

Un capítulo abierto de historia intelectual: el régimen discursivo del Manifiesto

José Szabón

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

I

En el actual panorama de las ciencias humanas, la historia intelectual se ha revelado una de las disciplinas de mayor expansión, particularmente luego de que, roto el cordón umbilical que la ligaba a su ancestro, la historia de las ideas, no se siente inclinada a aceptar confines precisos al ámbito de su competencia. Desde el momento que, de una expansión a otra, ya no se ocupa sólo de ideas o de productos intelectuales sino de la misma actividad intelectual¹, presente y descifrable en toda acción social históricamente configurada, su objeto se ha dilatado hasta tal punto que en las recapitulaciones de su metamorfosis no es infrecuente verla equiparada, sin más, a una “historia del sentido”². Esa extensión de fronteras ha estado acompañada por un interés más que instrumental en los desarrollos de otras especialidades —la nueva historia cultural, la teoría literaria, la

¹ Keith, Michael Baker: “On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution”, en Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan (eds.): **Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives**, Ithaca, Cornell UP, 1982, p. 198. El artículo también figura, como primer capítulo, en K.M. Baker: **Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century**, Cambridge, Cambridge UP, 1990. La referencia, en p. 13.

² **Ibid.**; William J. Bouwsma: “Intellectual History in the 1980s: From History of Ideas to History of Meaning”, *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 12, 1981, pp. 279-291. El autor reprodujo el artículo como “From History of Ideas to History of Meaning” en su **A usable past. Essays in European cultural history**, Berkeley, University of California Press, 1990, cap. 15; John E. Toews: “Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience”, *The American Historical Review*, vol. 92, n° 4, octubre 1987, pp. 879-907.

hermenéutica, etc.—, con la consiguiente incorporación de sus hallazgos. La hibridación resultante, paralela a otras diluciones de identidades tradicionales en el campo de las humanidades, ha contribuido a la observada “desestabilización de los géneros”³ que caracteriza a gran parte de la producción académica en los estudios sociales. En su propia diversificación interna⁴, la historia intelectual ha multiplicado las direcciones de trabajo, los marcos teóricos de orientación y las metodologías pertinentes.

Particularmente en el mundo anglosajón, los estudios comprendidos bajo el rubro de la *Intellectual History* muestran una dispersión de opciones —de encuadre y de objeto— que incluye también netas polarizaciones en las preferencias de los investigadores. Una de esas polaridades, indicativa de la distancia recorrida desde la época en que Arthur Lovejoy diseñara la agenda de la *History of Ideas*⁵, es la que existe entre el estudio de las grandes obras representativas del pensamiento occidental (conjunto identificado como “el canon”) y el abocamiento, en cambio, a corpus claramente distanciados del nivel de preeminencia de aquéllas, ya sea por su carácter “marginal” (p. ej., la bohemia literaria) o “subalterno” (p. ej., las obras de divulgación) o “informe” y necesitado de reconstrucción (p. ej., las creencias populares). Si en el primer caso las disciplinas vecinas son, entre otras, las historias de la filosofía, de la teología, de la ciencia, etc., en el segundo lo son la historia social, la sociología histórica, la antropología, entre otras. “El historiador de las ideas señala la filiación de pensamiento de un filósofo a otro; el historiador antropólogo estudia la manera en que el

³ Clifford Geertz: “Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought”, *The American Scholar*, vol. 29, n° 2, primavera de 1980. El artículo fue reproducido por Geertz como capítulo inicial de su **Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology**, Nueva York, Basic Books, 1983; la referencia a una “destabilization of genres” figura aquí en p. 23.

⁴ Donald R. Kelley: “Horizons of Intellectual History: Retrospect, Circumspect, Prospect”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, n° 1, enero-marzo 1987, pp. 143-169.

⁵ En 1923 inició sus actividades, bajo el directo estímulo de Arthur O. Lovejoy (1873-1962), el “History of Ideas Club”, en la norteamericana Johns Hopkins University. A comienzos de 1940, Lovejoy también patrocinó la aparición de la —ahora decana— publicación de la especialidad, el *Journal of the History of Ideas*, cuyo primer número incluyó sus “Reflections on the History of Ideas” (vol. I, n° 1, enero 1940, pp. 3-23). Los libros más difundidos del autor son **The Great Chain of Being** (Cambridge, Harvard UP, 1936) y **Essays in the History of Ideas** (Nueva York, George Brazillier, 1955), encabezados ambos por un diseño programático de la disciplina.

común de los mortales ha comprendido el mundo en el curso de los tiempos”⁶: así entiende su cometido un buen exponente de la segunda corriente, Robert Darnton, quien —en otro lugar— aboga por un “ensanchamiento de la historia intelectual” que podría dar lugar “a un género mixto, la historia social de las ideas”⁷.

En lo que se refiere a la opción por el canon, no son menos innovadores los historiadores intelectuales que orientan su atención a las figuras y obras consagradas, ya que éstas aparecen ahora bajo la luz crítica que proyectan las nuevas concepciones hermenéuticas. Una muestra significativa de un interés por el repertorio tradicional servido por nociones y métodos operativamente críticos frente a diversas tradiciones interpretativas, es la de la tendencia “contextualista” en la historia del pensamiento político. Skinner, Pocock y Dunn, p. ej., se han ocupado de las ideas y obras de Maquiavelo, Hobbes, Locke⁸ y otros autores con una decidida vis polémica que tiende a desterrar ciertos hábitos inveterados de interpretación en la historiografía filosófica o política (las “biografías” de una idea, la “influencia” de unos autores sobre otros, la reconstrucción voluntarista de la “coherencia” o el “sistema” de un filósofo, etc.) sustituyéndolos por procedimientos analíticos de lectura más atentos a la concreción histórica, el status comunicacional y la destinación contemporánea de los textos.

Los reconocidos aportes de esta corriente no impidieron, sin embargo, que se objetaran sus imperativas premisas metodológicas (entre éstas, en el caso de Skinner, la adaptación de la teoría austiniana de los “actos de habla” a la restitución de significados vehiculizados por la intención autoral de los

⁶ Robert Darnton: **Le grand massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France** (orig. ing. 1984), París, Robert Laffont, 1986, p. 9.

⁷ Robert Darnton: **The Literary Underground of the Old Regime**, Cambridge, Harvard UP, 1982, p. VIII.

⁸ Skinner escribió extensamente sobre Hobbes; su última obra sobre el filósofo es **Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes**, Cambridge, Cambridge UP, 1996; una obra clásica de Pocock es **The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition**, Princeton, Princeton UP, 1975 (para una reconsideración posterior del autor, cf. su “**The Machiavellian Moment Revisited: A study in History and Ideology**”, *The Journal of Modern History*, vol. 53, n° 1, marzo 1981, pp. 49-72); la renovadora y polémica tesis de Dunn sobre Locke figura en su **The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the “Two Treatise of Government”**, Cambridge, Cambridge UP, 1969.

pensadores del pasado)⁹. De hecho, el presente contextualismo, que buscaba desterrar las certezas de otro anterior, ingenuo y acrítico (el de la sociología del conocimiento, p. ej.), no dejó de ser acusado de un similar candor por su confianza en la reabsorción objetiva del sentido pleno de un escrito a partir de un saber de su génesis productiva y de su destinación explícita¹⁰. En términos generales, prevaleció un acentuado recelo sobre el valor heurístico de los métodos objetivantes y se suscitó, como contrapunto, una amplia deriva de iniciativas formalistas, constructivistas, hermenéuticas, interpretativas, deconstructivistas, etc.¹¹, cuyo denominador común era una conspicua reflexividad de las operaciones de lectura, con el consiguiente debilitamiento de la noción de “contexto” en cuanto referente extratextual de monitoreo de la tarea interpretativa. El resultado acumulativo de estas búsquedas y propuestas fue la aparición de variadas formas de textualismo, penetración hermenéutica, ejercitación deconstructiva, etc., que en conjunto ofrecen un panorama multívoco de lo que se juzga como desideratum de la historia intelectual.

Las menciones anteriores, módicas y apenas alusivas respecto a lo que constituye un vasto territorio aún en expansión, sólo aspiran a sugerir el fuerte estímulo que experimenta el estudioso de la historia intelectual cuando tiene a la vista —incluso en sus contornos generales— una reserva de recursos tan frondosa y él está, a su vez, guiado por el interés específico en las posibilidades de lectura de un texto del pasado. Situar al **Manifiesto** como capítulo “abierto” de la historia intelectual significa, en este caso,

⁹ Cf., p. ej., Keith Graham: “How do illocutionary descriptions explain?”, en James Tully (ed.): **Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics**, Princeton, Princeton UP, 1988, pp. 147-155. Un rechazo aún más global de las premisas de Skinner figura en la misma recopilación: John Keane: “More theses on the philosophy of history”, pp. 204-217.

¹⁰ Para una respuesta de Skinner a sus objetores de diversa filiación teórica, cf. “A reply to my critics”, en la recopilación de Tully mencionada en n. 9: pp. 231-288.

¹¹ Un útil esquema razonado de estas diferentes tendencias puede encontrarse en Martin Jay: “The Textual Approach to Intellectual History”, artículo originariamente publicado en *Strategies*, n.º 4-5, 1991, pp. 7-18 y luego reeditado por el autor como capítulo 12 de su **Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique**, Nueva York, Routledge, 1993. También de Jay, cf. “Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate”, inicialmente incluido en la recopilación de La Capra y Kaplan cit. en n.1 (pp. 86-110) y luego integrado, como cap. 2, en M. Jay: **Fin-de-siècle Socialism and Other Essays**, Nueva York, Routledge, 1988. Por lo demás,

considerar al escrito como un texto pasible aún de un acceso reconstructivo que, sin permitir que se atenúe el carácter representativo que posee como momento de la conciencia histórica, indaga en él algunas de sus particularidades formales, dispositivos expresivos y modos de elocución. Largamente establecido en el corpus de obras notables que condensan con vigor una coyuntura crucial y un impulso proyectivo —aquí, el del componente socialista de la onda revolucionaria europea de 1848-49—, más recientemente el **Manifiesto** comenzó a ser objeto de otras solicitaciones. Se advirtió, p. ej., en él, su valor anticipatorio de una “experiencia” más prolongadamente epocal (lo hizo, con bastante notoriedad, Marshall Berman)¹², o la ahora inducible diseminación de sentido de algunas de sus imágenes (la “espectralidad” aludida en su *incipit*, para Derrida)¹³, o la compleja modulación del tiempo histórico en las formas literarias que abarca (en la óptica de Peter Osborne)¹⁴, o bien —en este último terreno— la armónica combinación de tropos que subtienden su argumentación (como parte de un estudio más general de S. S. Prawer)¹⁵. Este tipo de accesos a la obra, una vez sumados a los más usuales de carácter contenidista (como el que acaba de brindar, entre otros, Eric J. Hobsbawm)¹⁶, potencian la posibilidad de delinear el puesto singular que cabe atribuirle al **Manifiesto** en una historia intelectual hospitalaria a enfoques diversos y, particularmente, inspirados en el estado presente de las ciencias humanas.

