que se deje ver lo que oculta la quimera fantasmagórica: (...) *ya es hora que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus objetivos y sus tendencias; que opongan a la leyenda del fantasma del comunismo un Manifiesto de su propio partido* (p. 23).

Sin embargo, junto a esta intención positiva, de enseñar, de mostrar una verdad, subsiste otra, contrapuesta: la de preservar el espectro que atemoriza y espanta. Es así como, aunque no se explicita, un significado del término *fantasma* se conserva y asume: el de dar miedo. El *Manifiesto* pretende nutrirse de esa fuerza subversiva, de ese pavor que el comunismo infunde, y de este modo no desea nunca tranquilizar, antes bien, sostiene la amenaza que conlleva su apuesta: *Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas e intenciones. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante la revolución comunista* (p. 71). Al hilo de este desafío, gran parte del escrito se dedica a atacar a aquellos partidos o movimientos políticos que, siendo próximos, transigen sin embargo en esto, ya que pretenden *alcanzar sus objetivos por medios pacíficos* (p. 66) o *atenuar la lucha de clases y conciliar los antagonismos* (p. 68).

Ninguna concesión, pues, en este punto: reivindicación del conflicto. Sin duda, aquí radica uno de los secretos del éxito del *Manifiesto*, ya que no busca enmascarar u obturar lo real de la violencia que subyace en el lazo social. *Los comunistas* enfrentan, con su *Manifiesto*, esa verdad incómoda, esa terrible

herida, aceptando el riesgo de ser rechazados por todos aquellos que prefieren vivir sin saber (de lo real). Pero, al mismo tiempo, al no abordar suficientemente la simbolización de esa violencia, se gestiona un goce macabro: el que se desprende de un discurso que se reconoce a sí mismo como generador de una fuerza que amedrenta; goce que explicaría la temprana alianza con la pulsión de muerte que ya hemos señalado. Llegados aquí, hay que señalar, a este respecto, la superioridad del Ideal Democrático Occidental, que al menos propicia vías para una posible simbolización de esa guerra civil permanente que, de una forma más o menos larvada, subyace en lo social y que el marxismo pretendía solucionar, de una vez por todas, precisamente, con más guerra civil.

En resumen, esta doble actitud frente al fantasma inaugura una línea de fractura que recorre todo el texto, produciendo una paradoja que nos atreveríamos a llamar trágica: si por una parte el *Manifiesto* funda un discurso crítico, tremendamente lúcido, que permite hacer frente al lado perverso e inhumano de la Modernidad, por otra parte, al reivindicar a su vez una modernización extrema, mediante una aceleración del progreso, el discurso marxista acabará potenciando algunos de sus aspectos más negativos, algunos de sus más importantes efectos indeseables. A pesar de ello, el *Manifiesto* analiza con precisión el proceso modernizador: en el pasado reciente, *el vapor y la maquinaria* sustituyeron a *la manufactura*, de tal modo que *la gran industria ha instaurado el mercado mundial*, dando un carácter cosmopolita a *la producción y al consumo de todos los países*, para establecer, al fin un *intercambio universal* de mercancías. Es así cómo un mundo desaparece, el del *artesano de la Edad Media*. Ese artesano era muy diferente del obrero industrial, en cuanto su relación con el producto, con el objeto fabricado, permitía que en este quedara inscrita su subjetividad: la pieza de barro, como objeto hecho a mano, es distinta en cada alfarero.

Pero, frente a aquella relación de tipo artesanal, *el creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo proletario todo carácter independiente y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero*. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina (...). *Estos obreros, obligados a venderse al detalle, son una mercancía como cualquier otro artículo del comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado* (p. 33). De este modo, *el individuo que trabaja carece de independencia y está despersonalizado* (p. 45); estado que será explicado a partir de un concepto sumamente operativo: el de *alienación*, la cual podemos traducir, también, por pérdida de la subjetividad (*despersonalización*). Por eso, el intercambio, a partir del triunfo global del mercado, *significa objetivación, valor de cambio*, es decir la circulación de

mercancías en cuanto signos, en cuanto simples códigos⁴. En esta perspectiva abierta por Requena, una lectura del *Manifiesto*, a partir de la movilización de conceptos procedentes del análisis textual, nos hace percibir cómo dicho texto clama ante la semiotización extrema del mundo, consecuencia del desarrollo del mercado capitalista y de la consiguiente transformación de la realidad en tramoya significante: en un mundo regido por el puro valor de cambio, el significante-dinero puede adquirir cualquier significado, intercambiándose por cualquier otra cosa.

