

# Las comunas de Marx. Tiempo y revolución

**Martín Cortés**

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires / Instituto del Desarrollo Humano, Universidad Nacional de General Sarmiento / Departamento de Estudios Políticos del Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, Argentina

Fecha de recepción: 15-1-2019

Fecha de aceptación: 12-2-2019

## Resumen

El artículo indaga en la relación entre tiempo y revolución en la obra de Marx, a partir de sus análisis de los sucesos de la Comuna de París, y de su intercambio con los populistas rusos a propósito de las comunas rurales en dicho país. El artículo argumenta que a partir de estos trabajos de Marx es posible pensar una teoría de la revolución entendida como crítica de la temporalidad lineal y ascendente y como ruptura e interrupción de las tendencias históricas. Asimismo, es posible postular un Marx que piensa la Modernidad en sus complejidades internas, al contrario del presunto universalismo abstracto que a veces se le atribuye. El artículo se cierra considerando que recuperar un Marx lector de las fracturas internas de la Modernidad es fundamental para sostener críticamente pretensiones universales, cuando en la actualidad tienen más fuerza discursos particularistas.

**Palabras clave:** Marx – Tiempo – Revolución

## Abstract

The article explores the relationship between time and revolution in Marx's work, from his analysis of the events of the Paris Commune, and his exchange with the Russian populists about rural communes in that country. The article argues that from these works of Marx it is possible to think a theory of revolution understood as a critique of linear and ascending temporality and as a rupture and interruption of historical tendencies. It is also possible to postulate a Marx who thinks Modernity in its internal complexities, contrary to the alleged abstract universalism that is sometimes attributed to it. The article closes considering that recovering a Marx reader of the internal fractures of Modernity is fundamental to critically sustain universal pretensions, when today particularist speeches have more force.

**Keywords:** Marx – Time – Revolution

## Resumo

O artigo explora a relação entre tempo e revolução na obra de Marx, partindo de sua análise dos eventos da Comuna de Paris e de seu intercâmbio com os populistas russos sobre as comunas rurais daquele país. O artigo argumenta que, sobre a base dessas obras de Marx, é possível pensar em uma teoria da revolução entendida como uma crítica à temporalidade linear e ascendente e como ruptura e interrupção de tendências históricas. Também é possível considerar um Marx que pensa a modernidade em suas complexidades internas, contrariando o suposto universalismo abstrato que às vezes lhe é atribuído. O artigo conclui que hoje, quando têm mais força discursos particularistas, é fundamental recuperar esse Marx, leitor das fraturas internas da Modernidade, para sustentar criticamente pretensões universais.

**Palabras-chave:** Marx – Tempo – Revolução

## Despliegue lógico, tendencias históricas

El marxismo es un discurso moderno, acaso la más radical autocrítica que la Modernidad produjo. Tiene pretensiones de producir conocimiento más allá del tiempo estricto del capitalismo, sobre las formas sociales que le anteceden, y a menudo rodea también la intención de introducir una prospectiva, aunque parcial y limitada, del futuro. Sin embargo, allí donde se aleja de las tentaciones pan-historicistas que lo acosan, es ante todo una teoría crítica del capitalismo. En *El Capital*, Marx emprende fundamentalmente un discurso lógico, que abstrae y explica la producción y reproducción capitalista. Es decir, que la separa relativamente del análisis histórico, que aparece más bien en los bordes del desarrollo lógico (el célebre capítulo XXIV, acerca de las condiciones que posibilitan el surgimiento del capitalismo) o interrumpiéndolo dramáticamente (la narración acerca de las miserias que produce la industria en las vidas populares de Manchester, en el capítulo XIII). Esto no significa que para Marx no sea importante el análisis histórico, sino que ese no es el propósito específico de *El Capital*, orientado más bien a escarbar en las opacidades de la relación entre la lógica del capital y las categorías de la economía política que pretenden explicarla.

En Marx, las contradicciones inmanentes del capitalismo se desarrollan con la variable “tiempo” como uno de sus ejes centrales. No es un tiempo uniforme ni lineal, pues no son pocas las páginas de *El Capital* -así como de textos previos pasibles de ser leídos como “preparatorios” para esa obra, como los Grundrisse o la Introducción del 57- dedicadas a registrar la dinámica de los ciclos de la producción y la circulación capitalista, irreductibles unos a otros, y a menudo razón que explica las recurrentes crisis del capitalismo. Pero sí es un tiempo que, de algún modo, podríamos caracterizar como ascendente, en tanto supone un proceso de agudización de las contradicciones. La prueba más clara de ello está en la conocida tendencia decreciente de la tasa de ganancia, que acelera justamente la tensión fundamental del capital: depende del trabajo vivo, pero a la vez tiende, infructuosamente, a prescindir de él. Si esto conduce a dar cuenta de las contradicciones inmanentes del capitalismo, sobre las cuales se opera políticamente; o si conduce a establecer la inviabilidad a largo plazo de esta forma de producción, es una discusión que no interesa del todo aquí, aun si obviamente nos inclinamos por la primera opción.

Lo importante es retener lo antes dicho: se trata de un razonamiento lógico (y por lógico, no decimos neutral ni mucho menos, sino dirigido a dar cuenta de la lógica de la dominación). Vale la precaución si se tiene en cuenta que cierta confusión, o superposición, entre la lógica desplegada por Marx en *El Capital* y la historia del capitalismo, ha suscitado más de un problema en las interpretaciones de dicha obra. La confusión emerge de un elemento por demás comprensible: la política. Como crítica del capitalismo, el marxismo está determinado por una posición política, lo cual implica que el mentado estudio de las contradicciones inmanentes del desarrollo capitalista está colocado en función de la potencialidad para superarlas en una forma de producción “superior”. De allí que el desplazamiento desde un argumento, digamos, científico, hacia un programa o forma de acción política pueda suceder, en algunas ocasiones, sin tomar nota de las mediaciones necesarias entre ambas.