El **Manifiesto del partido comunista**, concebido conjuntamente por Marx y Engels —etapa de una colaboración iniciada cuatro años atrás— y

panoramas generales alusivos a la pluralidad de corrientes figuran asimismo en los artículos de Toews y de Kelley cit., respectivamente, en n.2 y n.4.

¹² Marshall Berman: “‘All That Is Solid Melts Into Air’. Marx, Modernism, and Modernization”, *Dissent*, vol. 25, n° 1, invierno 1978, pp. 54-73. Art. reproducido como cap. II en el difundido libro de Berman **All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity**, Nueva York, Simon and Schuster, 1982.

¹³ Jacques Derrida: **Spectres de Marx. L’Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale**, París, Galilée, 1993.

¹⁴ Peter Osborne: “Remember the Future? The Communist Manifesto as Historical and Cultural Form”, en Leo Panitch y Colin Leys (eds.): **The Communist Manifesto Now** (anuario 1998 de *Socialist Register*), Nueva York, Monthly Review Press, 1998, pp. 190-204 (la ref., en pp. 199-200). Para un mejor conocimiento de la perspectiva del autor, cf. su **The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde**, Londres, Verso, 1995.

¹⁵ S.S. Prawer: **Karl Marx and World Literature**, Oxford, Oxford UP, 1978, pp. 148-149.

redactado por el primero a partir de un esbozo del segundo (en enero-febrero de 1848)¹⁷, es, en la historia del pensamiento social y político, un texto de segura adscripción canónica, si bien la función pragmática y educativa que ha desempeñado en la cultura socialista militante le añade significaciones integrables a otra historia más general. (Ciertamente, la incidencia directamente política del **Manifiesto** es más difusa y menos localizada que la que tuvieron, p. ej. en las revoluciones modernas, ciertas obras de Milton, Locke, Montesquieu, Rousseau y Thomas Paine, entre otros). En esa doble condición —texto clásico de la teoría social y obra barométrica de las venturas de un movimiento político—¹⁸ el **Manifiesto** integra dos contextos de recepción (parcialmente solapados)¹⁹. En un caso se evalúa su relevancia en el desarrollo de la sociología, del pensamiento político, de la filosofía de la historia²⁰; en el otro, se recapitula su función en la conformación de la praxis del movimiento obrero, atendiendo sobre todo a coyunturas

¹⁶ Eric Hobsbawm: “Introducción” a K. Marx - F. Engels: **Manifiesto comunista**, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1998, pp. 7-34.

¹⁷ Para una evocación reciente de las circunstancias de esta redacción, cf. Rob Beamish: “The Making of the Manifesto”, en la compilación de Panitch y Leys cit. en n.14, pp. 218-239.

¹⁸ El más de medio millar de referencias que recoge la bibliografía plurilingüe de Bert Andréas para el período 1848-1918 —con la descripción y encuadre eruditos de cada una de las ediciones, completas o fragmentarias, del **Manifiesto**, así como de las alusiones al texto en la publicística del período— suministra un cuadro vívido de la difusión mundial del socialismo y sus organizaciones. Cf. Bert Andréas: **Le Manifeste Communiste de Marx et Engels. Histoire et Bibliographie 1848-1918**, Milán, Feltrinelli, 1963.

¹⁹ Un ejemplo de este solapamiento es el profundo estudio del texto relizado en 1895 por el filósofo Antonio Labriola —en esa época ya orientado al socialismo— con un ánimo declaradamente celebratorio y vocación militante. Cf. “In memoria del Manifesto dei Comunisti”, en Antonio Labriola: **Scritti filosofici e politici**, Turín, Einaudi, 1976, pp. 469-550. Cf. también Luigi Dal Pane: **Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana**, Turín, Einaudi, 1975, cap. IX.

²⁰ Entre los especialistas no marxistas de estas disciplinas que se han ocupado de la relevancia de la obra, cabe mencionar al sociólogo Talcott Parsons, quien en oportunidad del centenario del **Manifiesto** hizo notar la adquisición disciplinaria que significó en su momento la superación del enfoque individualista y utilitario en la acción social; el politólogo L.J. Macfarlane considera al texto “el más celebrado y dramático documento político de todos los tiempos... cuyo reto audaz se ha prolongado a través de los años” (**Teoría política moderna**, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, p. 88); el filósofo de la historia Karl Löwith, quien analiza el **Manifiesto** a lo largo de varias páginas de **El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia** (Madrid, Aguilar, 1956, pp. 46-54), juzga que el documento “es de importancia científica en su contenido, escatológico en su marco y profético en su actitud”.

específicas y momentos significativos de ese eventual enlace²¹. Pero lo que predomina por igual en ambos enfoques es la consideración del texto como recipiente de contenidos —nocionales, empíricos, estratégicos— cuya adecuación y congruencia históricas con reclamos y estímulos objetivos —de una rama del pensamiento o de un estado del movimiento social— se busca verificar, describir y, eventualmente, celebrar. Lo que, en cambio, es relegado u omitido, es el examen de sus modalidades discursivas, las opciones originales que condujeron a los autores a una construcción verbal determinada, las transiciones internas que ordenan el texto como una unidad de perspectivas cambiantes, aptas para inducir efectos de persuasión acumulativos en virtud de un consciente manejo de tiempos y expectativas.

La legitimidad de los mencionados enfoques está fuera de discusión, tanto por haber mantenido hasta ahora una memoria válida de la múltiple significación del **Manifiesto** en la historia transcurrida, como por suscitar de continuo nuevas y pertinentes cuestiones de referencia, significación e interpretación. Pero se hace sentir asimismo la necesidad de complementarlos con estudios particularizados del **Manifiesto** en cuanto organización textual cuya complejidad de concepción resulta más visible ahora en virtud del impulso programático de la historia intelectual, dado que éste lleva a primer plano la consideración de los textos (particularmente los del “canon”, frecuentados por sucesivas comunidades de lectores) como obras complejas cuyo régimen de constitución denuncia una productividad excedentaria respecto a la mera integración reflexiva de los elementos factuales a ellas contemporáneos. La distinción entre las dos maneras de abordar los textos del pasado ha sido establecida por Dominick LaCapra, quien sugiere diferenciar en éstos los aspectos “documentarios” y los que poseen “como obras”; mientras la exégesis más habitual se interesa por los primeros, la historia intelectual —tal como él la entiende— debería

²¹ Por ejemplo, si se toma en cuenta que entre fines del siglo pasado y comienzos del actual los períodos que concentran la mayor cantidad de ediciones del **Manifiesto** corresponden a 1890, 1892-94, 1899 (en este caso, por un brusco ascenso de ediciones rusas) y 1902-04, se puede concluir que “con excepción de 1899, ese desarrollo corresponde con suficiente precisión al diagrama del voto internacional socialista”. Cf. E.J. Hobsbawm: “La diffusione

ocuparse de los segundos. No se pone en duda la condición dual de los textos, a la vez “documentos” y “obras”: atenerse al primer carácter supone leerlos en términos de sus dimensiones fácticas o literales y registrar, por tanto, el modo en que se refieren a la realidad empírica y proveen información sobre ella. La consideración específica de la **obra**, en cambio, es una operación más elaborada que apela a recursos hermenéuticos aptos para suscitar un “diálogo recreativo con el texto y los problemas que plantea”²². En su transcurso, la historicidad de la obra y su relación con el contexto en que fue creada aparecerán mediadas por los recursos críticos y transformativos de una lectura sensible a las articulaciones propias y el movimiento generativo que cristalizaron en una unidad textual singular cuya significación va más allá de la ilustración documental que ella puede ofrecer sobre aspectos circunscriptos del pasado (incluyendo los biográficos que conciernen a sus creadores). El presente trabajo es un ejercicio de lectura que intenta reconstruir ciertas opciones imaginativas que guiaron la composición del **Manifiesto** —entendido, entonces, como “obra”— aprovechando, en un caso (sección II), las indagaciones de una especialidad conexas a la historia intelectual: la semántica histórica, y explorando, en otro (sección III), de modo flexible —esta vez sin una remisión a categorías ya conformadas—, algunas características de enunciación que no han sido frecuentadas por los estudiosos del texto.

II

En el **Manifiesto**, tanto el objeto declarado del discurso como la posición de su enunciador ponen continuamente de relieve la centralidad de la dimensión temporal. Esta no se expresa meramente como omnipresente “tiempo histórico” que abre la intelección de los tópicos, figuras y transiciones que se despliegan ante el lector sino, más fundamentalmente, en cuanto modulaciones de una temporalidad trascendental y posibilitadora en

del marxismo (1890-1905)”, *Studi Storici*, año XV, nº 2, abril-junio 1974, pp. 241-269 (cit., en p. 257).

²² Cf. Dominick LaCapra: *Rethinking Intellectual History and Reading Texts*”, en la compilación de LaCapra y Kaplan cit. en n. 1, p. 53. El art. fue incluido luego por LaCapra

virtud de la cual se opera la flexión categorial de los estadios de experiencia social aludidos por los autores. Una y otra vez confrontados entre sí, esos estadios dejan entrever, por la yuxtaposición sin pausa de sus contenidos, una estructura temporal dislocada (“out of joint”, diría shakespearianamente Derrida)²³ que sólo una praxis redentora podría estabilizar.

En los términos ampliamente esquemáticos que una consideración formal podría ofrecer para describir el ensamble de los momentos básicos de tal flujo temporal, lo que el **Manifiesto** pone de relieve (en la dimensión aquí estudiada) es el juego de correspondencia que se entabla entre cierto “espacio de experiencia” y determinado “horizonte de expectativa”. Estas fórmulas —de filiación husserliana y gadameriana— fueron movilizadas por Reinhart Koselleck en su “semántica de los tiempos históricos” para dar cuenta tanto de la fundación metahistórica de la temporalidad de la historia como de la alteración funcional que sufre, en el decurso de las épocas, la coordinación entre el saber del pasado y la anticipación del futuro, conexión ésta cuya pertinencia para nuestro texto es innecesario destacar. Aunque, en una primera aproximación, podría parecer artificiosa la aplicación de esos conceptos a la materia discursiva del **Manifiesto**, una breve ojeada a las referencias contextuales de Koselleck bastaría para disipar esa impresión. En efecto, en su condición de categorías gnoseológicas que contribuyen a fundar la posibilidad de una historia, “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”, en opinión del autor, comparten tal carácter formal con —entre otras— la expresión “fuerzas productivas y relaciones de producción”,²⁴ es decir, con una fórmula que, además de integrar el corpus

como cap. 1 de su **Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language**, Ithaca, Cornell UP, 1983: aquí, cf. p. 30.

²³ Cf. **Spectres de Marx** (cit. en n. 13), pp. 43-57, 87-88, 129-130.