¿Todo se puede comprar y vender? No. Sabemos que existe un punto de resistencia: el “cariño verdadero”. Un determinado universo de los sentimientos se ha mostrado tradicionalmente opaco a este proceso de mercantilización de la realidad, pues los sentimientos remiten a una dimensión distinta del lenguaje, que no es la puramente semiótica, la estrictamente significante: es la dimensión de la palabra, en cuanto que excede al simple signo. *La palabra no se cambia porque no puede objetivarse*, de ahí el sentido que adquiere la frase “dar la palabra”⁵

Pues bien, el capitalismo salvaje supone la tiranía del significante (el dinero, la mercancía) mediante la prevalencia del valor de cambio, en un intento de anular otros valores (valor de uso, valor de vida); tiranía que persigue finalmente aniquilar ese universo simbólico, que hemos caracterizado como el de la palabra y los sentimientos. Así lo explicita el *Manifiesto*, cuando señala que el capitalismo *troca el honor, el amor y la fidelidad por el comercio en lanas, remolacha azucarera y aguardiente* (p. 56). Es más, *dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas (...) 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 estatuidas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio* (p. 27). Como consecuencia, (...) *todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven forzados a contemplar con ojos desapasionados su posición frente a la vida, sus relaciones mutuas* (p. 28).

El *Manifiesto* plantea con claridad que todo un universo *sagrado*, donde habitaba *la dignidad personal*, ha sido sumergido en las heladoras aguas del egoísmo, pero, y he aquí la considerable paradoja del escrito fundador del marxismo, ese universo es al mismo tiempo señalado como *patriarcal, idílico, feudal, encubridor* y, lo que es peor, se llega a decir que, en realidad,

representaba *la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas*, de tal modo que esa realidad enmascarada ha sido sustituida (¿afortunadamente?) mediante la acción de la burguesía, por *una explotación abierta, descarada, directa y escueta* (p. 27). Gran contradicción, pues *el honor, el amor y la fidelidad* son situados en el lugar de una explotación oculta, al tiempo que se afirma lo siguiente: *la burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero* (p. 27); frase del *Manifiesto* que encierra toda la ambigüedad del mundo. Veámoslo: en primer lugar, la dignidad humana ha quedado rebajada a simple *sentimentalismo* (aunque sea emocionante), es decir se trata de la delgada capa de una veladura que encubría otra cosa. ¿Qué es eso encubierto? *Las relaciones familiares*, ahora bien, ¿son estas unas relaciones de *explotación*, como parece sugerirse, o se trata de algo valioso que, efectivamente, el capitalismo ha degradado, *reduciéndolo* a la categoría inferior de *relaciones de dinero*? En resumidas cuentas, si bien cabe deducir que el *Manifiesto*, al denunciar la reducción de algo (las relaciones familiares) al simple intercambio mercantil, lo hace porque ese “algo” es considerado como valioso, por otro lado, al llegar a este punto se quiebra una cierta lógica del discurso, ya que ese “algo” es al mismo tiempo la *explotación* que el *sentimentalismo* encubría.

El caso es que el *Manifiesto* describe con precisión las características de ese mundo perdido, miserablemente ahogado en el gélido egoísmo, en tanto que universo simbólico: *Por 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* (p. 34). Se resalta cómo lo que articula simbólicamente al sujeto, es decir la palabra que nombra a unos como padres (adultos) y a otros como hijos (niños), a unos como hombres (maridos) a otras como mujeres (esposas) confiriéndoles *significación social*, se ha metamorfoseado en simple código que establece el precio, mayor o menor, de ese individuo, antes sujeto (a una estructura familiar que le confería un lugar simbólico) y ahora degradado a mera fuerza de trabajo: “mujeres” y “niños” ya no son posiciones simbólicas en la trama de la estructura familiar, posiciones que definen un lugar frente al padre, sino códigos, categorías laborales que dotan a estos individuos de un menor precio en el mercado, frente al adulto masculino, mejor cotizado.

Al hilo de estas consideraciones, ante la acusación que se hace a los comunistas de querer abolir la familia, el *Manifiesto* contesta, no sin cierta indignación: *¿En qué se basa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado, una situación que encuentra su complemento en la supresión forzosa de toda la familia para el proletariado y en la prostitución*

pública (...) Las proclamas burguesas sobre la familia y la educación, sobre los dulces lazos que unen a los padres con sus hijos, resultan tanto más repugnantes cuanto más se desgarran, en virtud de la gran industria, todos los vínculos familiares del proletariado, y se transforma a los niños en simples artículos de comercio, en simples instrumentos de trabajo (...) 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 seducir mutuamente a sus esposas (p. 49).