La revolución: poderosa palabra, presentada en singular y con un tono definitivo, y asociada, con justicia, a la obra y a la voluntad de Marx. Es en torno de la revolución que se cifra el problema de los argumentos lógicos y los históricos, de la ciencia y de la política. Precisamente por la confusión de planos, en algunas ocasiones se presenta la imagen estilizada de un Marx que piensa la revolución como la coronación de un proceso, como el fin de una escalada en la cual la Modernidad capitalista se desarrolla, preñada de las contradicciones que terminan por enterrarla. Es una imagen posible, no solo por obra de la superposición de estrategias de lectura, sino también por aferrarse unilateralmente a ese Marx admirador del desarrollo explosivo que había implicado el dominio de la burguesía: “¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?” (Marx, 1980a: 115), se preguntaba en el *Manifiesto*. El capitalismo despierta una bestia dormida: el trabajo social, y con ello acorta distancias y acelera tiempos de una manera inédita. La tentación de que la revolución sea una mera herencia de ese proceso está al alcance de la mano, y viene incluso con un sujeto: el proletariado, la negación última, aquel que, según el mil veces citado final del mismo texto, “no tiene nada que perder, excepto sus cadenas”. Pero Marx es mucho más que esto: si el lector pudiera tentarse a pensar la revolución a partir de una alquimia de categorías que se suceden y de razonamientos lógicos que se desencadenan y despliegan hacia la emancipación, otras zonas de su obra sugieren una aproximación que tiene a la política como centro de la cuestión, a la política en el sucio terreno de la historia. Se trata de esos textos “políticos” o “históricos”, con todas las prevenciones que requeriría esta clasificación. Clasificación parcial, claro está: si en *El Capital* hay historia, también en el *XVIII Brumario* hay teoría, y vaya si la hay, quizá encontremos allí algunos de los trazos más potentes de una teoría de las repeticiones y las novedades en la historia, o de una teoría de la complejidad de las clases sociales y los sujetos políticos. Pero la diferencia vale para marcar el tipo de aproximación que anima los textos, y que termina por producir saldos o efectos teóricos divergentes. En tal sentido, nuestra hipótesis es que las más agudas reflexiones en torno de la revolución aparecen en los mentados textos “históricos”, entendiendo por tal cosa aquellos escritos en los cuales Marx se confronta con un proceso o un fenómeno político con la vocación de desentrañarlo. Tarea que emprende, precisamente, bajo el horizonte de la revolución: generalmente, es la posibilidad de la transformación social lo que tienen en común los procesos históricos que llaman la atención de Marx (Francia en el 48, la Comuna de París,

las luchas nacionales en Irlanda, el movimiento popular ruso), y es bajo el prisma de la revolución que esos procesos son analizados. En el prólogo a la segunda edición, de 1869, de *El XVII Brumario*, Marx se distingue tajantemente de otros célebres observadores de la parábola de hechos que se abren en febrero del 48 y se cierran con el golpe de Luis Bonaparte de diciembre de 1851. Víctor Hugo, ingenuo y moralista, cargaría todas las tintas sobre el acto de fuerza de un individuo, pequeño y a la vez engrandecido por esa misma operación, y así el acontecimiento en cuestión pasa a parecer “un rayo que cayese de un cielo sereno”. Proudhon, por su parte, confundiría, con pretensiones de objetividad, el desarrollo histórico que antecede al golpe con la apología de esa misma historia. Y dice Marx: “Yo, por el contrario, demuestro cómo la lucha de clases creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe.” (Marx, 1980a, p. 405). El terreno es, entonces, el de la política, que presenta una dinámica propia, la de la lucha de clases, compleja, con múltiples dimensiones, parcialmente opaca, pero al mismo tiempo capaz de explicar los fenómenos históricos. Allí está la revolución, entre lo que puede proyectarse y comprenderse, pero que a la vez está sometido a los vientos inciertos de las luchas políticas. Este es un lado necesario de las tesis de Marx; no es un complemento de sus razonamientos lógicos, mucho menos una “prueba empírica” de ellos, sino, más bien, el espacio clave de su teoría de la revolución. O de sus teorías de la revolución. La revolución entonces, no como final de un recorrido conceptual, sino como producción política. ¿Qué significa esto? No solo una relativa autonomía respecto de las categorías lógicas con las cuales se puede desentrañar el capitalismo, sino también una relación muy particular con la historia. Porque si la confusión entre lógica e historia produce la percepción de correspondencia entre despliegue de categorías y desarrollo de tendencias históricas, la revolución en Marx podría leerse privilegiando el momento de ruptura en ambos planos, en la lógica y en la historia: la política como un trabajo que irrumpe en la dominación –por ende, también en las categorías que la explican-, y que se contrapone a la tendencia histórica, no la corona ni la realiza. Si hubiera un tiempo que se mueve con un sentido ascendente, la revolución bien podría ser el acto de interrumpirlo.<sup>1</sup>

## Las comunas

Comuna de París, 1871: acaso el proceso histórico más relevante en la teoría marxiana de la revolución, y en los modos en que la herencia marxista ha pensado la dimensión política del cambio social (Lenin para empezar, que basa casi enteramente su concepción del Estado, presente en su *El Estado y la revolución*, en los textos de Marx sobre la Comuna). Un primer elemento que emerge allí es la relación estrecha, interna, casi de fusión, entre revolución y guerra, relación que, por lo demás, se verificará determinante en cada uno de los procesos revolucionarios del siglo XX. La guerra es un momento de profunda conmoción social y política, pero es además un momento donde una forma social muestra su costado más putrefacto, desnudando la decadencia que esconde serenamente en tiempos de paz. La guerra es tiempo de crisis, pero de crisis extrema, y Marx observa casi con ironía cómo las promesas del progreso burgués trocan allí en el más sanguinario espectáculo.