²⁴ Cf. Reinhart Koselleck: **Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici** (orig. al. 1979), Génova, Marietti, 1986, cuya última sección está dedicada a “‘Espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativa’: dos categorías históricas”; la ref. a la fórmula de Marx figura en p. 302. La importancia del libro de Koselleck puede apreciarse en el arco de su utilización por otros teóricos e investigadores: Paul Ricoeur inscribe sus categorías en una indagación sobre la “hermenéutica de la conciencia histórica” (**Temps et récit**, París, Seuil, 1985: t. 3. **Le temps raconté**, secc. II, cap. 7); Peter Osborne, en el cap. inicial de **The Politics of Time** (cit. en n. 14), se interesa por la semántica histórica desarrollada en la obra; Jon Cowans, en un artículo reciente, se detiene en la correlación de memoria y expectativa como marco teórico de un estudio de caso (“Visions of the Postwar. The

teórico marxista, es asimismo nuclear en la arquitectura conceptual del **Manifiesto**. Las categorías de Koselleck, pues, que creemos serviciales para describir las articulaciones de la temporalidad en el **Manifiesto**, no poseen, en este nivel metahistórico, un status divergente del de otras que operan en ese escrito. Con todo, su validación más efectiva se situaría en la segunda de las instancias heurísticas que propone Koselleck, o sea en la historia misma y en la transformación de las configuraciones epocales que conectan, en cada caso, el pasado experimentado con el futuro entrevisto. Mientras en el primer caso las categorías mencionadas se sobreañaden a las marx-engelsianas para llamar la atención sobre el índice de movilidad que los conceptos dinámicos del materialismo histórico comparten con otros de mayor generalidad, pero igualmente metahistóricos, ahora se trata de una inspección de las propias condiciones de elaboración de aquellos conceptos a partir de la predisposición, históricamente conformada, de sus creadores. No se trata de retomar la génesis histórica y biográfica del documento (sobre la que, por lo demás, existe una conspicua bibliografía),²⁵ sino de apreciar lo que el texto mismo revela sobre las condiciones *epocales* de posibilidad de esa génesis.

Ahora bien, es en virtud de la perspectiva epocal que adquieren un sentido operante y discriminativo las conexiones eventuales que pueden establecerse entre “experiencia” y “expectativa”, en el enfoque de Koselleck. Mientras que, en su mera formalidad, no se trata más que de instancias correlativas —cada una supone a la otra y no es pensable sin

Politics of Memory and Expectation in 1940s France”, **History and Memory**, vol. 10, n° 2, otoño 1998, p. 68-101)

²⁵ Además del estudio de Bert Andréas cit. en n. 18 y del art. de Rob Bremisch cit. en n. 17, se puede recordar la investigación pionera de Charles Andler: **Le Manifeste Communiste de Karl Marx et F. Engels. Introduction historique et commentaire**, París, Rieder, 1901; el extenso comentario analítico de David Riazanov, de 1923 (figura, bajo el título de “Notas aclaratorias”, en la recopilación **Biografía del Manifiesto Comunista**, Santiago de Chile, Quimantú, 1972) y la monumental (unas 2.500 páginas) compilación de documentos sobre la Liga de los Comunistas y su marco histórico —que abarca el período 1836-1852—, editada por el Instituto de Marxismo-Leninismo del partido comunista de la República Democrática Alemana: **Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialien**, 3 t., Berlín, Dietz Verlag, 1983-84. A lo que cabría agregar la ecuaníme reunión de escritos sobre el **Manifiesto** que editó y prologó extensamente el conocido historiador del socialismo Gian Mario Bravo: **Il Manifesto del partito comunista e i suoi interpreti**, Roma, Riuniti, 1973.

ella— en su concreción histórica son los cambiantes contenidos que cada una reviste los que fijan la naturaleza del enlace que las liga en el seno de una configuración epocal. Para Koselleck, la edad moderna establece un progresivo distanciamiento entre uno y otro polo de la relación: las expectativas que genera una *Neuzeit* aceleradamente implantada son inconmensurables con las experiencias legadas por un pasado en trance de disolución. En adelante, y bajo las figuras del “progreso” y la “revolución” (ellas mismas integradas a una red semántica de variadas remisiones recíprocas), el horizonte de expectativa se abrirá a una dilatación afirmativa del futuro en cuya concepción desempeña un papel legitimador la prognosis política. ¿Cómo situar, entonces, a partir de estas precisiones, el impulso discursivo del **Manifiesto**?

Una primera comprobación al respecto es que Marx y Engels, cualquiera fuera la forma tácita en que, como buenos *quarante-huitards*, experimentan la excitación de las vísperas en el convulsionado escenario europeo del momento, también hacen explícita en el texto una formulación concordante con el planteo koselleckiano. Muestran, en efecto, la contraposición entre el exaltante horizonte de expectativa suscitado por la revolución industrial y el rezagado e inane espacio de experiencia que no había permitido anticiparlo (“¿Cuál de los siglos pasados pudo presentir /ahnte/ que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?”: 115/63).²⁶ Pero aunque allí figure la cuestión del rezago y, por tanto, de la inadecuación entre aptitudes y desafíos —o, con mayor precisión, entre saber cristalizado y *novum* indescifrable (cf. la imagen goethiana del hechicero y la súbita impotencia de sus rutinas,²⁷ inaptas para

²⁶ A partir de aquí, las citas del **Manifiesto** tienen una doble remisión. Indicamos, en primer lugar, las págs. de una edición castellana de referencia (cuya versión, en distintos casos, modificamos) y, a continuación, las págs. del original alemán (algunos de cuyos términos transcribimos). Las fuentes son, respectivamente: “Manifiesto del partido comunista”, en C. Marx, F. Engels: **Obras escogidas en tres tomos**, Moscú, Progreso, 1981; t. I, pp. 110-140 y “Manifest der kommunistischen Partei”, en Marx-Engels: **Studienausgabe**, 4 t., Frankfurt, Fischer, 1966; t. III: **Geschichte und Politik**, 1, pp. 59-87.

²⁷ En realidad, en la poesía de Goethe las rutinas ineficaces son las que practica, con ansiedad y creciente desesperación, el aprendiz y no el “viejo hechicero /der alte Hexenmeister/”, perfectamente capaz, en cambio (como lo revelan los últimos versos), de controlar a esas “potencias infernales”. Al adjudicar al mismo “hechicero /Hexenmeister/” (116/64) el fracaso de los conjuros, Marx se desentiende de la alusión irónica al noviciado y

“dominar las potencias infernales que ha desatado con sus conjuros”: 116/64)—, otro motivo orienta la argumentación general. Esta, de hecho, se basa en el *suplemento* de expectativa que autoriza la históricamente inédita expansión de las fuerzas productivas (cuyo vector activo, “el progreso de la industria”, tiene a la burguesía sólo como “vehículo involuntario /willenloser Träger/”: 122/69), por más parasitario que sea, en el presente, el tipo de experiencia que ha configurado en la humanidad del productor (“simple apéndice de la maquina”, el obrero está constreñido a “las operaciones más sencillas, más monótonas /einfachste, eintönigste/”: 117/65). La indicación de esa brecha y de otros contrastes ampliamente enumerados alimentan el tono vindicativo del texto y apuntan, de hecho, a la necesaria reversión de la modalidad heterónoma que ha adquirido el desarrollo industrial en las condiciones reinantes, verdadera antítesis de las concebibles.

Si bien para Koselleck “la espera del tiempo futuro aumenta en proporción a la experiencia faltante” en razón de la “función compensadora”²⁸ que tendrían los conceptos de movimiento (propios de la temporalización moderna), en el caso del **Manifiesto** —que incluye su propio enunciado de esa proporcionalidad (“la importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópicos está en relación inversa al desarrollo histórico”: 138/85)— existe la apelación a una experiencia ya actuante, aunque de vigencia sólo segmentaria y bloqueada. Es la de las transiciones aceleradas que, a partir de la conmoción continua de la organización de la producción, impide la estabilización de las relaciones sociales, la firmeza de las instituciones y la autoridad de las creencias, con lo que la resultante fluidez de las normas obliga, por fin, a los hombres “a considerar con una mirada sobria /mit nüchternen Augen/ “ (114/62) sus condiciones de existencia. Lejos de suponer una unificación ya cumplida —interclasista o

pone el acento en un poder enajenado de su fuente y hostil a ella, es decir a los efectos contrafinalísticos del maduro régimen del capital (“las relaciones burguesas de producción y cambio”: íd.). Cf. Johann W. Goethe: “El aprendiz de mágico [*sic*]”, trad. de R. Cansinos Asséns, en **Obras completas**, Madrid, Aguilar, 1957, t. I, pp. 791-793 y “Der Zauberlehrling”, en **Goethes Werke in zwei Bänden**, Munich, Droemersch Verlaganstalt, 1953, t. I, pp. 65-67.

comunitaria— de las formas de vida, el **Manifiesto** teoriza la estratificación interna del espacio de experiencia y, por consiguiente, la asimetría de las vivencias que un mismo giro epocal suscita en los individuos en virtud de la diversidad de condiciones de vida que exhibe la nueva época. No se trata solamente del desigual acceso a los goces materiales socialmente disponibles, sino también de la inequidad en las posibilidades de disfrute en el terreno de los afectos (“la gran industria destruye todo lazo de familia para los proletarios”: 126/74), de la cultura (“la cultura /Die Bildung/ ...es, para la inmensa mayoría, el adiestramiento /die Heranbildung/ para convertirse en máquinas”: 125/73), etc. En cualquiera de las dimensiones constitutivas de la experiencia, ésta no puede evaluarse sino a partir de la pluralidad de sus soportes clasistas: el “espacio” global en que ella se despliega está gravado por antítesis insolubles. Precisamente en razón de esa viciada multiplicidad y de las constelaciones de poder en que se dirime la dominación de clase, el horizonte redentor es entendido como la reabsorción de las antinomias en una socialidad inédita cuyo principio inspirador devendría “el libre desenvolvimiento de cada uno [como] condición del libre desenvolvimiento de todos” (130/77).

