



Dossier A 150 años de la Comuna de París

El sueño, las palabras y la cosa. La filosofía de Marx frente a la Comuna

The Dream, the words and the thing. Marx's philosophy facing the Commune

ESTEBAN DOMINGUEZ¹

Resumen: En estas páginas me propongo reflexionar sobre un conjunto de cuestiones relativas a la filosofía de Marx a la luz de la experiencia de la Comuna de París. Más específicamente, quisiera señalar que la experiencia de Marx frente a la Comuna podría constituirse en un revelador de algunos trazos significativos de su filosofía. En primer lugar, propongo un análisis de la carta de Marx a Ruge en Kreuznach (1843), con el fin de reflexionar sobre la idea de la revolución que tiene el joven Marx, identificando dos pliegues críticos que la modifican y la proyectan transformada hacia la Comuna. En segundo lugar, propongo una relectura de *La guerra civil en Francia* (1871), atravesada por una disyunción interna entre la palabra científica, la palabra política y la palabra filosófica presentes en Marx, pero que se resisten a ser reapropiadas en un único discurso.

Palabras clave: Karl Marx; Comuna de París; filosofía; política.

Abstract: In this paper I aim to think about a set of different issues in relation to Marx's philosophy on the light of the experience of Paris Commune. More specifically, I would like to point out that Marx's experience facing the Commune could be constituted as a revealing indicator of some of the most significant outlines of his philosophy. Firstly, I am proposing an analysis of the letter from Marx to Ruge in Kreuznach (1843) with the purpose of thinking over young Marx's revolution idea by identifying two critical aspects that modify and project it transformed towards the Commune. In second place, I present a re-reading of *The Civil War in France* (1871) crossed by an internal disjunction between the scientific, political and philosophical words that are present in Marx, but that resist to be reappropriated in a single speech.

Key words: Karl Marx; Paris Commune; philosophy; politics.

Cómo citar: Domínguez, E. (2020). El sueño, las palabras y la cosa. La filosofía de Marx frente a la Comuna. *Cuadernos Filosóficos*, 17.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 30/06/2021
Fecha de aprobación: 31/07/2021

¹ Universidad Nacional de Rosario (Rosario, Santa Fe, Argentina).
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7864-2140>. esteban.dominguez@live.com.ar

A Horacio González, *in memoriam*

Karl Marx, el potente investigador
que aplicó a la ciencia social el método de Spinoza...
(Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*)

I. Introducción

Hablar de Marx es hablar de textos una y otra vez retomados. Quizás como con ningún otro, frente a él tenemos esa sensación de la que hablaba Freud al exponernos a cosas archisabidas: el lamento anticipado ante el gasto de tinta y papel, ante el trabajo de editores y ante la revisión por pares, impuesto por alguien que no deja de referirse a cosas triviales². Sin embargo, hablar de Marx es también volver a hablar de él como una apuesta por conjurar la soledad o el ensimismamiento en el que vivimos. Hablar de Marx es hablar con otros, del mismo modo en que frente a un fuego común deseamos, exigimos, que un amigo toque una canción que sepamos todos. Exigimos esa canción, la deseamos, quizás justamente porque en ese saber espera aquello que nos hace vibrar. No es entonces lo que sabemos, su letra una y otra vez cantada, la que nos seduce, sino ese no saber que creemos descubrir con cada repetición, esa pregunta por aquello que siempre estuvo ahí y simplemente creímos no haber visto. Hablar de Marx es, en fin, como en la música, articular los sonidos que conocemos y descubrir los silencios que la hacen posible. Quizás sea así porque nuestras aproximaciones conscientes a los grandes problemas y a los grandes nombres de la filosofía nos enfrentan a verdades ineluctablemente inconscientes. De ahí que sobre Marx podamos decir lo mismo que alguien dijo alguna vez sobre la música y la mitología: su texto nos enfrenta a “objetos virtuales de los cuales *sólo la sombra es actual*” (Lévi-Strauss, 2015, p. 26). Por eso hablamos.

Una luz más, con su sombra, es la que quisiera proponer en estas páginas. En ocasión del 150 aniversario de “ese intento loco, inaudito, desesperado pero genial” (Althusser, 2015, p. 139) en el que obreros y obreras tomaron la ciudad de París y establecieron la Comuna, resulta necesario reabrir ese pequeño libro producto de las sucesivas comunicaciones de Marx ante el Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores: *La guerra civil en Francia*. En estas páginas me propongo mostrar el modo en el que la experiencia de la Comuna

2 “En ninguno de mis trabajos he tenido como en este la sensación de exponer cosas archisabidas, gastar papel y tinta, y hacer trabajar al tipógrafo y al impresor meramente para referir cosas triviales” (Freud, 2012, p. 113).

permite reflexionar sobre un conjunto de cuestiones relativas a la filosofía de Marx. Más específicamente, la experiencia de Marx frente a la Comuna podría constituirse en un revelador de algunos trazos significativos de su filosofía que, sin embargo, lejos están de reducirse a las páginas de *La guerra civil en Francia*.³

En primer lugar, propongo una aproximación por medio de un distanciamiento: comenzando por el extremo opuesto en sentido cronológico, recuperaré la carta de Marx a Ruge de septiembre de 1843, con el fin de reflexionar sobre la idea de la revolución que tiene el joven Marx, identificando dos pliegues críticos que la modifican y la proyectan transformada hacia la Comuna. En segundo lugar, propongo una aproximación propiamente textual, destacando la disyunción al interior de *La guerra civil en Francia* entre diversas palabras presentes en Marx (la científica, la política y la filosófica) que se resisten a ser reapropiadas en un único discurso.

2. El sueño de la cosa

Anticipemos el final: el punto de llegada será una carta. Quizás por eso un punto de partida posible sea otra carta. Estamos ante un joven Marx de 25 años que discute junto a Ruge el proyecto de fundar en París los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Los *Anales franco-alemanes* son, en sí mismos, un verdadero pliegue del tiempo y del espacio. Soñados en Alemania, publicados en Francia. De repente el proyecto se singulariza: sólo alcanzó a publicarse un número, con textos posteriormente célebres como *Sobre la cuestión judía* o la *Introducción (Einleitung)* de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. El caso es que la carta de Marx a Ruge escrita en Kreuznach señala el momento inmediatamente previo a la llegada de Marx a París y el comienzo de otra historia.

Allí Marx dice que es el momento de apartar “la vista del pasado” y dirigir los “pensamientos hacia el futuro”. Habla, evidentemente, del proyecto de los *Deutsch-*

3 Las itálicas de las citas pertenecen a los textos originales salvo que se indique lo contrario. En caso de haberse añadido itálicas al original introduzco “[i.a.]” para señalarlo. Respecto a las traducciones: siempre que la cita lo permita se han seguido las traducciones que son detalladas en las referencias bibliográficas. En caso de ser necesario señalar la palabra del idioma original, ésta ha sido introducida entre corchetes en la cita. Finalmente, en caso de ser necesario proponer una traducción alternativa, introduzco “[t.m.]” en el original junto con la palabra en el idioma original. Siempre que se citan obras en idioma extranjero sin edición castellana, la traducción es propia. Deseo agradecer muy especialmente a la Dra. Cecilia Abdo Ferez por sus instructivas aclaraciones ante mis consultas respecto a diversos problemas de traducción de la lengua alemana. Por su puesto, cualquier error o mal manejo de la lengua castellana, francesa o alemana que pueda verse en estas páginas es de mi entera responsabilidad.