Buena parte de las páginas de *La guerra civil en Francia*, texto que agrupa las intervenciones de Marx en torno de la Guerra Franco-Prusiana y de la Comuna de París, distribuyen de modo muy tajante los valores entre el Imperio -el Imperio de Luis Bonaparte, aquel sobrino del tío, que cae torpemente en la guerra frente a Prusia- y la heroica Comuna que se inicia en marzo de 1871. Se trata, para Marx, de formas políticas antitéticas. Una, decadente, la otra, incipiente. Veamos:

El Imperio fue aclamado de un extremo a otro del mundo como el salvador de la sociedad. Bajo su égida, la sociedad burguesa, libre de preocupaciones políticas, alcanzó un desarrollo que ni ella misma esperaba. Su industria y su comercio cobraron proporciones gigantescas; la especulación financiera celebró *orgías cosmopolitas*; la miseria de las masas se destacaba sobre la ostentación desvergonzada de un lujo suntuoso, falso y envilecido. El poder del Estado, que aparentemente flotaba por encima de la sociedad, era, en realidad, el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones. Su podredumbre y la podredumbre de la sociedad a la que había sacado a flote, fueron puestas al desnudo por la bayoneta de Prusia, que ardía a su vez en deseos de trasladar la sede suprema de este régimen de París a Berlín. El imperialismo es la *forma más prostituida y al mismo tiempo la forma última de aquel poder estatal* que la sociedad burguesa naciente había comenzado a crear como medio para emanciparse del feudalismo y que la sociedad burguesa adulta acabó transformando en un medio para la esclavización del trabajo por el capital (Marx, 1980b: 232).

---

<sup>1</sup> Admitimos aquí dos presencias importantes, que permanecerán en el fondo de este texto, aun si no son citadas explícitamente. Se trata, en primer lugar, de Walter Benjamin, quien en la oscura época de entreguerras estableció una de las más radicales críticas a la filosofía de la historia en el marxismo, imaginando la revolución sobre todo como una gran crítica del progreso (Benjamin, 2007). La segunda figura de fondo, algo menos conocida en los debates argentinos, es la de Mario Tronti, uno de los más agudos pensadores de lo político en las últimas décadas. Luego de su papel fundamental en el operismo de los años sesenta, Tronti se dedicó a emprender intensas búsquedas en torno de la singularidad de lo político, y de su irreductibilidad a la economía o a las tendencias históricas. Desde su perspectiva, ciertamente heredera de Benjamin, la historia es el terreno del enemigo, mientras que la política, entendida en sentido fuerte -hasta con resonancias schmittianas- es la posibilidad de interrumpirla (Tronti, 2016 y 2017).

Las cursivas son nuestras, para subrayar el carácter de espectáculo exuberante que deja ver Marx. Documento de cultura, documento de barbarie, podría sugerir Benjamin: allí donde parece que estamos frente a la más alta expresión del progreso, nos hallamos también frente a la violencia más brutal y descarada, por eso es fundamental, contra cualquier interpretación que simplifique la relación de Marx con el progreso, notar el desprecio con el que se refiere, en este mismo texto, a la “civilización”:

La civilización y la justicia del orden burgués aparecen en todo su siniestro esplendor dondequiera que los esclavos y los parias de este orden osan rebelarse contra sus señores. En tales momentos, *esa civilización y esa justicia se muestran como lo que son: salvajismo descarado y venganza sin ley. Cada nueva crisis que se produce en la lucha de clases entre los productores y los apropiadores hace resaltar este hecho con mayor claridad.* Hasta las atrocidades cometidas por la burguesía en junio de 1848 palidecen ante la infamia indescriptible de 1871 (Marx, 1980b: 249, cursivas nuestras).

Hay progreso, podría decirse, pero progreso del salvajismo: en cuanto avanza la lucha de clases, avanza la venganza sin ley de la burguesía. La Comuna apenas duró algo más de dos meses, en los cuales experimentó formas políticas de autogobierno obrero, las primeras de la historia moderna; y Marx las observó con tanto entusiasmo que creyó encontrar en ellas la forma política “al fin descubierta” (descubierta por el pueblo de París cuando se tuvo que gobernar a sí mismo) de la emancipación del trabajo: una teoría política de la revolución. Allí donde caían los heroicos comuneros, dice Marx, “todo era tan intensamente histórico” (Marx, 1980b: 244). Mosaico de tiempos: el tiempo presuntamente ascendente de la civilización burguesa contiene el lado salvaje de su espectacular decadencia, lo cual se revela allí donde la política acelera el tiempo, que se condensa en una abigarrada unidad que dejará su huella mucho más allá de los sucesos a los que parece corresponder. Los comuneros son conscientes de eso y cuando el experimento es ahogado en sangre, en medio de la derrota, prenden fuego los edificios y monumentos emblemáticos de la ciudad, para que al volver la burguesía viera en esos muros quemados las huellas de su barbarie. Y Marx se reserva allí otra ironía acerca del cuidado de los edificios que preocupa a las clases dominantes, tan fácil de inscribir -y con ecos en el presente- en la invariante colección de banales indignaciones burguesas:

El gobierno de Versalles grita: ‘¡Incendiarlos!’; y susurra esta consigna a todos sus agentes, hasta en la aldea más remota, para que acosen a sus enemigos por todas partes como incendiarios profesionales. La burguesía del mundo entero, que asiste con complacencia a la matanza en masa después de la lucha, se estremece de horror ante la profanación del ladrillo y la argamasa (Marx, 1980b: 251).