Para comprender el sentido en que esta expectativa puede ser entendida como suplementaria —es decir, no derivada del ordenamiento funcional mediante el cual la totalidad social ha llegado a naturalizarse (bajo la cobertura de “leyes eternas de la naturaleza y de la razón”: 125/73)—, hay que recordar cómo caracterizan Marx y Engels el tiempo del capital. En su **incipit** descriptivo —cuya elocuencia ha permitido que la literatura especializada lo leyera como un “himno a la burguesía”— lo que prevalece más bien es la **concordancia** entre experiencia y expectativa. La trama visible de la sociedad moderna indicaría la común pertenencia de ambas a un mundo nuevo en el que los recientemente creados espacios de experiencia se decantan, reflejan y prolongan en unos horizontes de expectativa que son homogéneos con la matriz demiúrgico-burguesa de ese mundo. En su cuadro panorámico de las transformaciones materiales y las

²⁸ R. Koselleck, op. cit. (en n. 24), pp. 293, 321.

mutaciones culturales alumbradas y regidas por la burguesía en “apenas un siglo de existencia” (115/63), los autores del **Manifiesto** han registrado la emergencia de una configuración de la temporalidad cuya incidencia sobre estructuras y procesos hace patente sus atributos y posibilidades. El más notorio de estos atributos es la aceleración, determinante de las modalidades de enlace entre el presente descrito y el futuro concebible así como de las continuidades de ritmo que permiten extrapolar la maleabilidad de las condiciones de una fase ya transcurrida a otra aún en gestación. En pocas páginas —las iniciales del texto— las marcas verbales de ese atributo puntúan a cada paso la exposición y diseñan el clima envolvente de una ubicua tensión temporal. El descubrimiento y la colonización de América, los mercados coloniales, etc., se dice, imprimieron al comercio y la industria “un impulso /Aufschwung/ hasta entonces desconocido” y a la descomposición del feudalismo “un acelerado desarrollo /eine rasche Entwicklung/”. A su vez, comercio, industria, transporte reciben del mercado mundial “un inmenso desarrollo /eine unermeßliche Entwicklung/” (112/60). De eslabón en eslabón, la incidencia de este tiempo vertiginoso se extiende al conjunto del edificio social y singulariza definitivamente a todo un período histórico: “La perpetua revolucionarización /Die fortwährende Umwälzung/ de la producción, la ininterrumpida convulsión /die ununterbrochene Erschütterung/ de todas las condiciones sociales, la incertidumbre y el movimiento eternos /die ewige Unsicherheit und bewegung/ distinguen a la época burguesa de todas las anteriores” (114/62). Una vez alcanzado este clímax en la descripción del efecto desintegrador y desestabilizante que produce esa temporalidad advenida en una sociedad antes regida por cadencias uniformes y ciclos reproductivos cuasi-naturales, otras puntualizaciones parciales, aunque posean un notorio relieve en contextos localizados, no parecen sino codas de los grandes temas articuladores: el prodigioso acortamiento de los plazos en cada estructuración funcional y la compulsiva corrosión de las formas en la civilización del capital. Ejemplo de lo primero es el cotejo entre el tiempo que, en el pasado, insumieron los burgueses para constituir una “unión /Vereinigung/” (119/67) nacional —siglos— y el que, en el presente,

necesitan los proletarios para un fin similar: pocos años. Y, de lo segundo, la observación según la cual, en la sociedad moderna, no sólo “se disuelven /aufgelöst/” las ideas y opiniones consagradas, sino que las recientemente formadas “caducan /veralten/” (114/62) aún antes de llegar a consolidarse.

Es este tiempo, cualificado como disolutorio de cualquier conato de cristalización de las relaciones sociales, el que aproxima entre sí los polos de la experiencia y la expectativa, pero con una importante diferencia respecto de la nivelación que los unía antes de la era del capital. En el diseño del **Manifiesto**, el horizonte de expectativa no convoca ya los contenidos de una experiencia de premisas reproductibles, sino los marcos experienciales de una metamorfosis aún inconclusa y transicional. Esta fluencia de las formas, ahora identificadas con la propia índole de la “historia” y variadamente metaforizada —muy famosamente, p. ej., en la tracción uniforme, circular e irreversible de la rueda (“los estamentos medios ... son reaccionarios, ya que pretenden hacer girar hacia atrás la rueda de la historia /das Rad der Geschichte zurückzudrehen/”: 128/68)— es la que esta en la raíz de la alteración biunívoca de la expectativa y la experiencia en el sentido de una dinámica excedentaria y sin reposo. Si un rasgo característico de la conciencia moderna del tiempo histórico —es decir, del presente temporalizado como momento de una historia en desarrollo— es experimentar la actualidad como transición y concebir el futuro como despliegue de potencialidades y conatos ya entrevistos como posibles, la prognosis marx-engelsiana, que invoca el aval adicional de una lectura analógica de la historia (cf. el “movimiento análogo /ähnliche Bewegung/”: 116/64 de los modos de producción), se cree autorizada a un mayor aplomo: su expectativa no es sino la de la culminación de un proceso en curso. Así, las formulaciones comunistas “no son sino expresiones generales /allgemeine Ausdrücke/ ...de un movimiento histórico que se desarrolla ante nuestros ojos” (123/70); aserción, por lo demás, ya anticipada por los autores, poco tiempo antes, en un texto inédito: “llamamos comunismo al movimiento *real* que suprime el actual estado de

cosas /Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt”.²⁹

El desemboque emancipatorio de esa deriva es postulado, ciertamente, en función de la victoria final a la que llevaría la “unión revolucionaria” de los obreros —una unión, por lo demás, que, contrafinalísticamente, fomenta la burguesía al impulsar “el progreso de la industria” (122/69). Pero el texto se demora menos en este vaticinio que en la enumeración de los pródromos visibles de esa fase de descomposición del dominio de clase en virtud de la cual, se asevera, “la existencia de la burguesía ya no es compatible /verträglich/ con la de la sociedad” (121/69). Es aquí donde la representación euforizante de las propiedades creativas del tiempo comienza a perder sus contornos firmes y es sustituida por el cuadro más sombrío de otro decurso, de latencias ominosas. Pues el despliegue del capital, así como el del dinero en la denuncia shakespeariana del Marx de los **Manuscritos**, “es la fraternización de las imposibilidades [y] obliga a besarse a los contradictorios”.³⁰ En efecto: la vida del capital genera enclaves de muerte (las crisis llevan a “la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas”: 116/64), el progreso se vuelve regresivo (“demasiada industria, demasiado comercio” conducen a un estado en que “la industria y el comercio parecen aniquilados”: 116/64), la propiedad privada sólo existe en la sociedad porque “está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros” (124/72), la condena del trabajo vivo a servir al trabajo acumulado demuestra que “en la sociedad burguesa el pasado domina sobre el presente” (124/72), etc. Esto es así porque, si bien la burguesía ha desencadenado el continuo flujo de lo nuevo, también lo ha encadenado; no ha producido sólo el cambio, sino también la inercia: el “retorno periódico” (116/64) de las crisis, un *novum* tan epocalmente burgués como la alteración

²⁹ C. Marx, F. Engels: **La ideología alemana**, Montevideo, Pueblos Unidos, 1968, p. 37 y “Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung (Einleitung)”, en Marx-Engels: **Studienausgabe** (cit. en n. 26), t. I: **Philosophie**, p. 100.

³⁰ Karl Marx: **Manuscritos: economía y filosofía**, Madrid, Alianza, 1969, p. 181 (trad. modificada) y Karl Marx: **Texte zu Methode und Praxis**, 3 t., Hamburgo, Rowohlt, 1971; t. II: **Pariser Manuskripte 1844**, p. 107. Para un examen panorámico de la presencia de Shakespeare en Marx, cf. José Sazbón: “El fantasma, el oro, el topo: Marx y Shakespeare”, *Cuadernos políticos* (México D.F.), n° 28, abril-junio 1981, pp. 88-103.

constante de los métodos de producción, delata, en el seno del tiempo móvil y acelerado, un tiempo reversible y repetitivo y, en la plenitud del desarrollo civilizatorio, estallidos de “momentánea barbarie” (116/64). Con la enumeración de estos y otros desajustes de la sociedad moderna, Marx y Engels hacen patente el carácter esencialmente antinómico del desarrollo histórico impulsado por la burguesía: la expectativa no se ordena, pues, por la mera experiencia de la remoción de lo antiguo (ya que lo antiguo —el peso muerto de una praxis no dominada, la heteronomía de los procesos, la fuerza de las cosas, la contrafinalidad, el imperio del *fatum*— adquiere ahora la apariencia de una “epidemia social”: 116/64), sino por la designación de una dinámica excedentaria respecto a las capacidades y los designios de la burguesía.

Lo que está en juego, entonces, es la existencia de un suplemento, generado por el capital pero inasimilable en sus circuitos reproductivos. El horizonte de expectativa que lo descifra (el mismo que permite designar al vigente régimen social como “la antigua sociedad burguesa”: 130/77) es el correlato del tiempo creado de formas, cuya antítesis es el tiempo serial y degenerativo que el trabajo acumulado segrega compulsivamente bajo la institución de la propiedad privada. En cuanto exponente material de ese tiempo innovador, el desenvolvimiento de las fuerzas productivas pone una y otra vez en evidencia el “desorden /Unordnung/” (116/64) que suscita la opuesta temporalidad entrópica, brutalmente manifestada en las crisis. La recurrente desproporción entre contenido y continente, que priva a la sociedad de una “riqueza /Reichtum/” (116/64) de otro modo servicial a las necesidades humanas, es la que existe entre lo “demasiado pujante /zu gewaltig/” y lo “demasiado estrecho /zu eng/” (116/64). Estas magnitudes, lejos de manifestarse episódicamente, son iterativas puesto que generan una historia desgarrada, a saber, “la historia de la sublevación /Empörung/ de las fuerzas productivas modernas contra las modernas relaciones de producción” (116/64): es el cotejo entre ellas el que da lugar a lo que designamos como “suplemento”. Este último —el plus no reconvertible socialmente, a la vez ofrecido y negado, exhibido y reprimido, tan real en su

sustrato material como virtual en su disponibilidad ideal, potencialmente difundible y efectivamente bloqueado— remite a un *topos* marxiano de suficiente frecuentación como para insistir en él. Sólo lo mencionamos aquí por su pertinencia directa al esquema koselleckiano de la sedimentación de la experiencia y la ideación de la expectativa. Pues es la percepción de su latencia en el seno de lo existente la que ilustra al pensamiento socialista sobre un mundo alternativo al que impone la presencia masiva del orden del capital. El advenimiento de ese mundo puede ser representado como deseable (“promesa”, “esperanza”, “meta”) o inevitable (“necesidad”, “resultado”, “desemboque”). Lo que singulariza al **Manifiesto** es que —sin dejar de inclinarse por este último vocabulario— amalgama la figuración del futuro al discernimiento del presente y declara inscripto en el campo de lo visible (“relaciones efectivas... ante nuestros ojos /tatsächlicher verhältnisse... unter unsern Augen”): 123/70) el cuadro pregnante que bosqueja la expectativa. En este sentido, el desplazamiento abstractivo que eleva “la lucha de clases existente” a “tesis teóricas” asimilables, no a “ideas” o “principios inventados”, sino a “expresiones generales” de la misma acción clasista, puede entenderse adecuadamente en el marco de las categorías de Koselleck como un ejemplo de generatividad lingüística promotora de contenidos experienciales. Puesto que, según las puntualizaciones del autor, en ciertas transiciones de la modernidad emergen conceptos dotados de “una potencialidad prognóstica que abre un nuevo horizonte de expectativa”, hay que tener en cuenta que en esos casos “no se trata ya de conceptos que registren experiencias” —situación regular que el propio Koselleck estudia exhaustivamente (v.g. a propósito de “revolución” o “progreso”)— “sino más bien de conceptos que crean experiencia”.³¹ Ahora bien, *comunismo*, en el léxico marx-engelsiano de los últimos años 1840, es un término desgajado de la literatura utopizante y palingenésica — que en el pasado hacía de él la pieza central de un dispositivo voluntarista de reconversión de las relaciones sociales— y reinscripto en el contexto diverso de un discurso retóricamente realizativo sobre el proceso real en el que advienen las “relaciones efectivas” que lo justifican. Es un concepto que

³¹ R. Koselleck, op. cit. (en n. 24), p. 319.