Französische Jahrbücher, pero es posible extender esa referencia al porvenir. En buen hegeliano, Marx cree firmemente que “lo que es necesario se abre paso” (Marx, 1982d, p. 457). ¿La revolución? Tal vez. No la nombra en esta carta con esos términos, pero unos meses antes la señalaba como el destino hacia el cual se dirige “la nave de los locos”, es decir, la humanidad: “este destino es la revolución que se prepara” (Marx 1982c, p. 442). Asimismo, señala a París como la sede desde donde pensar ese futuro. La describe como “la nueva capital del nuevo mundo” (Marx, 1982d, p. 457). Esa esperanza francófila de Marx sólo se entiende a contraluz del lugar del que trata de huir: “el aire de aquí le hace a uno siervo y no veo en Alemania ni el menor margen para una actividad libre. En Alemania todo es violentamente reprimido” (Marx, 1982d, p. 457).

En la página siguiente, Marx continúa diciendo que se tiene en claro el punto de partida (hace referencia solapadamente a la filosofía de los jóvenes hegelianos de izquierda, en particular, a la crítica de la religión y la política que ellos posibilitan), pero no se conoce el destino: “si no media duda alguna en cuanto a ‘de dónde venimos’, reina, en cambio, gran confusión acerca de ‘hacia dónde vamos’”. Y si bien “no se tiene una idea exacta de lo que se trata de conseguir”, esto no es un problema: “la ventaja de la nueva tendencia consiste en que no tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo” (p. 458). Y la filosofía tiene un lugar en esta batalla, “se ha lanzado [...] al tormento de la lucha”:

si no es incumbencia nuestra la construcción del futuro y el dejar las cosas arregladas y dispuestas para todos los tiempos, es tanto más seguro lo que al presente tenemos que llevar a cabo: *la crítica implacable de todo lo existente*. (Marx, 1982d, p. 458)

Esa renuncia a anticipar dogmáticamente el nuevo mundo y la consecuente afirmación en la implacabilidad de esa crítica, aclaraba Marx, debía comprenderse en dos sentidos simultáneos: primero, la crítica no debe renegar de sus efectos (“La crítica no debe asustarse de sus propios resultados” [REFERENCIA]); segundo, la crítica debe asumir el antagonismo implicado en su posición (“no debe rehuir al conflicto con las potencias dominantes” [REFERENCIA]).

Es esta actitud del joven Marx la que permite “enlazar nuestra crítica a la crítica de la política, a la toma de partido en política, es decir, a las *luchas reales*, e identificarla con ellas”. (Marx, 1982d, p. 459). Nunca hasta aquí se había visto con tanta claridad la torsión que produce la intervención de Marx en el contexto de los jóvenes hegelianos, señalando el pasaje de las preocupaciones religiosas a las preocupaciones propiamente políticas. Estamos ante un

Marx comprometido en producir un pliegue en el horizonte feuerbachiano. Si Feuerbach, como ha dicho Louis Althusser (1983), “piensa siempre en la política pero no habla de ella”, si en él “todo se juega en la crítica de la religión [...] y en ese disfraz profano de la teología que es la filosofía especulativa”, el joven Marx, en cambio, “está obsesionado por la política, y luego por aquello en que la política no es sino el ‘cielo’: la vida concreta de los hombres enajenados” (Althusser, 1983, p. 35)⁴.

Marx anuncia programáticamente la tarea: “desarrollaremos ante el mundo, a base de los principios del mundo, nuevos principios” (Marx, 1982d, p. 459). Y ¿cómo hacerlo? Heredero de una lectura de tipo Ilustrado (*Aufklärer*), la tarea que se dibuja no puede ser otra que la de una *reforma de la conciencia*. Esa reforma de la conciencia es completamente hegemonizada por la problemática feuerbachiana: “Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma” (Marx, 1982d, p. 459). Esto ya lo anticipaba el mismo Feuerbach en una carta anterior a Ruge, quien a su vez la comparte con Marx: “todo hay que extraerlo del fondo mismo de las cosas” (Feuerbach, 1982, p. 456). Del mismo modo, la reforma de la conciencia que Marx entrevé representa la operatoria de una *extracción* de la racionalidad latente: “la razón siempre ha existido, aunque no siempre bajo forma racional” (Marx, 1982d, p. 458). La reforma de la conciencia es entonces la operación que posibilita un reconocimiento (hacer “que nuestro tiempo vea claro ante sí mismo” (Marx, 1982d, p. 460), una interrupción del vilo, una explicación: “la reforma de la conciencia *solo* consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en *despertarlo del sueño* [i.a.] acerca de sí, de *explicarle* sus propias acciones” (Marx, 1982d, p. 459). Concluye Marx con unas de sus palabras más bellas:

Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de una cosa [t.m.] [*daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt*] de la que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerla realmente. Se demostrará que no se trata de trazar una gran divisoria del pensamiento entre el pasado y el futuro, sino de *realizar* los pensamientos del pasado. Se demostrará, finalmente, que la humanidad no aborda ningún trabajo *nuevo*, sino que lleva a cabo con conciencia de lo que hace su viejo trabajo. (Marx, 1982d, p. 460)⁵

Hasta aquí la reconstrucción de la carta de Kreuznach. Quisiera señalar ahora dos puntos sobre los que el discurso de Marx se plegará críticamente, señalando el pasaje a las conquistas

4 Sobre el joven Marx cf. las señeras intuiciones de Althusser (1983). Para un estudio reciente de la torsión producida en el contexto de los jóvenes hegelianos cf. los caps. 4 y 5 de Renault (2017).

teóricas posteriores expresadas coyunturalmente en *La guerra civil en Francia*. En primer lugar, un pliegue crítico al interior de la filosofía ilustrada en torno a la problemática del *objeto* de la revolución. En segundo lugar, un pliegue crítico que se produce al interior del horizonte feuerbachiano en torno a la problemática del *sujeto* de la revolución⁶.

2.1. Primer pliegue

El primer pliegue crítico es el que Marx produce al interior de la filosofía de la Ilustración. Es evidente la impronta ilustrada del joven Marx al pretender fundar su pensamiento en el carácter co-constitutivo de la libertad y la razón en la esencia humana. En sus escritos sobre la libertad de prensa de 1842, señalaba a la libertad como “la esencia del hombre” y concluía que “todas las libertades han existido siempre, primero como privilegio particular de unos y luego como el derecho general de todos” (Marx, 1982b, p. 194). Por su parte, en la carta de Kreuznach, como acabo de citar, realizaba una afirmación análoga respecto a la razón (“la razón siempre ha existido, aunque no siempre bajo forma racional”). Pero no se trata sólo de la recurrencia a los temas de la ilustración, sino también de una operatoria específica: la filosofía se presenta como *crítica*, y es de la propia crítica que se derivan las conclusiones prácticas para la transformación social. De lo que se trata entonces es de hacer “que nuestro tiempo vea claro ante sí mismo (filosofía crítica) en cuanto a sus luchas y aspiraciones” (Marx, 1982d, p. 460). Finalmente, esta impronta ilustrada se expresa en la unidad necesaria entre la singularidad del oficio del escritor y el carácter universal de su intervención (“es esta una labor

5 Modifico la traducción de Wenceslao Roces restituyendo la palabra *cosa* [*Sache*], por lo demás presente en tres pasajes significativos de la carta de Marx a Ruge, con el fin de conservar el aire de familia de las traducciones a otras lenguas romances que hablan de “*le rêve d'une chose*” y de “*il sogno di una cosa*” —la versión italiana da nombre, a su vez, a una célebre novela de Pier Paolo Pasolini—. Además, como se verá a continuación y por razones teóricas importantes, restituir la palabra *cosa* tiene que ver con tomar en serio el asunto. En una restitución etimológica —que aquí retomo a modo indicativo por lo que incita a pensar, más que por tratarse de un trabajo definitivo— Remo Bodei señala que el término *cosa* (y sus correlativos en lenguas romances) es el resultado de la contracción del latín *causa*: “o sea, aquello que consideramos tan importante y atrayente como para movilizarnos en su defensa”. Añade Bodei que en ciertos aspectos esta connotación tiene su equivalente conceptual en el griego *pragma* y del alemán *Sache* proveniente esta última del verbo *suchen*, es decir, *buscar*. (Bodei, 2013, pp. 23-24).