Un Marx revulsivo, imprescindible frente a las formas de decadencia que nos toca ver a nosotros. Pero también un Marx político. El Imperio y la Comuna son dos formas políticas antagónicas, en su carácter de clase y en su modo de funcionamiento. Y se trata de dos formas que conviven, de dos tiempos que existen en el mismo presente: uno bajo la forma de la decadencia, otro de la novedad. Así, la revolución no está ligada con un tiempo ascendente a ser heredado, sino más bien con un tiempo decadente a ser asaltado, con las armas de una potencialidad incipiente, la Comuna.

Ese entrelazamiento es el que permite pensar la política, no como la gestión de una tendencia (también podría haber política en un tiempo ascendente, para conducirlo y llevarlo a término), sino como la urgencia de ruptura, de interrupción de esa decadencia. Revolución con guerra, revolución con crisis, revolución con decadencia. Unas décadas más tarde, Gramsci acuñaba su famosa sentencia: “La *crisis* consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no termina de nacer”. Pero lo más importante de la fórmula es en realidad la aclaración que viene luego: “en este interregno [entre lo viejo y lo nuevo] se verifican los *fenómenos morbosos* más variados” (Gramsci, 1981: 37): la decadencia. Gramsci sabía -y eso lo diferenciaba de muchos de sus camaradas- que esos fenómenos límite, “morbosos”, no eran un mero paisaje pasajero, destinado a desaparecer, sino la constatación de que no había garantías de que lo nuevo efectivamente naciera; lo viejo podía quedarse, y podía quedarse del peor modo. Y también Marx es consciente de eso mismo, porque la tragedia de la Comuna se lo revela: la Comuna es la más radical y potente alternativa al Imperio, pero puede terminar en sólo dos meses, en medio de un espectáculo sanguinario de persecución y fusilamientos por las calles de París.

Rusia, 1881, carta de Vera Zasulich a Karl Marx. Si la potencialidad disruptiva de la política aparece en Marx cuando éste se aleja de una hipótesis del tiempo ascendente, en su choque con la experiencia rusa esta cuestión asumirá la forma de una aguda urgencia. En los últimos años de su vida, interesado en el movimiento revolucionario ruso, sostiene un intercambio epistolar con Vera Zasulich, militante del entonces populismo ruso, movimiento interesado en la revolución desde las comunas, esta vez rurales. Vera se alarma porque los marxistas rusos aseguraban que esas comunas, caracterizadas por formas de propiedad común de la tierra, estaban destinadas a desaparecer por la “fatalidad histórica” del desarrollo del capitalismo, y que de hecho esa fatalidad debía ser acompañada en pos de trabajar sobre lo que sería un nuevo proletariado urbano. Vera Zasulich decide consultar al mismo Marx, acerca del diagnóstico que ofrecían quienes hablaban en su nombre, acerca de si la Comuna puede ser la base de la revolución (“en cuyo caso el socialismo revolucionario debe sacrificar todas sus fuerzas a la manumisión de la comuna y a su desarrollo”) o si “está destinada a perecer” (Citada en Marx y Engels, 1980c: 29).

Marx responde la carta, tomando posición decididamente por los populistas y contra los “marxistas”, a quienes dice, además, no conocer. Pero eso es, ahora, lo menos importante. Lo interesante aparece en los borradores que Marx escribe sesudamente antes de contestar la carta, densos textos donde se mezcla el estudio de la realidad rusa, el rechazo a sus intérpretes y, sobre todo, una profunda reflexión sobre la historia que se opone con espanto a la asimilación de su teoría con una celebración sin más del progreso<sup>2</sup>.

En esos borradores, para rechazar la “fatalidad histórica”, Marx se cita a sí mismo, volviendo sobre la cuestión de la acumulación primitiva (el capítulo XXIV es precisamente otra magistral descripción del salvajismo de la civilización, y al mismo tiempo el eje de la pregunta de Vera, que escrita de otro modo sería: ¿Debe también Rusia pasar a través del capítulo XXIV?), para afirmar que tal fatalidad vale solo para Inglaterra, y en menor medida, para Europa Occidental, por el modo en que allí se da la separación entre trabajadores y medios de producción. Como tal, es pasible de ser comprendida como efecto de un análisis histórico, y no de una prescripción teórica para todo tiempo y lugar. Tanto es así que podríamos partir de subrayar algunos de los renglones más relevantes, al menos en términos “metodológicos” de aquel capítulo XXIV, para sugerir que, en las nuevas circunstancias, parecieran enunciar un curioso contrasentido: aquella separación, decía Marx, “reviste su forma clásica sólo en Inglaterra, país que tomamos, por tanto, como modelo” (Marx, 1980b, p. 104). Una forma clásica que, sin embargo, sucede en un solo caso, por lo cual surge obligadamente la pregunta: ¿qué tiene entonces de clásica? Esta llamativa afirmación podría leerse justamente como un desplazamiento apresurado entre el plano lógico y el plano histórico. El caso inglés es, en términos históricos, singular, incluso en cierta forma excepcional, pero al mismo tiempo es fundamental para la estructuración global del capitalismo, para que sus leyes comiencen a funcionar a la manera de una “historia natural”, y por eso se aproxima a la posición de modelo para ciertas conclusiones teóricas. Pero al momento de realizar un análisis histórico específico, el procedimiento de generalización falla, en tanto se vuelve normativo (eso es lo que sucede con los “marxistas rusos”, lectores literales de *El Capital*), y por eso es en estos mismos textos que Marx desecha rápidamente la elevación a norma histórica de aquel caso singularmente “clásico”.