“crea experiencia” porque induce un saber aún no articulado sobre la significación final de la “unión revolucionaria mediante la asociación” fomentada por “el progreso de la industria” (122/69): en los términos de Koselleck, “vuelve visibles estructuras de un período más extenso, que pueden ser ya experimentadas como posibilidades futuras”.³²

Para que eso sea posible, es preciso que tales posibilidades, en cuanto anticipaciones de estados de cosas designables, estén dotadas de la fijeza semántica que las convierte en *conceptos* de expectativa. A su vez, un concepto de este tipo está eventualmente “saturado de una realidad pasada que, en el curso de acciones políticas, puede ser transferida y recuperada en el futuro”.³³ En el contexto de la iniciativa militante de Marx y Engels coexisten dos impulsos que edifican la expectativa. Uno, el más original, del que es tributaria la noción de “comunismo” movilizadora en el **Manifiesto**, proviene de la lectura en clave dialéctica de la —ahora impiadosa y luego emancipatoria—³⁴ revolución industrial. Otro, más consensual, compartido por los autores con la democracia avanzada y el socialismo de la época, es el que, “saturado de una realidad pasada”,³⁵ augura una reedición de las secuencias y la lógica de desarrollo de la Revolución Francesa. Los *quarante-huitards* de su especie estaban plenamente inmersos en un “espacio de experiencia” que, abierto por la Gran Revolución, siguió revelando su pregnancia en la Revolución de Julio y proyectaba aún claves iluminadoras sobre la revolución venidera. A él se refiere Engels medio siglo después, cuando evoca esa espesor de la conciencia histórica del que pudieron surgir un producto intelectual como el **Manifiesto** y un compromiso como el que lo asociara, junto a Marx, a las luchas del bienio 1848-50. “Cuando estalló la revolución de febrero” —en los días, pues, en

³² **Ibid.**

³³ Op. cit., p. 318.

³⁴ En el borrador engelsiano del **Manifiesto**, esta idea tiene una formulación más nítida y condensada: “precisamente la peculiaridad /Eigenschaft/ de la gran industria, que en la sociedad actual engendra /erzeugt/ toda la miseria y todas las crisis comerciales, será en la otra organización social justamente la que ha de suprimir /vernichten/ esa miseria y esas fluctuaciones preñadas de tantas desgracias”. Cf. F. Engels: “Principios del comunismo”, en **Obras escogidas** (cit. en n. 26), t. I, p. 89; Friedrich Engels: “Grundsätze des Kommunismus”, en **Studienausgabe** (cit. en n. 26), t. III, p. 48.

³⁵ R. Koselleck, op. cit. (en n. 24), p. 318.

que se imprimía en Londres el **Manifest der Kommunistischen Partei**—³⁶ “todos nosotros nos hallábamos...bajo el hechizo de la experiencia histórica anterior /unter der Bann der bisherigen geschichtlichen Erfahrung/, particularmente la de Francia”.³⁷ La expectativa dictada por esa experiencia, es decir, el modo en que la revolución anunciada por el **Manifiesto** se inscribe en la estela de la de 1789-94, puede ser rastreado tanto en las menciones explícitas a esta última como en algunas huellas ostensibles de su memoria activadora: p. ej. en el punto 4 del programa de acción (“confiscación de la propiedad de todos los emigrados y rebeldes”: 129/76) y, sobre todo, en el vaticinio del ritmo *permanentista* de la próxima contienda (“la revolución burguesa alemana no podrá ser sino el prelude inmediato /das unmittelbare Vorspiel/ de una revolución proletaria”: 140/86). La vigencia del modelo de la Gran Revolución en el texto ejemplifica, por lo demás, la aserción koselleckiana referida a aquellos “conceptos de experiencia que se nutren de un pasado presente”.³⁸ Su plena intelección, sin embargo, requiere tener en cuenta que esos conceptos están flanqueados por otros, más innovativos, que provienen del modelo, diferentemente centrado, de la “revolución industrial” (como la había nombrado Engels tres años antes)³⁹ y que, como correlatos de la expectativa comunista, era más bien inductores de experiencia.

³⁶ “La primera edición del Manifiesto fue completada en Londres entre mediados y fines de febrero de 1848” —según recuerda Rob Beamish en art. cit. (en n. 26), p. 233— y el “estallido” revolucionario al que se refiere Engels se produjo el 24 de febrero.

³⁷ “Introducción de F. Engels a la edición de 1895” de C. Marx: **Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850**, texto incluido en **Obras escogidas** (cit. en n. 26), t. I, p. 193; Friedrich Engels: “Einleitung [zu Karl Marx’ **Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850** (1895)]”, en **Studienausgabe** (cit. en n. 26), t. III, p. 226.

³⁸ R. Koselleck, op. cit. (en n. 24), p. 318.

³⁹ Engels fue uno de los primeros publicistas en utilizar esa expresión y seguramente el primero en manejarla conceptualmente en una obra clásica. Desde las primeras líneas de **La situación de la clase obrera en Inglaterra** (1845), se refiere a una “revolución industrial” que “transforma /umwandelte/” a toda la sociedad burguesa y adquiere, sobre todo, un “significado histórico-mundial /weltgeschichtliche Bedeutung/”. Más adelante, señala que para Inglaterra “la revolución industrial tiene el mismo significado /dieselbe Bedeutung/ que la revolución política para Francia y la revolución filosófica para Alemania”. Cf. Federico Engels: **La situación de la clase obrera en Inglaterra**, Buenos Aires, Futuro, 1956, pp. 27 y 38; Friedrich Engels: **Die Lage der arbeitenden Klasse in England**, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 19 y 34. Rioux hace notar que, en esa obra, Engels es el primero que “utiliza corrientemente el nuevo concepto y enumera todas sus consecuencias sociales”. Cf. Jean-Pierre Rioux: **La révolution industrielle, 1780-1880**, París, Seuil, 1971, p. 8.

III

Si consideramos ahora el texto del **Manifiesto** en cuanto organización discursiva que dispone sus elementos y administra sus recursos para suscitar efectos de conocimiento y formas de recepción acordes con el propósito de hacer comprender las “concepciones... fines y... tendencias” de los comunistas (constituidos en “partido”: 110/59), se puede señalar algunos aspectos dignos de atención.

En primer lugar, la temporalidad, entendida hasta aquí como dimensión trascendental que sitúa las flexiones de la experiencia e ilumina, a partir de éstas, la sedimentación interna de la conciencia histórica, puede ser vista también como el entramado plásticamente articulable de la exposición: de su flujo cambiante y de las posiciones elocutivas que allí aparecen. Considerada, por tanto, no del lado del objeto del discurso sino del sujeto discursivo. Esta temporalidad, inmanente al texto y, en gran medida, base y sostén de su eficacia persuasiva, se adapta flexiblemente a los requerimientos de un alegato cuya postulación central es la mutabilidad de las formas históricas y la promoción de una correspondencia consciente y activa con sus contenidos. La exposición asume una perspectiva móvil que, al desplazar continuamente el punto de mira, suscita efectos de contraste e induce aprehensiones dialécticas de su objeto. El recurso a las transiciones rápidas en las que recapitulación genética, visión sincrónica y expectación deductiva ensamblan sus elementos en cuadros unitarios, saturados de un sentido unívoco, otorga al **Manifiesto** esa fuerza asertiva que cristaliza en la aleación de saber y voluntad. La fluidez convincente del discurso no deja advertir, en el curso de la lectura, el dislocamiento continuo de la perspectiva temporal y el status disímil que poseen los diversos tramos. El análisis, en cambio, vuelve patente la coexistencia y entrelazamiento de los tiempos que, en una discriminación lineal, muestra la rotación del referente, del pasado al presente y al futuro. Pues junto a la “gran narrativa” de la conformación histórica de la sociedad burguesa (con sus fases singulares delineadas en inteligible sucesión de posibilidad, realización y obsolescencia) figura la elucidación funcional de su estado contemporáneo

(con los bloques estructurales y los factores inerciales que lo corroen) y el señalamiento, apenas en escorzo, de una sustitutiva configuración de lo social que neutralizaría los males de la presente (con la indicación del sujeto de clase ya dispuesto a tal intervención resolutoria). El distanciamiento temporal desde el que se evoca la transición múltiple hacia el régimen de producción capitalista y la consolidación del mundo burgués muta imperceptiblemente hasta convertirse en proximidad, contigüidad con un estado de cosas removible. Y aún dentro de esta nueva posición elocutiva los desplazamientos continúan pues, apenas iniciado un discurso impersonal sobre “las tesis teóricas de los comunistas” (122/70), súbitamente la enunciación se personaliza al mismo tiempo que aparecen otras voces, de modo que, mediante la introducción de una fictiva y retórica exposición dialogal, la argumentación se desdobra. Hay un “ustedes” y un “nosotros” cuyo aparente intercambio racionante sobre la índole de las instituciones sociales se ve imantado por la mayéutica desmistificatoria de una voz dominante que trueca el diálogo en interpelación y desnuda la presunta razón imparcial como atávica legitimación clasista (“concepción interesada que...ustedes comparten con todas las clases dominantes hoy desaparecidas”: 125/73). Aún así, la general actitud vindicativa admite en su expansión todos los matices de la réplica, desde raptos de indignación hasta efusivos sarcasmos que no omiten, llegado el caso, la autoinculpación paródica (“en una palabra, nos acusáis de querer abolir nuestra propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos”: 125/72).

Ahora bien, que el recurso interlocutivo sea usado de esta forma y con esa precisa asignación de partes intervinientes representa, de por sí, una opción significativa si tenemos en cuenta el antecedente inmediato del texto —es decir el borrador “Principios del comunismo”, redactado por Engels—, donde el dispositivo dialogal había sido utilizado para exponer las ideas y propósitos de los comunistas bajo la forma de un catecismo transmitido por el portador de la fe al catecúmeno⁴⁰. Sin extendernos sobre la continuidad de

⁴⁰ En la elección de este género de difusión doctrinaria, Engels adopta una modalidad corriente en la época que es utilizada, incluso, por el “introducción” de las ideas comunistas en el círculo de los jóvenes hegelianos, Moses Hess, cuyo “Kommunistisches Bekenntnis in

un subgénero de la prédica socialista (los “catecismos”, “profesiones de fe”, etc.) y su tácita búsqueda de legitimación mediante la inducida continuidad con el formato corriente del proselitismo cristiano (cf. p. ej. el “Evangelio de todo el pueblo” de un anterior asociado de Marx, Wilhelm Weitling), dos diferencias mayores se pueden señalar en esta transición del borrador de Engels al texto definitivo compuesto por Marx —ya que la autoría redaccional del **Manifiesto** es poco controvertible—, a propósito de la utilización del diálogo (real en los “Principios”, fingido en el **Manifiesto**).