6 En este artículo utilizo la noción de *pliegue* (y su pluralización) con el fin de evadir por adelantado cualquier consideración simple acerca de las “rupturas” y las “continuidades” en el pensamiento de Marx. Afirmar que el texto marxiano se ve afectado por sucesivos (incluso infinitos) pliegues no resuelve, desde ya, el problema de la evolución teórica del pensamiento de Marx, pero propone, al menos, una vía alternativa para visitar ese problema. Con ella estamos en condiciones de pensar la multiplicidad inherente a su pensamiento, no tanto por una sucesión de “partes integrantes” como sugirió canónicamente Lenin (filosofía, política, economía) sino por una complicación que hace que el pensamiento de Marx antes de cerrarse se pliegue una y otra vez sobre sí mismo. Cf. Deleuze (2019, p. 11): “Lo múltiple no sólo es lo que tiene muchas partes, sino lo que está plegado de muchas maneras”.

para el mundo y para nosotros”; Marx, 1982d, p. 460). Aquí, como ha explicado Althusser, “la crítica filosófico-política [...] resume entonces el todo de la política” o, en otros términos, la práctica política se resume en la *crítica teórica pública* ante una comunidad de lectores. Así, “desarrollando su teoría de la historia, Marx funda y justifica al mismo tiempo su propia práctica: la crítica pública del periodismo, que considera como la acción política por excelencia” (Althusser, 1983, p. 185).

Ahora bien, más que simplemente contradichas, estas posiciones no dejarán de ser plegadas en otras direcciones a lo largo de toda la obra de Marx. Tal como se verá en el último tramo de este artículo, su análisis de la Comuna se revela como un índice de ese pliegue crítico al interior de la filosofía. Me limito aquí a señalar un problema teórico subsidiario de la filosofía ilustrada o, más precisamente, subsidiario de la doble reapropiación de la filosofía ilustrada (reapropiación, primero hegeliana, luego feuerbachiana) de la que el joven Marx es inevitablemente heredero y en la cual la problemática de Marx se pliega sobre ella misma. Me refiero, más concretamente, al *objeto*, es decir, a los fines de la revolución y a la tematización de la presunta *simpleza* de la tarea por delante para alcanzar esos fines. El “sólo [*nur*]” de la expresión del propio Marx no sugiere otra cosa que la simpleza de una tarea: “la reforma de la conciencia *solo* consiste en... [*Die Reform des Bewußtseins besteht nur darin...*]” (Marx, 1982d, p. 459). Si bien se trata de una empresa gigantesca (“una labor para el mundo y para nosotros”; p. 460), esa tarea, con una influencia feuerbachiana indubitable, ya está desde siempre *en nosotros mismos*. De ahí que Marx concluyera la carta de Kreuznach diciendo que “se trata de una *confesión*, y nada más” (p. 460). Para ese joven Marx la revolución deseable, el nuevo mundo, no se alcanza ni por experimentación, ni por producción -es decir, por un verdadero trabajo de transformación de la materia-, sino por revelación, por una simple *confesión*.

Esta simpleza revela también una concepción limitada de la temporalidad: el presente, para el joven Marx de Kreuznach no es otra cosa que la *realización* del pasado. Por eso quizás no haya pasaje más representativo del pliegue marxiano sobre esta concepción que las páginas iniciales del *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Allí es posible encontrar una reflexión sobre el significado de la revolución en general y sobre la relación que las revoluciones entablan con su pasado, su presente y su porvenir. Marx dice al comenzar:

la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria

es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. (Marx, 2015a, p. 151)

Pero, continúa Marx, si las revoluciones hasta entonces no dejaron de mirar al pasado y buscar en él la fuerza necesaria para realizarse, es el momento de reconocer que la situación ha cambiado:

La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido, aquí el contenido desborda la frase. (Marx, 2015a, p. 154)

Así, sugiere Marx, para la revolución por venir la inflexión del porvenir en el presente tiene más peso que las ideas que nos hicimos de las revoluciones pasadas. Será, por lo demás, esa intuición la que posibilitará la sagacidad expresada en *La guerra civil en Francia* para denunciar la actitud que toma “las creaciones históricas completamente nuevas [...] por una reproducción de formas viejas e incluso difuntas de la vida social” (Marx, 2015b, p. 410) y para ver, en cambio, en la experiencia de la Comuna no la *confesión* sino la *producción* de algo completamente nuevo. Además, en esta intuición marxiana se ve un cambio de énfasis, un pliegue en torno a la relación entre teoría y práctica: de las ‘frases’, las ideas de la revolución a una acción histórica en el presente: la revolución efectiva, moderna, irreplicable, incomparable con las anteriores.

Pero en *El Dieciocho Brumario*, Marx añadía algo más que terminaba de sepultar la inocencia de una simpleza. A diferencia de las revoluciones burguesas, que avanzan de conquista en conquista,

las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de las facetas flojas y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que este saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines. (Marx, 2015a, p. 154)

Estamos ante una concepción de la historia sumamente abierta a su propio devenir: las revoluciones se critican a sí mismas, vuelven sobre lo que se creía terminado para volver a empezar. No se trata de realizar las ideas del pasado, a diferencia de la carta de Kreuznach, aquí la humanidad sólo puede abordar un trabajo *nuevo* sin un fin prefijado. Lo que hay es un devenir revolucionario respecto al cual la filosofía no tiene la palabra final porque, al fin y al cabo, es la historia misma la que tiene más imaginación que los hombres. A este respecto la historia no le otorgaría a Marx un mentís, sino una confirmación por el camino de la radicalización de lo insospechado sobre la que tomará nota en *La guerra civil en Francia*.

2.2. Segundo pliegue

El segundo pliegue crítico se produce al interior del horizonte feuerbachiano en torno a la problemática del *sujeto* de la revolución. Quisiera ilustrarlo recurriendo al pasaje más bello de la carta de Kreuznach: “Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de una cosa [t.m.] de la que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerla realmente” (Marx, 1982d, p. 460). El *mundo* es para Marx, por entonces, el mundo *de los hombres* como ser genérico que debe encontrarse: la *humanidad*. La cosa es aquello para lo cual Marx todavía no encontró un nombre, un poco como Spinoza cuando al preguntarse por el nombre con el que debe llamarse la alegría que surge del bien de otro, responde “no sé” (Spinoza, 2011, III, 22, p. 237). Un poco, también, como Spinoza al identificar una pasión inversa a esa alegría, definió cierto deseo de desapropiación: “si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa” (Spinoza, 2011, III, 32, p. 248). El sueño, finalmente, es eso de lo que se debe tener conciencia al *despertar*. Fue Walter Benjamin quien, refiriéndose a la historia de París en el siglo XIX iluminada por las sucesivas insurrecciones, definió al pensamiento dialéctico como el órgano de ese despertar:

El aprovechamiento de los elementos oníricos en el despertar es el ejemplo clásico del pensamiento dialéctico. De ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico. Cada época no sólo sueña la siguiente, sino que se encamina soñando hacia el despertar. (Benjamin, 2005, p. 49)

Quizás todo el pensamiento de Marx ante la posibilidad o la necesidad, la espera o la inminencia de la revolución no sea más que una larga reflexión sobre esas bellas palabras de juventud. Pero aquí también se produce un pliegue *histórico* en el texto marxiano. Porque

leyendo a la letra cabe preguntarse quién sueña. Leyendo la versión alemana no quedan dudas: *Traum von einer Sache*, es el mundo el que sueña la cosa. Pero si consideramos la traducción a lenguas romances como al español o al francés (*el sueño de una cosa*, *le rêve d'une chose*) se ven habilitadas otras posibilidades. Más específicamente, estamos ante un pasaje del alemán al francés. Ese pasaje adquiere la forma de una migración efectiva si consideramos la inminente llegada de Marx a París, esa *capital del nuevo mundo*. Adquiere también la forma de una posible migración lingüística: imaginamos a Marx aprendiendo francés, como poco tiempo después aprenderá inglés, hasta *completar* así las condiciones de posibilidad lingüísticas de eso que Lenin canónicamente llamó las tres fuentes del marxismo.