Lo que importa es la política, nuevamente, la posibilidad de la revolución. Para Marx, Rusia puede eludir la fatalidad histórica y evitar la disolución de la comuna en tanto forma de propiedad más o menos “arcaica” (y es importante retener esta palabra), por una razón de un orden muy particular:

Respondo: porque en Rusia, gracias a una excepcional combinación de circunstancias, la comuna rural, establecida todavía en escala nacional, puede irse desprendiendo de sus caracteres primitivos y desarrollando directamente como elemento de la producción colectiva en escala nacional. Es precisamente gracias a la *contemporaneidad* de la producción capitalista como puede apropiarse todas sus adquisiciones positivas, y sin pasar por sus peripecias espantosas. Rusia no vive aislada del mundo moderno (Marx, 1980c: 32, cursivas nuestras).

Entonces, ¿cuál es la clave de ese análisis, la llave para la posibilidad socialista de las comunas rurales? Retengamos no solamente las “peripecias espantosas”, que remiten justamente al capítulo XXIV, sino sobre todo la *contemporaneidad* entre la comuna, “primitiva”, y la producción capitalista más moderna. Hay algo de obviedad en esto, y Marx lo remarca en el párrafo siguiente: al momento de construir una industria, Rusia no pasa de nuevo a través de los siglos que precisó Occidente para desarrollar la máquina de vapor, sino que se apropia de una tecnología ya desarrollada por el trabajo social. El tiempo del capital y el tiempo de la comuna rural son contemporáneos. Las condiciones están allí, se requiere todo lo contrario de la paciencia para que madure un cuadro de situación: es preciso intervenir en la situación. Marx levanta la voz contra quienes se pronuncian por la *disolución fatal* de las comunas, también señalados como quienes niegan *teóricamente* la posibilidad de que la comuna evolucione en clave socialista, y su principal crítica radica justamente en que aquello no emerge de un análisis específico de la situación rusa, sino de una deducción a partir de otros casos históricos torpemente generalizados: “nosotros no sabemos nada”, dice Marx, sobre la situación específica. Hay que estudiarla, analizarla, bajo el signo de la efectiva posibilidad de la revolución, y descifrar el signo de la intervención.

---

<sup>2</sup> La carta de Vera Zasulich, así como la respuesta de Marx y los borradores que preparó para ello -y que utilizaremos en lo sucesivo-, junto a algunos otros textos relevantes en torno de la relación entre Marx y Rusia, fueron publicados por José Aricó en el número 90 de los *Cuadernos de Pasado y Presente*. A su vez, en su *Marx y América Latina* (Aricó, 1982) extrajo algunas de las más importantes consecuencias teóricas de estos escritos de Marx, tanto para el legado del marxismo en general como, especialmente, para sus posibilidades de ser pensado en América Latina.



Marx no es ingenuo respecto de la viabilidad de las comunas, de hecho en varios pasajes de los borradores se muestra consciente de que la tendencia *actual* es la de la disolución, pero se trata precisamente por ello de *desviar* la tendencia. La mentada *contemporaneidad* es la condición que permite pensar en el salto hacia adelante de la comuna hacia formas socialistas. No hace falta, entonces, *más* capitalismo, como una suerte de condena teórica, sino menos, como intervención política. Marx lo dice de modo terminante en esos mismos borradores: “Lo que pone en peligro la vida de la comuna rusa no es ni una *fatalidad histórica*, ni una *teoría*: es la opresión por el estado y la explotación por intrusos capitalistas, hechos poderosos por el mismo estado a costa de los campesinos” (Marx, 1980c: 51, cursivas nuestras).

En esta dirección, la contemporaneidad no es abstracta o genérica, con el capitalismo como tal, sino que remite a una contemporaneidad con la forma límite del capitalismo:

Otra circunstancia favorable a la conservación de la comuna rusa (por la vía del desarrollo) es que no sólo es contemporánea de la producción capitalista en los países occidentales, sino que ha sobrevivido además a la época en que el sistema social se presentaba todavía intacto y que en cambio lo halla, en Europa occidental como en Estados Unidos, en lucha tanto contra la ciencia como contra las masas populares, y con las fuerzas productivas que engendra en una palabra, que se ha transformado en arena de antagonismos flagrantes, conflictos y desastres periódicos (Marx, 1980c: 33).

Una vez más, el capitalismo del desastre, de la decadencia. Marx de cara a un sistema que sólo tiene barbarie para ofrecer, y buscando al interior de esa barbarie, elementos de otra posible temporalidad que emerja como novedad. Si la tendencia del capitalismo es tanto a la barbarie como a la disolución de las comunas, del análisis pareciera emerger la necesidad de defender la potencia revolucionaria de esas comunas, probada por la vitalidad del movimiento social ruso. La tendencia histórica no debe ser consagrada, sino interrumpida. Una vez más: ¿no sería ese un buen concepto de *política*?

Un último detalle, que coloca esta reflexión marxiana sobre la revolución como un total desafío a cualquier tesis del progreso como pura positividad, poniendo sobre la mesa nada menos que el elemento “arcaico”:

[La comuna rural] halla [al capitalismo] en una crisis que sólo terminará con su eliminación, con la vuelta de las sociedades modernas al tipo ‘arcaico’ de la propiedad común, forma donde –como dice un autor norteamericano, nada sospechoso de tendencias revolucionarias<sup>3</sup>, apoyado en sus trabajos por el gobierno de Washington– ‘el sistema nuevo’ al que tiende la sociedad moderna ‘será un renacimiento (*a revival*) en una forma superior (*in a superior form*) de un tipo social arcaico’ (Marx, 1980c: 33).