No obstante, anotemos, una vez más, la ambigüedad del texto, pues si la denuncia más contundente y fundada que pone en pie se basa en señalar la reiterada destrucción que opera el capitalismo en el universo axiológico y simbólico de los sentimientos, de la dignidad humana y de la estructura familiar (como instrumento de simbolización y de producción del sujeto), ese mismo universo es, sin embargo, caracterizado como falsario, como hecho de prejuicios y de mezquinos intereses: *Las leyes, la moral, la religión son para él (el proletario) meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía* (p. 39). Históricamente, esta tensión que se percibe ya en el *Manifiesto*, se decantará hacia un rechazo explícito de lo sagrado (*el opio del pueblo*) y de la familia, sobre todo a partir de la lectura del marxismo que impone Engels (*La familia, la propiedad privada y el estado*). Por poner un ejemplo cercano, podemos señalar que el antirritualismo iconoclasta español, de origen anarquista-marxista, ha sido acertadamente caracterizado, en su momento de máxima expresión, la guerra civil de 1936-39, como un aliado, a su pesar, del proceso de modernización capitalista: *sugerir que el anticlericalismo violento se situaba —a un nivel inconsciente, por supuesto— en la dirección de los intereses objetivos del capitalismo no sólo constituye la expresión de una sospecha relativa a la lógica oculta de los acontecimientos históricos de signo tumultuoso y violento, sino una apreciación considerable al pie de la letra. En Mora d'Ebre, por ejemplo —y como allí, en otros muchos lugares—, las masas que asaltaron la iglesia parroquial llegaron a la conclusión de que la habitual quema no resultaba un método destructor lo suficientemente concluyente. Armados de palas y picos la emprendieron con las paredes del templo hasta que el lugar que ocupara quedó convertido en un solar, que a partir de entonces pasó a llamarse “Plaza del Mercado”, a pesar de que allí no había habido nunca ningún mercado*⁶

Ahora bien, pensamos que esa deriva histórica del marxismo no anula el valor del *Manifiesto* como discurso crítico del lado más oscuro de la Modernidad, ni su capacidad de generar una promesa de futuro en el que, merced a *la conquista de la democracia* (p. 52), *el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos* (p. 54). El *Manifiesto* saca a la luz

la alienación subyacente a la producción capitalista de bienes materiales, incluso a la de *los productos del trabajo intelectual*. De este modo, teoriza no sólo la transformación en mercancía de los objetos que pueblan la realidad como un proceso de evacuación del sujeto, mediante su objetivación en fuerza de trabajo al servicio de la producción industrial mercantil, sino que sienta las bases para comprender tanto la actual conversión de la obra de arte en producto fabricado en serie, como la entrada masiva de las obras de arte del pasado en la lógica del mercado.

Dos tipos de producciones des-subjetivizadas: la de los objetos que amueblan la realidad, la de las obras de arte; si bien este segundo tipo de producción ha sido especialmente resistente al proceso de objetivación, aún hoy, afortunadamente, no del todo concluido, pues el arte se configuró, tras el declive de la experiencia religiosa, como un terreno especialmente propicio para la producción de la subjetividad. Pero tenemos que plantear un tercer tipo de producción: la de los sujetos propiamente dichos. No deja de ser curioso que el *Manifiesto* adopte el nombre de *proletario* (frente a otros alternativos, como obrero o trabajador) para referirse al otro explotado. Proletario es el que no poseyendo los medios de producción, que le alienan como productor de objetos, sólo posee a sus hijos: se le nombra, pues, como padre. Es así como, confirmando la lógica de aniquilación del sujeto que describe el *Manifiesto*, el desarrollo del capitalismo salvaje no ha hecho sino incrementar, en estos 150 años, ese proceso de despojamiento: el productor-consumidor en la fase del capitalismo posmoderno avanzado (el “capitalismo publicitario”) está siendo desplazado también de su función paterna, de tal modo que ya no puede ser denominado, con propiedad, *proletario*, pues carece de prole. No deja de ser un hecho que el desafío ético que plantea el desarrollo científico-técnico actual se dirime de manera ejemplar en el campo de la reproducción humana, con la amenaza de que muy pronto llegue también a convertirse este proceso de producción del sujeto en una fabricación en serie de tipo industrial, completamente des-subjetivizada. Abolición del sujeto, en una perspectiva de alienación absoluta: es la barbarie anunciada, que aniquila la base misma de la civilización; una civilización que acabará, si el ciego desarrollo del “progreso” continúa operando sin freno, anegada por completo en las heladas aguas de la total objetivación.

NOTAS

1.- Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*. El Viejo Topo. Barcelona, 1997, p. 40. Todas las citas del presente artículo se refieren a esta última edición en español, figurando entre paréntesis la página en la que se encuentra el fragmento de texto citado.

2.- Francisco Fernández Buey, *Para leer el Manifiesto Comunista*. Prólogo. En: op. cit.: p. 6.

3.- Op. cit., p. 8.

4.- Jesús González Requena, Seminario 1996-97. Universidad Complutense, Madrid: sesión del 19-5-97.

5.- *Ibidem*.

6.- Manuel Delgado, *La ira sagrada*, Ed. Humanidades. Barcelona, 1992, p. 113.

Luis Martín Arias