En cualquier caso, se trata siempre de una *traducción*. Una traducción posible, fiel a la *tarea del traductor*, a quien bajo un influjo benjaminiano, Blanchot describió como “el dueño secreto de la diferencia de las lenguas” que no se propone abolir sino “utilizarla, a fin de despertar, en la suya, por los cambios violentos o sutiles que él le ocasiona, una presencia de lo que hay de diferente, originalmente, en el original” (Blanchot, 1976, p. 57). Por lo demás, fue el mismo Marx quien para criticar la pulsión mimética de los revolucionarios respecto a su pasado recurrió a una analogía con la lengua:

Es como el principiante que al aprender un idioma nuevo lo traduce mentalmente a su idioma nativo, pero sólo se asimila el espíritu del nuevo idioma y sólo es capaz de expresarse libremente en él cuando se mueve dentro de él sin reminiscencias y olvida en él su lengua natal. (Marx, 2015a, p. 151)

Inspirado en estas indicaciones quisiera sugerir que es posible reabrir la expresión “el sueño de la cosa” y no dejarla librada a los límites de su formulación original. Esto sólo es posible con un deliberado olvido, como quería Marx, con una renuncia a hacer coincidir ya sea dos lenguas, ya sea dos experiencias históricas, o también con la intromisión de una impulsión violenta de un lenguaje extranjero. He aquí la impulsión, la intromisión, que quiero proponer en el texto de Marx: hablar de “el sueño de la cosa” en español o en francés, nos lleva a pensar en el doble genitivo al mismo tiempo subjetivo y objetivo presente en la expresión “de la...” tal como lo indicó Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*:

Aquí, la forma del genitivo, «de l'...» pretende expresar que el genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo. Efectivamente, «sujeto» y «objeto» son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales. (Heidegger, 2006, p. 12)

Siguiendo estas sugerencias, es posible afirmar que el sentido de la frase, en general, y más en particular en el contexto de los hegelianos de izquierda es claro: el genitivo funciona a modo *objetivo*: la cosa es la soñada (y es la humanidad, “el mundo”, quien *posee* el sueño de la cosa). Pero un estudio de algunos textos de Marx posteriores a esta formulación inicial, entre otros, *La guerra civil en Francia*, permite reconocer un desplazamiento en la frase. El genitivo comienza a funcionar de modo *subjetivo*: es la cosa quien sueña (y es “el mundo” el que es soñado por la cosa). Se trata de un sueño sin sujeto trascendental (la humanidad). ¿Un sueño sin sujeto, un sueño sin objeto? Más bien, el sueño mismo del objeto: el sueño de una cosa. Aun reconociendo la insuficiencia de los términos sujeto/objeto, lo que se trata de pensar aquí es el sueño de una cosa que experimenta el mundo, pero también el sueño que inspira *la cosa* independientemente de todo esfuerzo consciente por poseerla de manera definitiva. En la ambivalencia que sugiere el doble genitivo lo que se plantea justamente es la existencia de una cuestión que permanece abierta.

Para decirlo de un modo más general: pienso que en los textos de Marx se expresa *en acto* un pasaje análogo al que programáticamente anunciaba Lévi-Strauss al comienzo de sus mitológicas: “no pretendemos mostrar cómo los hombres piensan los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres sin que ellos lo noten” (Lévi-Strauss, 2015, p. 21). Del mismo modo, en Marx, entre la carta de Kreuznach y el advenimiento de la Comuna se produce efectivamente un pasaje de la pregunta no por cómo los hombres sueñan la cosa, sino por cómo la cosa se sueña en los hombres. Un Marx estructuralista, en fin, para decirlo rápido. Pero se trata de un estructuralismo que se torna visible no en la restitución lógica del funcionamiento del modo de producción capitalista tal como se expone en *El capital*, sino en el análisis concreto de una situación concreta: la tarea de comprender y actuar frente a ese *intento loco, inaudito, desesperado pero genial*, frente a un acontecimiento, en fin, frente al advenimiento del sentido. Para decirlo entonces, igual de rápido: un Marx interpretado en intensidad, en una dirección *post-estructural*⁷.

7 Retomo aquí la sugerente lectura realizada por Viveiros de Castro de Lévi-Strauss como “fundador del postestructuralismo” por permitir no sólo “ampliar del estructuralismo en extensión”, sino también “interpretarlo en intensidad, es decir, en una dirección postestructural” (Viveiros de Castro, 2010, p. 68). Sobre cierta declinación postestructural inmanente al propio estructuralismo, cf. Balibar (2007).

3. Las palabras de Marx

La recuperación de la carta a Ruge no tenía como objetivo condenar cierto pasado respecto al cual Marx mismo ha resueltamente roto, sino más simplemente reconocer un “momento de la formación del pensamiento de Marx, que, como todos los momentos de una evolución intelectual, comprometen sin duda un futuro, pero fijan al mismo tiempo los límites de un presente singular e irreductible” (Althusser, 1983, p. 127). Hasta aquí nos detuvimos en sus límites y en el modo en el que ese escrito compromete su futuro. De lo que se trata ahora es de desarrollar ese compromiso adentrándonos en el porvenir, tal como Marx mismo tuvo que hacerlo frente a la irrupción de la Comuna.

En un breve texto —al que Derrida (2002) rescató y colocó en el centro de su reflexión sobre la heterogeneidad radical y necesaria de toda herencia— Maurice Blanchot (2008) propuso diferenciar, sin síntesis a la vista, tres *palabras* [*paroles*] de Marx: filosófica, política, científica. Esas tres palabras, juntas y separadas a la vez, no dejan de combatir al interior del propio texto y se proyectan en cualquiera que aún hoy quiera volver a él:

En Marx, y siempre venidos de Marx, vemos tomar fuerza y forma a tres tipos de palabras [*paroles*], los cuales son los tres necesarios, pero separadas y más que opuestas: como yuxtapuestas. El contraste que las mantiene juntas designa una pluralidad de exigencias a la que, desde Marx, cada uno, al hablar, al escribir, no deja de sentirse sometido. [...]

El ejemplo de Marx nos ha ayudado a comprender que la palabra [*parole*] de escritura, palabra de contestación incesante, debe constantemente desarrollarse y romperse bajo formas *múltiples*. La palabra comunista es siempre *a la vez* tácita y violenta, política y sabia, directa, indirecta, total y fragmentaria, lenta y casi instantánea. Marx no vive cómodamente con esa pluralidad de lenguajes [*langages*] que siempre se enfrentan [*se heurtent*] y se descoyuntan en él [*se disjoignent en lui*]. Incluso si esos lenguajes parecen converger hacia el mismo fin, no podrían ser retraducidos el uno en el otro, y su heterogeneidad, la brecha [*l'écart*] o la distancia que les descentran, les hacen no contemporáneos y tales que, produciendo un efecto de distorsión irreductible, obligan a los que tienen que sostener su lectura (la práctica), a someterse a una modificación incesante. (Blanchot, 2008, pp. 152-154)⁸

8 El artículo de Blanchot fue publicado originalmente en la revista *Comité d'action Étudiants-Écrivains* en torno a los acontecimientos de Mayo del 68 bajo el título *Lire Marx* y posteriormente fue reeditado en *L'amitié*, bajo el título *Les trois paroles de Marx*. Mientras que la versión española propone traducir *paroles* por “lenguajes” (“Los tres lenguajes de Marx”, publicado en *La risa de los dioses*), por mi parte elijo traducir de manera más directa *paroles* por “palabras” por considerarla literalmente más justa que “lenguajes” o incluso que “discursos”; pero también, y quizás más importante, atendiendo a algunas de las acepciones posibles de la palabra en francés: expresión de un pensamiento o un sentimiento, como cuando se dice “palabras de amor”; frase a la que se le

A continuación quisiera mostrar cómo emergen esas tres palabras en Marx frente a la Comuna de París. Como es evidente, no se trata de proponer una síntesis, por lo demás imposible, sino más bien de señalar el espacio de su disyunción al interior de un mismo texto.