Renglón seguido, viene una aclaración muy sugerente: “Luego, no hay que asustarse demasiado de la palabra ‘arcaico’”. Aquí la temporalidad ciertamente no es ascendente, pero lo curioso es que al mosaico de tiempos contemporáneos se le añade nada menos que el pasado. “No hay que asustarse demasiado”, dice Marx, de la palabra “arcaico”, posiblemente hablándose a sí mismo, siempre reticente a pensar formas sociales idílicas o idealistas retornos al pasado. Claro que aquí se trataría de una suerte de dialéctica que, en los términos clásicos, conecta el comunismo primitivo con el moderno (“*in a superior form*”), pero igualmente Marx se muestra dubitativo, quizá sorprendido, ante el recurso desplegado. En lo sucesivo, retorna al análisis específico: propone, antes que asustarse, estudiar cómo evolucionaron y cómo persistieron las comunas, incluso como “únicos focos de libertad y vida popular en la Edad Media” (refiere por ejemplo a su país natal, Tréveris). Y esto es necesario porque son el elemento central de una política que puede interrumpir el tiempo decadente del capital, y que lo puede hacer a partir de una combinación original entre lo arcaico y lo moderno. Ese parece ser el marxismo de este Marx, un marxismo de la excepción, de los fenómenos desviados, de las modalidades “clásicas” que no funcionan. Se aproxima más a una teoría de la política como intervención, sin garantías, en una coyuntura compuesta de tiempos entrelazados que a una Se aproxima más a una teoría de la política como intervención, sin garantías, en una coyuntura compuesta de tiempos entrelazados que a una filosofía de la historia que tiene algo para indicar en todo tiempo y lugar.

---

3 Se refiere a Lewis Morgan, antropólogo norteamericano, que forma parte de las lecturas etnográficas de Marx en sus últimos años de vida.

## Lecciones de la periferia

Para cerrar, cabe subrayar un poco más la importancia de la periferia capitalista en esta última “torsión” de Marx. El camino hacia los márgenes emprendido en su aventura por la comuna rusa le permite ver, incluso con más claridad que en el caso de la comuna parisina, una complejidad del tiempo histórico que no aparecía inmediatamente desde el punto de vista lógico. Pero esto podría perfectamente permanecer en el plano de una teoría más o menos compleja de la modernización, que reconoce sus diferentes tiempos y mira con cierta cautela epistemológica las zonas menos avanzadas, dispuesta a comprender, y hasta mirar con simpatía, sus atrasos. Si así fuera, nada nuevo saldría de este Marx. Por eso, las cosas podrían plantearse de otro modo, en torno de la falla constitutiva de la pretensión universal de la Modernidad: en su lectura de la revolución haitiana, Eduardo Grüner (2010) nos muestra que ella funciona como síntoma de la fallida universalidad de la revolución francesa, ya que revela los límites de derechos que se anuncian como universales pero que no son para todos (ya que no contemplan a los esclavos de las colonias). Así, se trata de un espacio privilegiado para observar las tensiones internas de la Modernidad, es decir, las fracturas que la atraviesan y que la acechan, pero no desde fuera, sino desde su propio interior: lo que aparece como un relato uniforme y progresivo, se descompone en un complejo y desigual mosaico, una vez que ese síntoma hace aparición. La Modernidad está dividida contra sí misma.

Pensemos esto mismo con el “viaje” de Marx a Rusia. Si nos desplazamos de una problemática que se sitúa entre el caso normal (el centro) y la desviación (la periferia), para pasar a indagar en las tensiones internas de la pretendida universalidad del relato ascendente de la historia, podremos constatar que el caso ruso sirve a Marx para dejar ver la multiplicidad de tiempos subordinados que componían esa historia pretendidamente ascendente. Y la ruptura, entonces, no queda situada en esa singularidad periférica, sino que hace estallar todo el esquema filosófico. Porque justamente una filosofía cerrada es la que no permite ver las diferencias internas del capitalismo, que solo pueden comprenderse si nos abocamos al estudio de esas manifestaciones singulares, y no a procedimientos deductivos. En 1877, poco antes del intercambio con Vera, Marx envía al periódico ruso *Otiéchestviennie Zapiski* (Anales de la Patria) una carta “aclaratoria”, agudamente importante. Frente a una fuerte crítica que recibe *El Capital* en Rusia, un redactor del periódico publica una defensa de dicha obra, en la que “explica” la inevitabilidad, en todo ambiente histórico, del proceso de disgregación de las economías basadas en la unidad de los productores y los medios de producción. Marx redacta una carta que apunta de manera urgente a corregir a su “defensor”, mucho antes que a responder a las críticas que se le habían formulado. En la misiva se resiste a ser interpretado en clave de un forjador de “teorías filosófico-históricas”. Y cierra la carta con una lección acerca de los modos de comprender la singularidad de los procesos históricos:

Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica (Marx, 1980c: 65).

De esta manera, Rusia sirve para criticar la teoría de la revolución como progreso no sólo porque esta no rige para Rusia, sino porque tampoco rige para Inglaterra, Alemania o Francia. Si pudiéramos en común la mirada sobre la decadencia de la civilización que revisamos a propósito de la comuna parisina, con la multiplicidad de temporalidades que asoman en la comuna rusa, estaríamos frente a un Marx cuyo signo no es el de la universalidad abstracta, sino el de la tensión: pensar la división interna de la Modernidad, al comunismo como su autocrítica y no como su realización.