Por un lado, se sustituye la presentación dogmática de la doctrina por una exposición polémica de “tesis”. En el primer caso, la interlocución es apenas un dispositivo convencional de prédica (cada interrogación del insipiente es respondida adecuadamente en una secuencia ordenada y didáctica), disfraz transparente del monólogo autoritativo que explaya un corpus macizo de nociones, normas y metas, sin ningún enlace con una posición diferenciada que el disertante deba incorporar como contrapunto de la propia. En el segundo caso, la interlocución (artificio retórico en un tramo del **Manifiesto**) adquiere consistencia en virtud del efectivo desdoblamiento de la perspectiva y de la dualidad de posiciones en juego: el expositor se obliga a presentar *pour les besoins de la cause* los argumentos de su interlocutor, con el fin de asentar mejor la legitimidad y consistencia racional del punto de vista que él, por su parte, defiende; el diálogo es

Fragen und Antworten” se publicó en París en 1844, es decir en el mismo año y lugar en el que el autor, junto a Marx, Engels y otros, participaba en el lanzamiento de los *Anales franco-alemanes*. (En la sección “Textos” del libro de Jacques Grandjonc **Marx et les communistes allemands à Paris**, París, Maspero, 1974, figura una traducción francesa de ese escrito: Moses Hess: “Catéchisme communiste par questions et réponses”, pp. 187-199). Se puede recordar, asimismo, entre los “catecismos” del período, el de Richard Lahautière (**Petit catéchisme de la réforme sociale**, París, 1839) o el de Christian Albrecht (**Was ist ein Kommunist?**, Lausana, 1844), ambos disponibles, en versión italiana, en la recopilación de Gian Mario Bravo **Il socialismo prima di Marx**, Roma, Riuniti, 1970, pp. 345-357, 549-552. En el mismo lapso, se publicaron otros textos del mismo carácter que, aunque no recurrieran al diálogo, mantenían la apelación al lenguaje religioso y aún ponían en escena a Jesucristo como portador del mensaje socialista: p. ej. **L’Evangile du peuple** (París, 1840), de Alphonse Esquiros, o **La Bible de la liberté** (París, 1841), de Alphonse-Louis Constant; la recopilación de Bravo incluye fragmentos de ambos (pp. 501-516, 520-530). A la vez dialógico e innovadoramente religioso, pero más “dialéctico” en la exposición, ya que moviliza a las figuras de “Le Conservateur” y “Le Novateur”, es **Le Nouveau Christianisme** de Saint-Simon (1825). Cf. los “Dialogues entre un conservateur

intercambio, aserción y contra-aserción, *polemos* verbal y, persuadido o no, el lector se ve informado sobre las antítesis de esas “tesis”.

Por otro lado, los participantes del diálogo han mutado: no se trata ya de “hermanos”⁴¹ de fe sino de adversarios de clase. Tal desplazamiento modifica radicalmente las posiciones interlocutivas; éstas remiten ahora a un exterior condicionante, la sociedad escindida, y asumen funciones tácitas de representación ya que son el correlato ideal de las que enfrenta entre sí “una lucha de clases existente” (123/70). Se trata de un cambio decisivo en la opción comunicativa, pues, de acuerdo a esta nueva destinación de las “respuestas” comunistas se privilegia, como ámbito de interlocución, la esfera pública de la ideología burguesa por sobre las redes asociativas de la cultura proletaria. Mientras la formulación catequística de los “Principios” tenía en cuenta la necesidad de instruir al iniciado mediante una escalonada y exhaustiva puntualización de las condiciones históricas y actuales de la situación obrera que conducían a la lucha comunista (en un total de veinticinco preguntas y respuestas), sin abrir un espacio de confrontación con el pensamiento de la burguesía, el **Manifiesto** incorpora este último bajo la forma, principalmente, de una descomposición implacable de la mentalidad burguesa y de su vulnerable *Weltanschauung*. (Se podría decir, no sin cierta brusquedad, que la temática “superestructural”, casi ausente en los “Principios”, adquiere plena relevancia en el **Manifiesto**).

Nos encontramos, pues, con una confrontación argumentativa entablada entre las figuraciones genéricas (“la burguesía dice...”; “los comunistas

et un novateur”, en Henri de Saint-Simon: **Le Nouveau Christianisme et les écrits sur la religion**, París, Seuil, 1969, pp. 142-184.

⁴¹ El término, que fija la modalidad característica de la sociabilidad revolucionaria, es de uso corriente en las comunicaciones, documentos y correspondencia que intercambian las organizaciones obreras del período (sus textos llevan normalmente el encabezamiento “Hermanos”, “Queridos hermanos” /Brüder, Lieben Brüder/, etc.) y es elevado, a veces, a consigna ecuménica: “Todos los hombres son hermanos” es el lema que, en doce idiomas, difunden los *Fraternal Democrats* y también la primitiva divisa de la Liga, que —como recuerda Engels en 1885— posteriormente (en el **Manifiesto**) “fue sustituida por el nuevo grito de guerra /der neue Schlachtruf/: ‘¡Proletarios de todos los países, uníos!’”, que proclamaba el carácter internacional de la lucha”. Cf. la compilación **Der Bund der Kommunisten**, cit. en n. 25 y, para la referencia de Engels, su “Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas” (en **Obras escogidas**, cit. en n. 26: t. III, p. 194); “Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten” (en **Studienausgabe**, cit. en n. 26: t. I, p. 22).

pueden resumir su teoría...”: 123-4/71-2) de dos concepciones antagónicas de la sociedad: así se debate la función y naturaleza de la propiedad privada, de la libertad, de la familia, etc. Todo lo cual se corresponde con el propósito inicialmente declarado de exponer abiertamente —a diferencia de las modalidades propias de las sectas clandestinas— las “concepciones”, “fines” y “tendencias” de los asociados en el nuevo partido. Pero tal *manifestación* de objetivos no está coordinada, en el texto, con una exhortación o actitud de esclarecimiento dirigida a los propios obreros. Solo la consigna, célebre, que cierra el documento, es una interpelación cuyo destinatario es el proletariado; el destinador, hasta ese momento, no ha creído necesario orientar el discurso hacia la clase de la que se asume vocero; presente en todo momento como asignado sujeto de conocimiento y portador de voluntad revolucionaria —en ambos casos, a través de su sector “más resuelto y avanzado /entschiedenste... weiter treibende/” (122/70)—, el proletariado sólo es receptor de una fórmula vocativa en la última línea del texto. Esta fórmula representa la única modulación reflexiva de ese *nosotros* del enunciador, siempre volcado hacia fuera, al campo de fuerzas que se trata de asediar, donde la figura del “ellos” y, más frecuentemente, la del apostrofado “ustedes”, es el correlato intencional del “nosotros”, el personificado blanco al que apunta el gramsciano “espíritu de escisión”⁴² de la identidad proletaria. Pues en cada una de las proposiciones teóricas y síntesis doctrinarias del **Manifiesto** los interpelados son los burgueses, sus ideólogos y corifeos; en este aspecto, el texto pertenece al género de la **Ideologiekritik**, que toma como objeto las formaciones ideológicas existentes, las cuales allí —y éste es el punto fundamental—, no incluyen algún tipo de configuración propio de la clase obrera.

A esta última se la considera suficientemente esclarecida sobre la naturaleza mistificatoria de las ideas y de las instituciones que, en el

⁴² “¿Qué se puede contraponer, por parte de una clase innovadora, a ese formidable conjunto de trincheras y fortificaciones de la clase dominante? El espíritu de escisión /lo spirito de scissione/, es decir, la progresiva adquisición de la conciencia de la propia personalidad histórica...”. Cf. Antonio Gramsci: **Pasado y presente**, Buenos Aires, Granica, 1974, p. 220. La anotación, de 1930, figura en el “Quaderno 3 (XX). Miscellanea”

presente, legitiman la dominación de clase. Del proletario se dice que “las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses que ocultan /verstecken/ otros tantos intereses burgueses” (120/68). Completamente demarcadas de esas y otras ideaciones particulares —cuyo conjunto se subsume en el desdoblamiento especular “ideas dominantes” / “clase dominante” (127/75)—, las “tesis teóricas de los comunistas” (122/70) no son presentadas como especificaciones de una ideología concurrente —concepción del mundo o ideal normativo de los dominados— sino como la traslación conceptual de una praxis, a su vez analogada a un movimiento histórico que impone su evidencia (pues se desenvuelve “ante nuestros ojos”). Relaciones de inherencia y equivalencia entre condiciones (económicas) objetivas y formulaciones (políticas) adecuadas consolidan, en pocas líneas, la argumentación con un vector metafórico que enlaza sus partes. Las “tesis” no son sino “expresiones generales /allgemeine Ausdrücke/” de una historia que, en el presente, singulariza a la propiedad burguesa como “última...expresión /letzte...Ausdruck/” de los regímenes de explotación, de modo que, en la reversión dialéctica de ese presente, los comunistas pueden resumir su teoría en una expresión /einen Ausdruck/: abolición de la propiedad privada” (123/70-1). (En tal secuencia, el reverberante *Ausdruck* —cuya variable denotación abarca, sucesivamente: una derivación, una especificación, una síntesis— globalmente connota, con vigor, la transición climática de lo implícito a lo ostensible y la inapelable extrinsecación de tramas conectivas más dilatadas: el “movimiento” de la lucha de clases, la fase “moderna” de la explotación, el programa regenerador del “comunismo”).

La enunciación del saber de la historia y de las metas de la praxis contiene también un repliegue autocomprensivo, particularmente necesario en el deslinde de las voces proféticas que hacia la época resonaban en la “esfera pública” obrera.⁴³ Ese saber, esas metas —aclara el texto— no

de los **Quaderni del Carcere**. Edición crítica del Instituto Gramsci, al cuidado de Valentino Gerratana. Turín, Einaudi, 1975, p. 333.

⁴³ El trasvasamiento paradigmático de la *Öffentlichkeit* habermasiana hacia ámbitos de experiencia, cultura e ilustración propios de las clases subalternas (acompañado de reservas conceptuales sobre la precisión misma del diseño teórico y el recorte histórico efectuados

proviene de un canon palingenésico sobreimpuesto a la conciencia proletaria desde una dimensión ajena a ella (como lo sería la utópica de un “reformador del mundo /Weltverbesserer/”). Representan, más bien, la “clara comprensión /Einsicht/” teórica de las “condiciones de la marcha” y de los “resultados generales” del movimiento proletario, tal como la formula una “parte /Teil/” de la clase que renuncia de antemano a “amoldar” al movimiento a cualesquiera “principios especiales /besondern Prinzipien/” (122/70). No hay prédica en el **Manifiesto**; tampoco hay ilustración. Sus autores consideran esta ilustración ya alcanzada en virtud de los efectos educativos de los combates emprendidos por la clase misma. Sólo aparecen como sus voceros y con el fin de desmontar “la fábula del fantasma del comunismo /den Märchen vom Gespenst des Kommunismus/” (110/59); contra los propagadores de la fábula y no como edificación de los portadores del comunismo real. Parece obvia la importancia de este sesgo, tanto para apreciar la adjudicación, a la clase obrera, de una desideologización ya cumplida como para juzgar la evolución futura de la cuestión que, por lo demás, llena la historia del socialismo.