3.1. Ciencia

La primera palabra de Marx que propongo analizar es la palabra propia ‘del discurso de la ciencia’. Según este discurso, Marx es honrado por otros en el panteón del saber. Es el propio Marx quien adopta “la ética del sabio” dispuesto a “someterse a toda revisión”. La obra de Marx, y en particular *El capital*, “es una obra esencialmente subversiva” (Blanchot, 2008, p. 153). No tanto por conducirnos por los caminos de la ‘objetividad científica’, sino más bien porque incluye “un modo de pensar teórico que conmueve la idea misma de la ciencia”:

Ni la ciencia ni el pensamiento salen en efecto intactos de la obra de Marx, y eso en el sentido más fuerte, en tanto que la ciencia se designa allí como transformación radical de ella misma, teoría de una mutación siempre en juego en la práctica, así como, en esa práctica, mutación siempre teórica. (Blanchot, 2008, p. 154)

Es conocido que los escritos de Marx motivados por la Comuna son ellos también la sede de una transformación de su pensamiento como teoría de una mutación en la práctica y una práctica de la mutación en la teoría. En *La guerra civil en Francia* se producen efectivamente mutaciones teóricas respecto al modo de comprender algunos aspectos esenciales de la región de lo político en el Modo de Producción Capitalista y nuevas adquisiciones del lenguaje científico⁹. Más específicamente, si bien allí Marx no utiliza la expresión ‘dictadura del proletariado’, es posible efectivamente reconocer en el desarrollo de ese texto la emergencia de aquel concepto presente en sus efectos. Marx habla, en cambio, de “una forma política

atribuye un gran valor, como cuando hablamos de “la palabra de dios”; expresión de un compromiso o promesa, como cuando alguien “da su palabra”. A su modo, esas tres acepciones están presentes en cada una de las palabras de Marx que comentaré a continuación. Pero hay una razón más para evitar la expresión “lenguajes”: en francés, al menos desde Saussure, *parole* (el *habla*, según la traducción usual en español) no es identificable ni con la naturaleza homogénea de *lengua*, ni con la naturaleza multiforme y heteróclita del *lenguaje*, y se refiere más bien a una práctica, al “acto individual de voluntad y de inteligencia” que termina por depositarse en el “tesoro” de la lengua (Saussure, 2005, p. 41). Como se verá aquí una vez más, frente a Marx, es pertinente conservar la expresión *parole*.

⁹ Esto debe ser tomado en el sentido científico del término: las adquisiciones teóricas frente a un acontecimiento político del que nos separan 150 años bajo ningún punto podrían ser retomadas hoy sin ser sometidas, a su vez, a una profunda revisión a la luz de la historia teórica y política del marxismo hasta nuestros días.

perfectamente flexible [*ausdehnungsfähige politische form*]”, cuyo *secreto* consistía en el hecho de ser un gobierno de la clase obrera:

He aquí su verdadero secreto [*Ihr wahres Geheimnis war dies*]: la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo. (Marx, 2015b, p. 412)

Resulta curioso que Marx recurra a una expresión similar a la que había recurrido en el primer escrito en el que se desarrolla una verdadera crítica de la política. En *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie)* Marx señalaba a la democracia como “el *enigma* resuelto de todas las constituciones [*Die Demokratie ist das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen*]” (Marx, 1982b, p. 343). Del *enigma* [*Rätsel*] al secreto [*Geheimnis*] hay una continuidad que ningún progreso intelectual ni ninguna rectificación teórico-política pudo interrumpir. Es la continuidad que se dibuja entre una afirmación teórica y una experimentación práctica. En un extremo, la afirmación teórica de la democracia como verdad, como *esencia*, de todas las formas políticas posibles: “la democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. [...] La democracia es la constitución genérica. [...] La democracia es la *esencia de toda Constitución*” (Marx, 1982b, p. 342). En el otro, el descubrimiento de que la Comuna de París era “esencialmente [*wesentlich*], un gobierno de la clase obrera, [...] la forma política al fin descubierta [*die endlich entdeckte politische Form*]” (Marx, 1982b, p. 342).

Esta afirmación ontológica de la experiencia democrática ligada al origen del concepto de dictadura del proletariado se expresa ópticamente con un conjunto de instituciones que la Comuna se dio a sí misma y que Marx se ocupa de destacar. Así, la dictadura del proletariado aparece como un hallazgo histórico de los *communards* del que Marx logró apropiarse teóricamente (Balibar, 1984). Ese hallazgo se expresa en un conjunto de iniciativas concretas que trazarían los lineamientos de toda reflexión en el campo del marxismo acerca de las posibilidades de la transición y de la conceptualización misma del Estado. En primer lugar, destaca Marx, la clase obrera no se limitó a “a tomar posesión de la máquina del Estado tal como está, y a servirse de ella para sus propios fines” (Marx, 2015b, p. 406) sino que emprendió la ardua tarea de destruir esa maquinaria; de ahí que “el primer decreto de la Comuna fue el de suprimir el ejército permanente y sustituirlo por el pueblo armado” (Marx, 2015b, p. 408).

Ahora bien, en segundo lugar, la existencia misma de la Comuna planteaba el problema político por excelencia, al menos desde que fue tematizado por Maquiavelo: “Se trataba de convertir este hecho en una institución duradera” (Marx, 2015b, p. 408). De ahí la insistencia en los rasgos que adoptó la forma política de la Comuna. Primero, el sufragio universal y la revocabilidad de los cargos: “La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento”. Segundo, la supresión del mito ideológico burgués de la división de poderes: “La Comuna no había de ser un cuerpo parlamentario, sino de trabajo, ejecutivo y legislativo al mismo tiempo” (Marx, 2015b, p. 408).

En tercer lugar, esta orientación política de la Comuna —determinada por la conquista del poder del Estado, su definición como ‘república social’ y su consecuente transformación por medio de “instituciones realmente democráticas [*wirklich demokratischer Einrichtungen*]” (Marx, 2015b, p. 412)— implicaba simultáneamente una orientación económica (Tosel, 1979). Esta orientación económica se expresaba, primero, por medio de una penetración de una práctica política nueva en la esfera de la producción, siendo los trabajadores mismos quienes ocupan los cargos electivos: “la mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera” y “todos los servidores públicos debían ser retribuidos con *salarios de obreros*” (Marx, 2015b, p. 408). Y se expresaba, segundo, por medio de las primeras iniciativas orientadas a la expropiación del capital, sin esconder sus fines últimos, puesto que, como ya decían Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* (2017), es indigno ocultar las ideas y propósitos:

¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte al trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. (Marx, 2015b, p. 412)

En síntesis, la Comuna permitió a Marx responder de manera anticipada a una pregunta que sería formulada tiempo después (quizás con un razonamiento ciertamente marxiano: la humanidad sólo se plantea tareas que puede resolver): “cabe, entonces, preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el régimen estatal en la sociedad comunista? [...] ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces?” (Marx, 2015c, p. 454). Así, como ha sugerido Balibar, podemos reconocer que la experimentación histórica de los *communards* representó para Marx la posibilidad de apropiarse teóricamente de sus

tendencias y reinscribirlas en sus interrogaciones de largo aliento, produciendo una rectificación en torno a dos problemas típicos del marxismo respecto a la naturaleza del Estado y la política. En primer lugar, en torno al Estado y la relación paradójica de la clase obrera frente a él en su tarea de fundar un *no Estado*; en segundo lugar, en torno a la concepción misma de lo político, permitiendo evadir la tentación presente en los textos de Marx de un presunto ‘fin de la política’, y la reformulación de una concepción que afirma en acto antes que su ‘fin’ la emergencia de una ‘nueva práctica de la política’ que a la par que se propone suprimir los mecanismos de representación, se propone producir una co-pertenencia entre la economía y la política que el modo de producción capitalista se empeña en presentar como separadas (Balibar, 1984, p. 99). Pero hablar de una nueva práctica de la política nos lleva obligatoriamente a considerar otra de las palabras de Marx presentes en *La guerra civil en Francia*.