La historia, por su parte, queda mucho menos definida. No carente de lógica, pero con una racionalidad sometida, finalmente, a la lucha de clases. No habría entonces una vía normal interrumpida por excepciones, sino oscilaciones propias de un conflicto (el capital) cuyo desarrollo supone una dinámica de funcionamiento, que tiene de hecho sus formas “ascendentes”, pero también una preeminencia de la lucha que la constituye y, por eso, una falta de garantías en sus derivas y resultados. Como nos dice Louis Althusser, la lucha de clases no se efectúa nunca en la transparencia ni sabiendo de los fines de la historia: sólo en la lucha se define la línea de combate, y la línea está en realidad sometida a aquella imagen leninista de la curvatura del bastón (no hay una verdad preestablecida, que antecede a la lucha, sino que el bastón se curva hacia un lado y hacia el otro en virtud del error, de las desviaciones). Y el error, sin filosofía de la historia, está inscripto en la opacidad de la lucha.

Incluso si el error ha sido anunciado de antemano por una minoría, desautorizada o derrotada, siempre se reconoce y denuncia como tal una vez acontecido (¡si es el caso!) [...] Y como esta lucha, incluso para aquellos que han visto claro de antemano, se desenvuelve sin ninguna instancia que juzgue y dirima desde lo alto, es preciso hablar aquí, paradójicamente, de error sin verdad y de desviación sin norma. Simplemente, este alejamiento no dominado, esta transgresión, esta aberración, esta derrota o esta crisis que lenta o repentinamente se manifiesta en lo real, sin verdad ni norma: he aquí el error y la desviación (Althusser, 2008: 253).

Error sin verdad, desviación sin norma, nosotros agregaríamos: excepción sin regla, he ahí una teoría crítica de la historia, o una teoría política de la historia.

Acaso las zonas más interesantes y productivas del marxismo latinoamericano (pensamos obviamente en la senda que abre José Carlos Mariátegui y que siguen tantos otros hasta hoy, animada por el esfuerzo de auspiciar el encuentro entre la potencia crítica del marxismo y la realidad latinoamericana) son también herederas de este modo de proceder: lectoras de excepciones históricas singulares, de sujetos que no cuajan, de fenómenos morbosos. Las condiciones de la periferia parecieran tener un privilegio para establecer este tipo de lecturas que ponen a la política en el centro del concepto de revolución. Así, la potencia que permitiría el punto de vista periférico está precisamente en el movimiento que Marx hace al descubrir que la regla (Inglaterra) es en realidad una excepción: la crítica del progreso parece necesitar de la exploración de los bordes y fronteras, porque allí se revelan los lados más excéntricos de esa ideología. Esto es así por el carácter dramático, hasta hiperbólico si tal cosa fuera posible, de la anomalía o de la singularidad o del entrecruzamiento de tiempos (o de la sobredeterminación, nuevamente en lenguaje althusseriano) en la periferia. Donde se multiplican las contradicciones llamadas “secundarias”, y donde surgen permanentemente fenómenos “excepcionales” (entiéndase bien: como excepciones sin regla), formas políticas singulares y, vale decirlo, revoluciones (las cuales, al menos hasta nuestros días, son un fenómeno fundamentalmente periférico).

Ahora bien, es preciso insistir en el lado universal del procedimiento planteado. Esto significa, aunque suene paradójico, que aquello que es universal es la tensión que hace fallar una pretendida universalidad cerrada, o abstracta. Es esa falla la que nos permite seguir sosteniendo una pretensión de universalidad, solo que perforada. La traducción política de esto está en los hilos que, entonces, anudan las diversas formas de resistencia al capital: la comuna de París con la comuna rural rusa y con cada episodio del siglo XX, y del XXI, capaz de inscribirse en la historia (que es la de la lucha de clases). Durante un largo período, mientras el marxismo tuvo una ortodoxia que gozaba de buena salud y que se superponía con una ideología de Estado, se imponía el ejercicio crítico que apuntaba a proteger las singularidades históricas sin reducirlas torpemente a un relato lineal, ya concluido. Ese fue el gran mérito de la tradición que, decíamos, funda Mariátegui, y que encuentra a figuras como José Aricó o René Zavaleta entre sus continuadores. Para ellos, el marxismo se validaba en su capacidad de persistir en un horizonte revolucionario universalista, pero cobijando las singularidades que América Latina necesitaba pensar.

Actualmente, sin embargo, el objeto de controversia pareciera ser otro. Ya no un marxismo ortodoxo o positivista, con el que tenía que discutir ese último Marx, sino más bien lo contrario: un conjunto de propuestas que en las últimas décadas celebran la singularidad como antítesis de toda pretensión de universalidad. Dar esta discusión, en toda su complejidad, no es propósito de este texto, pero sí quisiéramos solo indicar, en todo caso, una posible agenda de reflexión. El principal exponente de este tipo de planteos, en América Latina, proviene del llamado enfoque decolonial que, con indudable éxito académico y editorial, se viene erigiendo como nuevo centro del pensamiento crítico regional. Seguramente a esta corriente le caben méritos varios y sutilezas a indagar, sobre todo si se tiene en cuenta la diversidad de sus figuras salientes (Enrique Dussel, por ejemplo, posiblemente uno de los mayores conocedores de la obra de Marx en nuestra región; o Aníbal Quijano, con una copiosa trayectoria e importantes contribuciones en las ciencias sociales críticas del Sur), pero es también innegable que ha tenido como uno de sus efectos, deseados o no, una crítica del marxismo, basada fundamentalmente en asociarlo a un relato moderno sin más. Quien más lejos llegó en este punto fue Walter Mignolo, que en su libro *La idea de América Latina*<sup>4</sup>, nos invita a pensar una Modernidad eurocéntrica sin fracturas internas, de la cual participan, con aparente igualdad de condiciones, tres grandes discursos: el marxismo, el liberalismo y el cristianismo. Perdida en la pobre imitación, América Latina habría pasado demasiado tiempo condenada al gesto eurocéntrico: “el eurocentrismo equivale al occidentalismo, pues ambos se refieren a una centralización y una hegemonía de principios de conocimiento e interpretación, aun cuando existan diferencias, como las que existen entre cristianos, liberales y marxistas” (Mignolo, 2007: 67). Puestas así las cosas, esa Modernidad carece de capacidad autocrítica, y habrá que buscar fuera de ella la solución al dilema. Que no tarda en aparecer, pues al momento de hablar del fracaso del liberalismo en América Latina, Mignolo afirma:

Ese fracaso afectó al continente durante casi 150 años y determinó el curso de la historia de ‘América Latina’, hasta que movimientos sociales de disenso, en particular los encabezados por los descendientes de indígenas y africanos (que no estaban *contaminados* por las tradiciones de pensamiento republicano, liberal y socialista), empezaron a encontrar el rumbo que los criollos, devenidos luego en latinoamericanos, habían perdido después de la independencia (Mignolo, 2007: 90, cursivas nuestras).

Así, liberalismo y socialismo no sólo son equivalentes, sino también contaminantes de algo que evidentemente les precede, y que debía necesariamente ser puro antes de colisionar con ellos. Demasiada responsabilidad para el sujeto al fin descubierto: proceder a la emancipación sin nada que lo contamine en ese camino. Esa sería su diferencia con las fatuas ilusiones de las luchas socialistas del siglo XX:

---

4 Hemos hecho una primera aproximación crítica a este libro en Cortés (2016). Reiteramos que es un trabajo por hacerse el de confrontarse acabadamente, desde una perspectiva marxista, con la complejidad del enfoque decolonial, y de la propia obra de Mignolo, que en lo sucesivo produjo varios escritos más, sosteniendo y profundizando en los argumentos que aquí criticamos.



La diferencia entre los movimientos socialistas/comunistas de la Guerra Fría y los movimientos indígenas de la actualidad es que estos ya no piensan ni operan dentro de la lógica del sistema, sino que tratan de cambiar esa lógica junto con el contenido. La marginación de Fidel Castro y el derrocamiento de Salvador Allende son solo dos ejemplos de cómo los diseños globales de un capitalismo en expansión actúan contra todo lo que pudiera frenar esa expansión, incluso contra las alternativas, como el socialismo o el comunismo (que solo cambian el contenido del sistema, no el sistema propiamente dicho), que surgen del seno de la *Modernidad* (Mignolo, 2007, p. 122)

Y aquí aparece el otro lado del problema. La mirada empobrecida y estigmatizante de la homogénea Modernidad no solamente necesita producir un sujeto libre, puro y colocado por fuera de ella (acerca del cual Mignolo no presenta ninguna evidencia: ni de sus proyectos políticos, ni de sus formas organizativas, eventualmente ni de su existencia), sino que, con ello borra un siglo y medio de luchas políticas y reflexiones críticas latinoamericanas, que caen en la desgracia de ser meras imitaciones. Nos quedamos sin tradiciones, solo con el mito de un origen, con el que nos ofrecen encontrarnos a través de un feroz *mea culpa* anti universalista.

Elegimos defender la universalidad. Perforada, consciente de sus interrupciones e impulsada por la potencia que puede proveernos una colocación periférica. Por esto es preciso, todavía, el marxismo para América Latina: no para descubrir colores o curiosidades locales, sino para sostener un modo de leer las más diversas tensiones sociales y políticas con una perspectiva situada en su singularidad, pero a la vez universalista en sus pretensiones, y consciente de una catástrofe común que acecha las diversas luchas. Si es posible hacer esto, sin sucumbir ante tentaciones del origen puro, del sujeto incontaminado o del progreso sin política, algo así como el “marxismo” subsiste como la forma más radical de crítica contemporánea del capitalismo.

### Bibliografía

- Aricó, J. (1982). *Marx y América Latina*. Ciudad de México, México: Alianza.
- Althusser, L. (2008). Historia terminada, historia interminable. En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, España: Akal.
- Benjamin, W. (2007). *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*. Buenos Aires, Argentina: Piedras de Papel.
- Cortés, M. (2016). *José Aricó. Los tiempos latinoamericanos*. Los Polvorines, Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la Cárcel*, Tomo 2. Ciudad de México, México: Era.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
- Marx, K. y Engels, F. (1980a). *Manifiesto del Partido Comunista*. En Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Tomo 1. Moscú, Rusia: Progreso.
- Marx, K. (1980a). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. En Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Tomo 1. Moscú, Rusia: Progreso.
- Marx, K. (1980b). *La guerra civil en Francia*. En Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Tomo 2. Moscú, Rusia: Progreso.
- Marx, K. (1980b). La llamada acumulación originaria. En Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Tomo 2. Moscú, Rusia: Progreso.
- Marx, K. y Engels, F. (1980c). *Escritos sobre Rusia II: el porvenir de la comuna rural*. Ciudad de México, México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Gedisa.
- Tronti, M. (2016). *La política contra la historia*. Quito, Ecuador: IAEN-Traficantes de Sueños.
- Tronti, M. (2017). *La autonomía de lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

¿Cómo se cita este artículo?

Cortés, M. (2019). Las comunas de Marx. Tiempo y revolución. *Revista Sociedad*, N° 38, pp. 81-89. Recuperado de [link].