Por otro lado, esa autoconciencia adecuada del proletario puede entenderse, dentro de la descripción general de la modernidad que ofrece el **Manifiesto**, como un caso especial de una pauta enfáticamente señalada: el autoesclarecimiento de la sociedad burguesa, inducido por una transformación vertiginosa de las relaciones sociales, las cuales ya no requieren el tipo de legitimación tradicional propio de las sociedades precapitalistas. No sólo ahora la explotación deja de estar “velada /verhüllten/ por ilusiones religiosas y políticas” —y es, en cambio, “abierta, insolente, directa, árida /offene, unverschämte, direkte, dürre/” (113/61)—, sino que, desaparecida la instancia misma de “lo sagrado... los hombres al

por Habermas) figura en diversos intentos críticos. Cf., p. ej., Geoff Eley: “Nations, Publics, and Political Culture: Placing Habermas in the Nineteenth Century”, en Craig Calhoun (ed.): **Habermas and the Public Sphere**, Cambridge, The MIT Press, 1992, pp. 289-339 y Eberhard Knödler-Bunte: “The Proletarian Public Sphere and Political Organization: An Analysis of Oskar Negt and Alexander Kluge’s **The Public Sphere and Experience**”, *New German Critique* n° 4, invierno 1975, pp. 51-75. Una obra que incluye descripciones, ya clásicas, de la esfera pública obrera (sin designarla, por supuesto, de ese

fin [y no sólo los proletarios] se ven forzados a considerar con una mirada sobria /mit nüchternen Augen/ sus condiciones de vida y sus relaciones recíprocas” (114/62). Esta, entonces, es otra tesis fuerte que enmarca a las anteriores: la dominación de la burguesía se establece en un ámbito de transparencia, lo que quiere decir que sus ideologemas no pueden aspirar a inscribirse en la conciencia social con el mismo arraigo, con la misma permanencia sacramental que los tributarios de las anteriores clases dominantes.

Que esto sea así se debe a la misma universalidad formal de los ideologemas burgueses y ella, por tanto, invita al cotejo polémico, vindicativo, entre su enunciación y los referentes que los validarían. Cuando Marx les pasa revista, no discute su validez de principio sino su incumplimiento necesario en la sociedad burguesa que aspiran a regular. Los enumera y los aprueba uno a uno en el mismo movimiento en que denuncia su confiscación particularista, es decir su anulación como valores universales aptos para regir en las condiciones impuestas por el capitalismo. Propiedad, libertad, independencia, personalidad, familia, cultura, etc., ahora desmentidas y de imposible vigencia, encontrarán, en cambio, una real posibilidad normativa una vez que, desaparecidos los “antagonismos de clase [surja] una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno [sea] la condición del libre desenvolvimiento de todos” (130/77). En síntesis, se puede afirmar que la ideologización burguesa es precaria y removible en función misma del reprimido conato de universalidad que está en su base. Ese es el sentido más profundo y operante de la observación de que “la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación /ihre eigenen Bildungselemente/, es decir, armas contra ella misma” (119/67).⁴⁴ Ahora bien, este aplomo en el diagnóstico de una

modo) es la de Edward P. Thompson: **The making of the English working class** (1963), Nueva York, Vintage Books, 1966.

⁴⁴ Ese legado debe, a su vez, enmarcarse en las condiciones objetivas que impelen a la burguesía “a imprimir a sus ideas la forma de lo general /die Form der Allgemeinheit/”, a contraponerse a la aristocracia dominante “no como clase, sino como representante /Vertreterin/ de toda la sociedad”, algo que “inicialmente /im Anfange/” se justifica por la coincidencia de su interés particular con el “interés común de las demás clases no dominantes” pero que luego pierde validez cuando la burguesía se afirma como “clase

sociedad porosa a la acción disolutoria de sus propios componentes de ilustración e inapta para crear mistificaciones perdurables de su régimen opresivo no sobrevivirá a los desemboques frustrantes de la revolución que, razonada en el **Manifiesto**, estalla contemporáneamente a la aparición del impreso.

IV

El **Manifiesto** tiene, al menos, dos posteridades: la que llega hasta nosotros y la que alcanza en vida de sus autores, sugiriéndoles una evaluación retrospectiva. Esta última puede seguirse tanto en las escandidas valoraciones que establecen los prólogos como, de un modo más difuso, en los juicios que sobre uno u otro aspecto del texto (o de su contexto de concepción) formulan —directa o indirectamente— Marx y Engels a lo largo de sus trabajos. Ellos son, sin duda, variados y abarcan desde la inambigua crítica engelsiana a la expectativa de entonces en un resurgimiento de “los modelos /Vorbilder/ de 1789 y de 1830” (expresada en el mismo escrito de 1895 antes mencionado)⁴⁵ hasta la plena reasunción de una tesis fuerte como la de la polarización social, reivindicación que Marx efectúa en un lugar destacado de sus ediciones (1867, 1873, 1875) del Libro I de **El Capital**.⁴⁶ No obstante, fuera de las ocasiones en que los autores se refieren explícitamente a una postulación determinada de ese “documento histórico” (como tienden a llamarlo),⁴⁷ hay alteraciones de juicio, no tematizadas como tales, pero de significativo alcance, tanto en la interpretación de los rasgos estructurales de la sociedad burguesa como en la

especial /besonderen Klasse?”. Cf. Marx y Engels: **La ideología alemana** (cit. en n. 29), p. 52 y “Feuerbach”, en **Studienausgabe** (cit. en n. 26), t. I, p. 111.

⁴⁵ Ver n. 37. En **Obras escogidas**, t. I, cf. p. 194; en **Studienausgabe**, t. III, cf. p. 226.

⁴⁶ Después de anticipar “la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo /die Expropriation weniger Usurpatoren durch die Volksmasse/”, Marx cita, como corroboración, la fórmula general del **Manifiesto**: fuera de la burguesía y del proletariado “las demás clases degeneran y perecen /verkommen und gehen unter/ con la gran industria” (120/68). Cf. Karl Marx: **El Capital. Crítica de la economía política**, Libro primero, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975, p. 954 y **Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie**, Band I, Frankfurt, Ullstein, 1969, p. 706.

⁴⁷ “El **Manifiesto** es un documento histórico que ya no tenemos derecho a modificar” (C. Marx y F. Engels: “Prefacio a la edición alemana de 1872” [de esa obra]); “La historia del **Manifiesto** refleja hasta cierto punto la historia del movimiento obrero moderno desde

evaluación del comportamiento de las clases sociales. Ellas indican que tanto el “espacio de experiencia” —sacudido por los efectos de una industrialización de la que sólo en el período post-**Manifiesto** podrían medirse los alcances—⁴⁸ como el “horizonte de expectativa” —alterado por la conducta política de una burguesía cada vez más desemejante del prototipo que Marx y Engels habían elaborado— sufrieron considerables mutaciones una vez extinguida la coyuntura que había inspirado la obra, es decir las vísperas revolucionarias de 1847.

A partir, pues, de ese momento, hay transiciones más condensadas en el tiempo y acompañadas de una conciencia aguda de su sentido, y otras que se esbozan progresivamente, por acumulación de indicios de un abandono de posiciones anteriores. Ejemplo del primer tipo es la recomposición acelerada del diagnóstico (en febrero de 1850) de una crisis comercial tan intensa que suscitaría, en el país rector del mercado mundial, una reedición de la Revolución Francesa: una “crisis [que] señalará el inicio de la revolución inglesa moderna, revolución en la que Cobden desempeñará el papel de Necker”.⁴⁹ Ejemplo del segundo tipo es el notorio languidecimiento de las inferencias estratégicas —ver la sección IV del **Manifiesto**— autorizadas por la generalización inductiva según la cual las etapas de desarrollo de la burguesía están acompañadas por “el correspondiente progreso político /*einem entsprechenden politische Fortschritt*” hasta culminar en un Estado representativo moderno regido por su “dominación política exclusiva /*ausschließliche politische Herrschaft*” (112-113/61). Mientras en 1850 el diagnóstico de febrero (a su vez, preparado por el anterior bienio

1848” (“Del prefacio de F. Engels a la edición alemana de 1890” [id.]), etc. Cf. **Obras escogidas** (cit. en n. 26), t. I, pp. 100, 104.

⁴⁸ Cf. en el texto de Engels (1895) cit. en n. 37 sus referencias a la “revolución industrial” que “desde 1848 ha prendido /*ergriffen*/ en todo el continente” sobre una “base capitalista, lo cual quiere decir que esa base tenía todavía, en 1848, gran capacidad de expansión”: **Obras escogidas**, t. I, p. 196; **Studienausgabe**, t. III, p. 228.

⁴⁹ Cf. la reseña de acontecimientos del período enero-febrero de 1850, publicada en este último mes en la *Neue Rheinische Zeitung*: K. Marx, F. Engels: “Rassegna”, en el t. X de las **Opere** de ambos (Roma, Riuniti, 1977), p. 264. Por lo demás, la “violenta revolución” de los T’ai-p’ing que tenía lugar en ese mismo momento sugiere a los autores la imagen fantástica de una “inminente fuga a través de Asia” de los “reaccionarios europeos”, quienes al llegar a la muralla china se toparían con esta leyenda inscrita en sus puertas: *République chinoise. Liberté, Egalité, Fraternité* (pp. 265-266).

revolucionario) será corregido en setiembre —dando paso a la prolongada meditación teórica que cristaliza en **El Capital**—,⁵⁰ la autorrefutación de la expectativa en una consistente vocación política de la burguesía se dilatará durante medio siglo, puntuada por los juicios que despierta la actuación de esa clase en los principales Estados europeos. (Finalmente, en 1892, Engels considerará que sólo en Norteamérica pudo ejercerse tal dominación, mientras que en Europa la impediría una aparente “ley del desarrollo histórico”).⁵¹

De mayor pertinencia para alguno de los temas antes desarrollados —el del autoconocimiento de la sociedad burguesa— es la modificación que sufre la concepción marxiana de unos intercambios mercantiles carentes de toda opacidad en la medida en que el *cash nexus*⁵² y el “desnudo interés /nackte Interesse/” (113/61) que los rige son tan impiadosos como esclarecedores de su índole. Al contraponer con fuerza este tipo de “vínculo /Band/” simple y nítido a otro anterior, mezclado y confuso (“los abigarrados vínculos feudales /die buntscheckigen Feudalbande/”: íd.), el **Manifiesto** mostraba cómo la modernidad burguesa traía consigo, en este como en otros aspectos, un incremento de la conciencia: el paso del feudalismo al capitalismo era también un tránsito de lo social oscuro a sí mismo a lo social autodevelado (por más “desalmado /gewissenlose/”,

⁵⁰ Para un análisis, mes a mes, de las actividades y posiciones políticas de Marx en 1850 que, luego del abandono de la expectativa revolucionaria, lo llevarán, a fines de ese año, a “reanudar” sus estudios —como dice en el prólogo de la **Contribución**— para abocarse al “ingente material de historia de la economía política que se halla acumulado en el British Museum”, cf. José Sazbón: “Crisis del marxismo”: un antecedente fundador”, *Estudios sociales*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, n° 8, primer semestre 1995, pp. 9-29; la cita de Marx corresponde a su **Contribución a la crítica de la economía política** (1859), México, Siglo XXI, 1980, p. 7.