3.2. Política

La segunda palabra de Marx es política, y constituye un verdadero *pasador* entre la palabra científica y la filosófica. Aquí seré breve, casi instantáneo, como si de un cortocircuito se tratara, pues la particularidad de esta palabra no se juega en su extensión sino en su intensidad. Es el mismo Blanchot (2008) quien así la describe:

La segunda palabra es política: es breve y directa, más que breve y más que directo, pues cortocircuita toda palabra. No porta ya un sentido, sino una llamada, una violencia, una decisión de ruptura. No dice nada propiamente hablando, ella es la urgencia de lo que anuncia, unida a una exigencia impaciente y siempre excesiva, puesto que el exceso es su única medida: de esta forma, llamando a la lucha e incluso (lo que nos apresuramos a olvidar) postulando «*el terror revolucionario*», recomendando «*la revolución permanente*» y siempre designando la revolución no como una necesidad a largo plazo definido [*à terme*], sino como inminencia, pues es el rasgo de la revolución no ofrecer demora, si abre y atraviesa el tiempo, dándose para ser vivida como exigencia siempre presente. (Blanchot, 2008, p. 153)

En *La guerra civil en Francia* esa palabra se expresa en un pasaje desde el desaconsejar al acompañar en la inminencia de un acto. Es sabido que antes de los acontecimientos de París, Marx y Engels desaconsejaban cualquier tipo de insurrección en el contexto europeo marcado por la fortaleza de los Estados burgueses. Pero comenzada la Comuna, la actitud de Marx

cambió. En su Prefacio a la traducción al ruso de las cartas de Marx a Kugelmann, Lenin (1983) resumía esa ejemplar toma de partido:

En septiembre de 1870, Marx calificaba la insurrección de locura. Pero cuando *las masas* se sublevaron, Marx quiere marchar con ellas, aprender al lado de ellas en el curso de la lucha, y no darles instrucciones oficinescas. Comprende que las tentativas de tener en cuenta las probabilidades por adelantado y *con toda precisión* no serían más que charlatanería o vacua pedertería. Pone *por encima de todo* el que la clase obrera *hace* la historia universal con heroísmo, abnegación e iniciativa. Marx enfocaba esta historia desde el punto de vista de quienes *la hacen* sin poder tener en cuenta por adelantado y *de modo infalible* las probabilidades, y no desde el punto de vista del filisteo intelectual que viene con la moraleja de que “era fácil prever... no se debía haber empuñado [las armas]...” (Lenin, 1983, p. 406)

El lenguaje político de Marx tal como se expresa en *La guerra civil en Francia* es efectivamente el que acompaña la inminencia de un acto instantáneo del que no participa directamente pero al que está indefectiblemente unido. El tercer capítulo es particularmente explícito en este sentido; todo el texto está marcado por cierta estructura temporal típica de las revoluciones que, junto al Lenin de las *Tesis de abril*, podemos llamar el *momento actual* como “ese momento cuya actualidad define [una] práctica política como tal” (Althusser, 1983, p. 147). Es ese momento actual en el que interviene una práctica política, la de los *communards*, que transforma un 4 de septiembre de 1870 en un 18 de marzo de 1871, y que produce en Marx el pasaje de desaconsejar cualquier insurrección a la fidelidad ante el acontecimiento.

Esa fidelidad se expresa en particular en el anuncio escatológico de un arribo tal como lo expresa el manifiesto del Consejo General que cita Marx: “los proletarios de París [...] se han dado cuenta de que *ha llegado la hora* [i.a.] de salvar la situación tomando en sus manos la dirección de los asuntos públicos” (Marx, 2015b, p. 406). Con ese anuncio se dibuja todo un modo de representar la temporalidad revolucionaria: se trata de la afirmación de la complejidad misma de la estructura de la historicidad, puesto que presenta de manera condensada los problemas del pasado, del presente y del porvenir. Y si bien pronto plantea el problema de la *duración* (“ahora se trataba de convertir este hecho en una institución duradera”), este lenguaje de Marx parece arrebatarse en la inminencia del acto:

La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantar *par décret du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende

irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán las circunstancias y a los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente liberar los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno. (Marx, 2015b, p. 413)¹⁰

Los sucesos de la Comuna aparecen en este lenguaje de Marx como una contrautopía, como una experimentación que produce en la inminencia del acto, la universalidad de las posibilidades políticas. No es casual que la estructura típica de esa experiencia sea presentada por Marx como un verdadero escándalo democrático, el postulado de una igualdad:

Cuando la Comuna de París tomó en sus propias manos la dirección de la revolución; cuando, por primera vez en la historia, simples obreros se atrevieron a violar el privilegio gubernamental de sus «superiores naturales» [...] el viejo mundo se retorció en convulsiones de rabia ante el espectáculo de la Bandera Roja, símbolo de la República del Trabajo, ondeando sobre el *Hôtel de Ville*. (Marx, 2015b, p. 413)

Esa contrautopía es la que se expresa, finalmente, en la definición del mayor logro de la Comuna a los ojos de Marx: más allá de sus medidas concretas, “la gran medida social de la Comuna fue su propia existencia, su labor [*ihr eignes arbeitendes Dasein*]” (Marx, 2015b, p. 417). Así, si bien es cierto que Marx malvive la inexistencia de una teoría de la revolución, si bien es cierto que intentará conjurar ese malestar por medio de una reapropiación teórica de la experiencia de los *communards*, también es cierto que Marx parece reconocer en esa singular *existencia* —o, para ser más fieles a la expresión de Marx, en ese *ser-ahí laborante* [*arbeitendes Dasein*]— la fuerza con la que la propia Comuna emprendió la construcción de una sociedad nueva.

3.3. Filosofía

Finalmente, la palabra filosófica de Marx es “directa, pero larga”:

Larga, si toda la historia del logos se reafirma en ella; pero directa a doble título, pues no sólo tiene algo que decir, sino que lo que dice es respuesta, se inscribe bajo forma de respuestas, esas respuestas formalmente decisivas, dadas como últimas y en tanto que introducidas por la historia, no pueden tomar valor de verdad más que en el momento del detenimiento o de ruptura de la historia. Al dar respuesta [...], deja, sin

¹⁰ Nótese, sin embargo, que la tentación de la *simpleza* de la que hablé más arriba persiste y recorre ciertamente todo el discurso de Marx.

embargo, indeterminadas o indecisas [*indécises*] las preguntas a las que responde.
(Blanchot, 2008, p. 152)

La guerra civil en Francia es también la sede en la que se despliega esta palabra filosófica. En esas páginas y en particular en el cuarto capítulo, es posible encontrar en acto un alejamiento crítico de las pretensiones típicas de la filosofía de la historia. Quizás no podía ser de otra manera, si consideramos que los acontecimientos de marzo a mayo de 1871 representaron una cesura en el pensamiento de Marx, análoga a la que antes habían representado los sucesos de 1848. Esa cesura consiste, para decirlo con Balibar, en la asunción en la teoría del hecho de que la historia avanza por el *lado malo*, es decir, el lado “que ella no había previsto, el que pone en entredicho su representación de la necesidad y, en el límite, la certeza que cree poder extraer del hecho mismo de que la historia, precisamente, *avanza*” (Balibar, 2006, p. 108). Si bien Marx afronta ese descubrimiento —sus palabras científica y política son modos de responder a él—, algo permanece en la palabra filosófica proferida frente al *lado malo* de la historia. Para concluir quisiera indicar entonces qué le sucede a la filosofía de Marx respecto a dos relaciones típicas que atraviesan toda filosofía en la historia: primero, la relación entre violencia e historia; segundo, la relación entre teoría y práctica.

Si bien ya se trataba de un vínculo reconocido por Marx, en *La guerra civil en Francia* vemos destacarse de manera intensa, como si de una dialéctica sin superación se tratase, el vínculo entre violencia e historia. La osadía de la propia existencia de la Comuna marcó la violencia de su respuesta: si el tercer capítulo es reflejo de una esperanza, el cuarto revela el drama de su aplastamiento. Ese pasaje se dibuja al final del tercer capítulo:

París trabajaba y pensaba, luchaba y daba su sangre; radiante en el entusiasmo de su iniciativa histórica, dedicado a forjar una sociedad nueva, casi se olvidaba de los caníbales que tenía a las puertas. Frente a este mundo nuevo de París, se alzaba el mundo viejo de Versalles; [...] vampiros de todos los regímenes difuntos. (Marx, 2015b, p. 420)

Ese mismo capítulo concluía con la constatación de una veracidad expresada en el punto de condensación entre violencia e historia: “Allí, los que caían eran muertos de verdad, los gritos de los heridos eran de verdad también, y además, ¡todo era tan intensamente histórico!” (Marx, 2015b, p. 421). Marx procede, en el capítulo final, a narrar la historia de esa caída. Avanza página a página cuestionando la oposición entre civilización y barbarie, señalándolos en cambio como anverso y reverso de una misma historia:

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. [...] ¡Gloriosa civilización ésta, cuyo gran problema estriba en saber cómo desprenderse de los montones de cadáveres hechos por ella después de haber cesado la batalla! (Marx, 2015b, p. 428)

Es, por lo demás, la intensidad de una dialéctica histórica la que se dibuja en el horizonte con el que Marx concluye el capítulo cuarto y con él su texto entero. Todo tiene el signo de *lo necesario*; el aplastamiento de la Comuna se enlaza al presente de la Asociación Internacional de los Trabajadores y al porvenir de una nueva sociedad:

El terreno de donde brota nuestra Asociación es la propia sociedad moderna. No es posible exterminarla, por grande que sea la carnicería. Para hacerlo, los gobiernos tendrían que exterminar el despotismo del capital sobre el trabajo, base de su propia existencia parasitaria. El París de los obreros, con su Comuna, será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen su santuario en el gran corazón de la clase obrera. Y a sus exterminadores la historia los ha clavado ya en una picota eterna, de la que no lograrán redimirlos ni todas las súplicas de su *clerigalla*. (Marx, 2015b, p. 435)

Sin embargo, la última palabra de Marx en *La guerra civil en Francia* no debe ser interpretada tanto como un capítulo más de su profetismo en el que se dibuja la necesidad porvenir (“una nueva sociedad”) en la necesidad de un hecho consumado (“la carnicería” del “París de los obreros”), sino más bien como cierta necesidad que se anuncia en la contingencia de un acto. De ahí la descripción de los obreros de París como “los heraldos gloriosos de una nueva sociedad”, son los mensajeros que traen una buena nueva que solo existe por los efectos que su mensaje produce.

Al calor de los acontecimientos parisinos, Marx intercambia unas célebres cartas con Ludwig Kugelmann. Ante el planteo de su amigo, ciertamente próximo a lo que Marx mismo pensaba *antes* del 18 de marzo de 1871, Kugelmann advierte que un fracaso de la Comuna significaría un descabezamiento de los líderes del movimiento obrero (“privaría a los trabajadores de sus jefes durante largo tiempo”) de modo tal que “no se debe subestimar esta desgracia”. En el momento actual, concluye Kugelmann, “el proletariado necesita explicaciones más que luchas armadas”. Finalmente, añadía una pregunta provocadora: “atribuir el fracaso a tal o tal otra casualidad, ¿acaso no es cometer el mismo error que usted les reprochaba con tanta energía, al comienzo del *Dieciocho brumario*, a los pequeñobugueses?” (Kugelmann,

1871, como se citó en Marx, 1975, p. 209). Resulta ciertamente difícil no verse interpelado ante ese planteo. Si su planteo es tan potente es porque a través de él no habla sino Marx mismo; la palabra de Kugelmann es, sin dudas, una de las palabras posibles de Marx. Pero ella no es la última, ni la única. Marx responde afirmando que la historia está extremadamente ligada a las casualidades:

Desde luego, sería sumamente cómodo hacer la historia universal [*Weltgeschichte*] si sólo se emprendiera la lucha cuando todas las probabilidades fueran infaliblemente favorables. Por lo demás la historia sería totalmente mística, si las «casualidades» [„*Zufälligkeiten*“] no desempeñaran en ella ningún papel. Naturalmente, estas casualidades [*Zufälligkeiten*] entran en el marco de la evolución general y son compensadas, a su vez, por otras casualidades. Pero la aceleración o la disminución del movimiento dependen mucho de «casualidades» [„*Zufälligkeiten*“] de este tipo; y entre ellas figura también esta otra «casualidad» [*Zufall*]: el carácter de la gente que se encuentra a la cabeza del movimiento, al comienzo. (Marx, 1975/17 de abril de 1871, p. 209)

Quisiera sostener que el momento en el que Marx mira al azar a la cara, es el momento mismo en el que se consolida una revisión del problema de la relación entre teoría y práctica o, también, entre filosofía y política. Se trata de una relación para la cual no hay nunca una última palabra, porque es *la cosa* la que actúa. Así, Marx destacaba en otra carta a Kugelmann la “flexibilidad” y la “iniciativa histórica” de los parisienses que “se sublevaban ahora” contra todas las condiciones objetivas: se sublevaban, dice Marx, “como si [*als ob*] el enemigo no estuviera todavía junto a las puertas de París, como si la guerra entre Francia y Alemania no existiera” (Marx, 1975/12 de abril de 1871, p. 207). Son esos parisinos “lanzados al asalto del cielo [*Himmelsstürmern*]” los que actúan “como si...”, los que actúan en ausencia de condiciones para hacerlo. En esa constatación de Marx se cifra el secreto de una revisión de la relación entre filosofía y política.

Es sabido que Marx emprendió su primera crítica de la política por medio de una imagen juvenil insistentemente repetida desde su primera *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* hasta, incluso, *La sagrada familia*, según la cual la política se presenta como el *cielo* [*Himmel*] de los hombres privados, “el cielo de su generalidad frente a la existencia terrenal de su realidad” (Marx, 1982b, p. 345). O del mismo modo, como lo expresa en la carta de Kreuznach:

así como la *religión* es el índice de materias de las luchas teóricas de la humanidad, el Estado político lo es de sus luchas prácticas. El *Estado político* expresa, por tanto,

dentro de su forma *sub specie rei publicae* todas las luchas, necesidades y verdades sociales. (Marx, 1982d, p. 459)

Pero si antes la tarea era *disipar* ese cielo, correr el velo, tomar conciencia, confesar o despertar, a la luz de la Comuna Marx parece encontrar otra forma de relacionarse con ese cielo de la política: asaltarlo. Así, quisiera afirmar, el encuentro de Marx con la eficacia de las ‘casualidades’ es el reencuentro de Marx con la política. Ahora bien, la palabra política, como decía con Blanchot, cortocircuita todo lenguaje, en especial el filosófico, e impide una reapropiación definitiva.

La guerra civil en Francia en su versión castellana lleva un título que desplaza el sentido del original al traducir *Adresse* como *Manifiesto* (*Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871*). Nuevamente se trata aquí de un *décalage* lingüístico del que quisiera hacer uso. ¿Qué es un *manifiesto*? Siguiendo a Althusser es posible afirmar que se trata de un “dispositivo teórico” que se ve afectado por la práctica política exigiendo el replanteo de la relación existente entre la teoría y la práctica. Así un texto cargado de teoría puede no ser “un texto teórico como los demás” precisamente por el hecho de que “el espacio teórico clásico [...] queda ladeado, modificado y hecho irreconocible por una disposición y un dispositivo que tienen relación [...] con la *práctica política* y con el *punto de vista* de clase que implica” (Althusser, 2004, p. 64).