⁵¹ F. Engels: “Prólogo a la edición inglesa de 1892” de **Del socialismo utópico al socialismo científico**, en **Obras escogidas** (cit. en n. 26), t. III, p. 115.

⁵² Esta es la expresión original de Carlyle que el **Manifiesto** parafrasea al referirse a la ausencia de cualquier otro “vínculo” (*nexus*) entre los hombres que no sea el mero “pago al contado” (*cash*) /kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch... als die... “bare Zahlung”/ (113/61). El entrecomillado de la expresión es, en ese sentido, explícito y apela a un reconocimiento tanto más obvio cuanto que la crítica social de ese escritor tenía una apreciable difusión en los medios socialistas. Por lo demás, también Engels, en 1845, había apelado a la fórmula, en una frase casi idéntica a la que luego aparecerá en el **Manifiesto**, con la diferencia de que en ese caso el autor hacía explícita su fuente: “como dice Carlyle /wie Carlyle sagt/”. Cf. F. Engels: **La situación...**, p. 240 y **Die Lage...**, p. 301, ambas edic. cit. en n. 39.

“insensible /gefühllose/”, “insolente /unverschämte/” —íd.— que se exhibiera en esa revelación). Pero éste, que podríamos llamar el postulado de la translucidez de los intercambios, cae junto con otros también ligados a la celebración funeral del capitalismo una vez que Marx —impulsado nuevamente a “retirar[se] de la escena pública hacia [su] gabinete de estudio”—⁵³ se interna en las complejidades de ese modo de producción y de “las relaciones de producción e intercambio a él correspondientes”.⁵⁴ Cambia, entonces, el diagnóstico: mientras él **Manifiesto** veía a las “ilusiones religiosas” (113/61) en plena obsolescencia, **El Capital** las redescubre activas bajo la forma de un atávico “reflejo religioso /religiöse Widerschein/” de vigencia tan permanente como la de la heteronomía del “proceso social de vida”; ese “místico velo neblinoso /mystische Nebelschleier/”⁵⁵ que gravita en la conciencia de los agentes sólo podría disiparse luego de “una extensa y atormentada /langen und qualvollen/” historia correctiva, cuya premisa básica es el control consciente de los intercambios.⁵⁶

Después de 1850, todos los trabajos de crítica de la economía política emprendidos por Marx —terminados o inconclusos, publicados en vida o póstumos— incluyen desarrollos, de extensión variable, sobre la desdoblada presencia de la conciencia fetichista, en la vida práctica y en las categorías de aquella disciplina: la sección de **El Capital** sobre “su secreto /sein

⁵³ K. Marx: **Contribución** (1859), cit. en n. 50, p. 4. Marx alude aquí al momento de su retiro de la dirección de la *Rheinische Zeitung*, a comienzos de 1843. En cuanto al apartamiento de la “escena pública” de 1850, el mismo fue activamente estimulado por Engels ante el desolado panorama de las querellas de la emigración y lo que él entendía como necesidad de apartarse de “todas las conspiraciones de esos imbéciles” y “ser siempre, objetivamente, más revolucionarios que esos charlatanes”. Lo esencial, recordaba, era “imprimir nuestras cosas” y responder a esa vana agitación con la **Economía** que Marx estaba preparando (Engels a Marx, 13 de febrero de 1851). Nueve años después, el mismo Marx se declaraba convencido de que sus “trabajos teóricos serían más útiles a la clase obrera que la adhesión a asociaciones cuyo tiempo en el continente ya había pasado” (Marx a Freiligrath, 29 de febrero de 1860). Cf. Karl Marx – Friedrich Engels: **Correspondance**, París, Editions Sociales, t. II, 1971, p. 144 y t. VI, 1978, pp. 99-100, respectivamente.

⁵⁴ K. Marx: **El Capital**, p. 6 y **Das Kapital**, p. 2: ambas edic. cit. en n. 46.

⁵⁵ Marx retoma aquí el tipo de figuración ya utilizado en anteriores críticas de las formaciones ideológicas. Cf., p. ej., su alusión a “estas formaciones teóricas en las nubes /dieser theoretischen Wolkenbildung/” en **La ideología alemana**, p. 43 y “Feuerbach”, p. 104: ambas edic. cit. en n. 29.

⁵⁶ K. Marx: **El Capital**, p. 97 y **Das Kapital**, p. 58: ambas edic. cit. en n. 46.

Geheimnis/” (en el capítulo “La mercancía”) es, con justicia, el texto paradigmático. Para nuestro tema, el interés de este fragmento reside en su tácito desmantelamiento de aquellos atributos tipológicos elocuentemente expuestos en el **Manifiesto** a propósito de la correlación entre economía y mentalidades. Pues tanto el texto de 1848 como el de 1867 son tributarios de un esquema dicotómico en el que la oposición característica de dos modos de producción sucesivos —feudalismo y capitalismo— se prolonga en las configuraciones de la conciencia que pueden adscribirse, respectivamente, a sus agentes sociales. Y en este punto se vuelve visible la inversión de las imputaciones, ya que los atributos de los mencionados regímenes aparecen intercambiados: aquel modo de producción al que el modelo del **Manifiesto** asignaba una opacidad insuperable en las relaciones sociales aparece, en la formulaciones de **El Capital**, revestido de propiedades de transparencia. E inversamente, la forma social antes provista de una vocación incoercible a la claridad en los intercambios, recibe en la nueva descripción los atributos de la mayor opacidad. Los “abigarrados vínculos feudales” (113/61) del primer texto se mantienen, desde luego, en el segundo como generalizados lazos de “dependencia personal”, pero —se indica ahora— precisamente por ese carácter suyo de “servicios directos y prestaciones en especie” los trabajos y los productos no se ven compelidos a asumir una “forma fantástica diferente /verschiedne phantastische Gestalt/” de su realidad. Esta conversión o *quid pro quo* se suscita, en cambio, en el moderno “mundo de las mercancías /Warenwelt/”, donde la representación del trabajo en el valor induce a “disfrazar /verkleiden/” las relaciones sociales entre personas como relaciones sociales entre cosas.⁵⁷ El resultado es que todo producto del trabajo, directamente aprehensible como tal en la antigua sociedad, aparece en la nueva como un enigmático “jeroglífico social /gesellschaftliche Hieroglyphe/”. Así, pues, mientras la argumentación del **Manifiesto** celebra la caducidad de todas las cristalizaciones mentales que impedían a los hombres considerar sin ilusiones “sus condiciones de vida y sus relaciones recíprocas” (114/62), **El Capital** pone en evidencia el más ominoso de los velos que el tráfico social reproduce de continuo, bloqueando el

⁵⁷ Id., pp. 94, 100, 95 y pp. 56, 61, 56, respectivamente.

conocimiento de esas relaciones. El fetichismo de la mercancía pesa tanto sobre el cerebro de los hombres como la “región neblinosa /Nebelregion/” del mundo religioso y tanto uno como otra sólo podrán “disiparse /verschwinden/” cuando los intercambios estén presididos por “relaciones diáfanas racionales /durchsichtig vernünftige Beziehungen/”: la transparencia era promesa de cierto futuro, no una adquisición de la “época burguesa” (114/62).⁵⁸

De este modo, la teoría del fetichismo, de importancia estratégica en la concepción crítica madura de las relaciones sociales y del pensamiento económico (cuya incapacidad para rebasar la conciencia de los agentes lo designa como ideológico) señala un apartamiento significativo del horizonte conceptual y de la prognosis política del **Manifiesto**. Pues este texto, concebido bajo la presunción de la obsolescencia del capitalismo⁵⁹, y en la perspectiva de inminentes luchas sociales que acelerarían su fin, no pone en duda el nexo entre esa declinación y el agotamiento de las posibilidades de mistificación de la vida social. Elaborado, en cambio, en un período de reflujo revolucionario y con la creciente percepción del formidable esfuerzo que requería el conmovir “la dura corteza de la sociedad europea /the dry crust of European society/”,⁶⁰ **El Capital** —que se consagraba tanto al estudio de “las leyes naturales /Naturgesetzen/” de la producción capitalista⁶¹ como a la crítica de la ciencia que la tenía por objeto— debía dar cabida, entre sus indagaciones, al examen de la forma de conciencia que era coextensiva de una formación epocal y responsable, en parte, de su

⁵⁸ Id., pp. 91, 89, 97, y pp. 53, 52, 58, respectivamente.

⁵⁹ Todavía en 1850 Marx y Engels tienen por acreditada esta obsolescencia. En oportunidad de la preparación de la “Great Exhibition” industrial de 1851, estiman que “la burguesía celebra su gran fiesta en un momento en que es inminente el desmoronamiento de todo su esplendor... En una exposición futura, quizás los burgueses figuren, no como propietarios de estas fuerzas productivas, sino sólo como sus cicerones”. Cf. la reseña de acontecimientos de mayo a octubre de 1850 publicada en la *Neue Rheinische Zeitung* de noviembre siguiente: K. Marx, F. Engels: “Rassegna”, en el t. X de las **Opere** cit. en n. 49, p. 512.

⁶⁰ “Las llamadas revoluciones de 1848 no fueron sino incidentes menores, ligeras fracturas y fisuras en la dura corteza de la sociedad europea”: así se inicia una alocución de Marx, pronunciada en inglés el 14 de abril de 1856. Cf. su “Speech at the Anniversary of the *People’s Paper*” en K. Marx: **Surveys from Exile —Political Writings**, vol. 2—, ed. por David Fernbach. Londres, Penguin Books / New Left Review, 1977, p. 299.

⁶¹ K. Marx: **El Capital**, p. 7 y **Das Kapital**, p. 2: ambas edic. cit. en n. 46.

persistencia. Así, la obra, que por un lado recuperaba el lenguaje del desencantamiento (con un profuso léxico que abarcaba el “misticismo”, las “reticencias teológicas”, “la magia y la fantasmagoría”, los “velos”, las “máscaras”, el “mundo encantado”, la “religión de la vida cotidiana”, etc.) para disociar a la práctica social real de las ideaciones que eran su cortejo, por otro lado señalaba, con la distinción entre una economía “vulgar” y apologética y otra “clásica” y científica, el punto máximo antes alcanzado en cuanto a la penetración de las “conexiones internas” del modo de producción capitalista.⁶² Más allá de este punto, sólo los conceptos de “trabajo abstracto” o “fetichismo”⁶³ podían, en definitiva, poner al descubierto el imperio de las nuevas formas de ilusión.

⁶² Id., pp. 98-99 y pp. 59-60, respectivamente.

⁶³ Para un análisis de la estrecha solidaridad de estos dos conceptos, así como de la ruptura que ellos establecen con la economía política clásica, cf. Lucio Colletti: “Bernstein y el marxismo de la Segunda Internacional” (secc. 8), en su libro **Ideología y sociedad** (1969), Caracas, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, 1974.