Quizás la *forma manifiesto* no sea tanto un texto concreto sino más bien una forma determinada que adopta el discurso teórico al verse *ladeado* por la práctica política. Esa forma es identificable en muchos textos de Marx, desde la carta de Kreuznach hasta *La guerra civil en Francia* pasando, por supuesto, por el *Manifiesto Comunista*. Pero la propia forma manifiesto se ve modificada, se ve torsionada aunque así fuera de manera infinitesimal. Se ve, como dije unas páginas más arriba, *plegada*. Si en la carta de Marx a Ruge se anunciaba la tarea de “hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo” y “despertarlo del sueño acerca de sí”, en el *Manifiesto Comunista*, por su parte, se anuncia la misma tarea formal cargada de un contenido teórico-político conquistado en el camino que Marx y Engels recorrieron primero por separado y luego juntos entre 1843 y 1848: “ya es hora de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias, que opongan a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del propio partido” (Marx & Engels, 2017, p. 77).

Ahora bien, ¿qué es lo que sucede en *La guerra civil en Francia* respecto a ese anuncio de Kreuznach, repetido y reformulado en Bruselas? Marx desde Londres, mirando los

acontecimientos del *Hôtel de Ville* de París repite el mismo anuncio que hace retorcer al “viejo mundo en convulsiones de rabia ante el espectáculo de la Bandera Roja” (Marx, 2015b, p. 413). Pero se trata de una repetición en diferencia; de un pliegue que se produce en el sujeto del supuesto saber, en el sujeto encargado de esa exposición. Siempre se trata de los comunistas, pero ¿quiénes son los comunistas? En un caso, se trata de una posición teórica que quiere convertirse en *parti pris* político. En el otro, de un *partis pris* efectivo, el de los *communards*, que exige, reclama, una reapropiación teórica que, sin embargo, no dejará de expresarse bajo el signo del inacabamiento. Así, después de un largo *détour* —el rodeo de la vida del propio Marx— es posible volver a un viejo texto de Feuerbach que cobra un sentido sin duda distinto al que pretendía darle su autor. En un pasaje de su carta a Ruge anteriormente citada, el autor de *La esencia del cristianismo* formula una definición posible de la distinción entre teoría y práctica: “¿qué es la teoría y qué es la práctica? ¿Dónde está la diferencia? Teórico es lo que sólo se halla en mi cabeza, práctico lo que bulle en muchas cabezas. Lo que une a muchas cabezas hace masa, se expande y ocupa, así, un lugar en el mundo” (Feuerbach, 1982, p. 456)¹¹.

Si decía que luego del largo rodeo es posible volver ahora al punto de partida de Marx mismo, volver a viejas ideas luego de tantas ideas nuevas, es porque Marx ve en la Comuna aquello que hizo masa y ocupó un lugar en el mundo, de ahí que su mayor logro haya sido su propio *ser-ahí laborante* [*arbeitendes Dasein*]. Fue la Comuna la que expresa de una cierta y determinada manera una co-pertenencia entre filosofía y política. Fue ella la que, en fin, por medio de un materialismo de la política permite un replanteo de la pregunta acerca del carácter materialista de la filosofía de Marx¹².

Al detenerme en la palabra política destaque que ella funcionaba como un *pasador* entre la palabra científica y la palabra filosófica de Marx. Ahora es necesario reconocer que aquello mismo que funciona como *pasador* es el terreno del *desajuste* entre las palabras de Marx. A la luz de la propia existencia práctica de los *communards*, la política aparece para Marx como aquella que al pretender “realizar los pensamientos del pasado” los complica. Porque ya no se trata de una toma de conciencia (“...de la que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para

11 Quisiera simplemente dejar mencionado este pasaje de Feuerbach puede tomarse como una delgada pasarela sobre la cual transitan los jóvenes hegelianos. Para decirlo brevemente: si al transitar por esa pasarela uno no mantiene el equilibrio o cae en un *idealismo materialista* (esta es la posición de Feuerbach y los jóvenes hegelianos, incluido el joven Marx); o cae del otro lado, un *materialismo de las ideas* (posición que Marx, antes que haber conquistado de manera definitiva, no dejó de esforzarse por alcanzar).

12 Retomo algo libremente la expresión *materialismo de la política* del trabajo de Balibar (1997).

poseerlo realmente”) ni de “una *confesión*, y nada más” sino más profundamente de una *producción*, de una conquista que se dibuja en el porvenir y que torna inestable el espacio de la teoría.

Persiste, así, el sueño de una cosa. Esa que sueña a través y a pesar de nosotros mismos. Esa que viene del pasado y que se proyecta en el porvenir. Esa que —como decía Borges en *Elogio*, justamente, *de la sombra* (2007, p. 423)— *durará más allá de nuestro olvido, no sabrá nunca que nos hemos ido*.

4. Referencias

- Althusser, L. (1983). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Akal.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Akal.
- Balibar, É. (1984). *Cinco ensayos de materialismo histórico*. Fontamara.
- Balibar, É. (1997). *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Galilée.
- Balibar, É. (2006). *La filosofía de Marx*. Nueva Visión.
- Balibar, É. (2007). El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto? *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*(4-5), 155-172.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Akal.
- Blanchot, M. (1976). *La risa de los dioses*. Taurus.
- Blanchot, M. (2008). Lire Marx. En M. Blanchot, *Écrits politiques 1953-1993* (pp. 152-155). Gallimard.
- Bodei, R. (2013). *La vida de las cosas*. Amorrortu.
- Borges, J. L. (2007). *Obras completas, t. II 1952-1972*. Emecé.
- Deleuze, G. (2019). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Paidós.
- Derrida, J. (2002). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trotta.
- Feuerbach, L. (1982). Feuerbach a Ruge (Bruckberg, Junio de 1843). En K. Marx, *Escritos de juventud* (p. 456). Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2012). *Obras completas: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obra: 1927-1931* (Vol. 21). Amorrortu.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Alianza.
- Lenin, V. (1983). Prefacio a la traducción al ruso de las cartas de Marx a Kugelmann. En V. Lenin, *Obras completas, t. 14. Septiembre de 1906 - Febrero de 1907* (pp. 398-407). Progreso.
- Lévi-Strauss, C. (2015). *Mitológicas I: lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica.
- Lissagaray, P.-O. (1970). *Histoire de la Commune de 1871*. Maspero.

- Marx, K. (1975). *Cartas a Kugelmann*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Marx, K. (1982a). Los debates de la VI Dieta Renana (artículo primero): Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la dieta. En K. Marx, *Escritos de juventud* (pp. 173-219). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982b). Crítica del derecho del Estado de Hegel. En K. Marx, *Escritos de juventud* (pp. 319-438). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982c). Marx a Ruge (Treckschuit en D., marzo de 1843). En K. Marx, *Escritos de juventud* (pp. 441-442). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982d). Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843). En K. Marx, *Escritos de juventud* (pp. 457-460). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2015a). El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. En K. Marx, *Antología* (pp. 149-246). Siglo XXI
- Marx, K. (2015b). La guerra civil en Francia. En K. Marx, *Antología* (pp. 385-436). Siglo XXI.
- Marx, K. (2015c). Crítica al Programa de Gotha. En K. Marx, *Antología* (pp. 437-460). Siglo XXI.
- Marx, K., & Engels, F. (2017). *Manifiesto del Partido Comunista*. Siglo XXI.
- Renault, E. (2017). *Marx y la filosofía*. Prometeo.
- Saussure, F. d. (2005). *Curso de lingüística general*. Losada.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Alianza.
- Tosel, A. (1979). Les critiques de la politique chez Marx. En É. Balibar, C. Lupton, & A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique* (pp. 11-52). Maspero.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.