

EXORCIZAR EL *MANIFIESTO* *COMUNISTA*¹

Canonizado por su publicación en los Penguin Classics, el *Manifiesto comunista* queda empequeñecido en la última edición realizada con este sello al lado de una introducción de 185 páginas descrita por su autor, Gareth Stedman Jones, como «una excavación de los antecedentes intelectuales del pensamiento marxista». Una arqueología rigurosa de tal magnitud merece una calurosa acogida, aunque las poco más de cuarenta páginas del *Manifiesto* pueden parecer una frágil base de la que partir para acometer un ejercicio de estas características, en el que, de hecho, Stedman Jones demuestra poco interés en el propio texto. Aunque elogia la invocación de los prodigiosos poderes del capitalismo para revolucionar y universalizar todas las relaciones que aparece contenida en la primera sección del *Manifiesto*, «Burgueses y proletarios», Stedman Jones considera la segunda, «Proletarios y comunistas», como un paso de lo sublime a lo trivial donde se aboga por derrocar las relaciones de propiedad capitalistas, la abolición de la familia burguesa, el final de la «la explotación de una nación por otra»² y la ruptura «de la manera más radical con las ideas tradicionales»³. La tercera sección, «Literatura socialista y comunista», es «arbitraria y sectaria», mientras que la cuarta, donde se perfila la posición de los comunistas respecto a la partidos de la oposición existentes, son «apuntes realizados de modo precipitado» y está «inacabada».

Por el contrario, Stedman Jones considera que la importancia del *Manifiesto* reside más bien en que en él se cifra el error fundamental del marxismo, consistente en abandonar un humanismo explícito para adoptar un análisis materialista y determinista. La estructura del argumento invierte el planteamiento de Althusser. En su opinión, el error de Marx y de Engels fue condenar todas las influencias religiosas y éticas anteriores y negar a las ideas su papel en la historia, pero este alejamiento del humanismo era fundamentalmente un ejercicio de autoengaño. La hostilidad de ambos hacia el individualismo romántico de Stirner —un elemento que también

¹ Karl MARX y Friedrich ENGELS, *The Communist Manifesto*, Gareth Stedman Jones (ed.), Londres, Penguin, 2002.

² Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Manifiesto comunista*, Madrid, Akal, 2001, p. 46.

³ *Ibid.*, p. 48.

es básico para Althusser— les aisló de estas corrientes enriquecedoras e hizo que sólo pudieran intentar introducir sus compromisos normativos humanistas, subrepticamente, mediante una serie de evasiones y de supresiones cada vez más elaboradas. «En la primera redacción del *Manifiesto*, cualquier referencia a estas ideas [...] desapareció»; sin embargo, no dejó de servirse, ilícitamente, de estas raíces éticas y religiosas como una fuente de inspiración para la acción política. A pesar de su apariencia laica, el marxismo ha de ser catalogado como una «religión poscristiana vertebrada».

Los argumentos sustanciales de esta lectura del *Manifiesto* se despliegan bajo la forma de una genealogía en la que se coloca en primer plano el elemento religioso de cada corriente de pensamiento. A lo largo de las páginas del texto, este método produce un efecto de *staccato* ligeramente desorientador debido a que cada sección remite al lector al momento de su primera publicación, en 1848, antes de retomar el cauce del siguiente afluente. Así pues, el lector se ve ante el descubrimiento repetido de un «nuevo» linaje religioso cuyo controvertido efecto consiste en disuadir de cualquier construcción cronológica de la historia intelectual, incluyendo, quizá especialmente, la narrativa secularizante del propio *Manifiesto*. La visión tradicional de que el marxismo emergió a raíz de un encuentro tripartito entre el socialismo francés, la filosofía alemana y la economía política británica es sometida a una revisión según la cual las influencias religiosas que impregnan las dos primeras corrientes, y todavía no exorcizadas en la época del *Manifiesto*, son engañosamente ocultadas por Marx y Engles bajo el lenguaje del progreso social y de la economía política. La Escuela Histórica del Derecho alemana proporciona una cuarta hebra que ofrece una concepción historizada de los regímenes de propiedad y ejemplos de las diferentes formas de propiedad comunitaria. Llamativamente, la abolición de la propiedad privada bajo el comunismo se ancla en la noción de «comunidad negativa».

Stedman Jones sostiene que la utilización del término «comunista» se remonta a los clubes radicales franceses —en particular, a la Société des Droits de l'Homme— que emergieron durante la Revolución de Julio que, explícitamente, continuaban las tradiciones jacobinas y babeuvistas. Enfrentadas a la represión, algunas de ellas —como la Société des Saisons— pasaron a la clandestinidad mientras que otras se convirtieron en defensoras declaradas de un «comunismo» reformulado como un «sustituto aparentemente pacífico y apolítico de la idea prohibida de una república igualitaria», cuya expresión más destacada se halla en la obra de Cabet titulada *Viaje por Icaria*⁴. Por el contrario, el comunismo alemán se formuló en el exilio, a medida que la depresión económica de las décadas de 1830 y de 1840 llevaba a los artesanos a trasladarse a París, Londres, Bruselas, Zúrich o Génova. En 1840, Karl Schapper y Joseph Moll, junto a otras cinco perso-

⁴ Etienne CABET, *Viaje por Icaria*, Barcelona, Orbis, 1985.

nas, fundaron la Asociación Alemana para la Educación de los Trabajadores, con base en Londres, que sería una pieza sumamente importante de la Liga Comunista que, en 1847, encargó la redacción del *Manifiesto*.

Frente a lo que él percibe como un análisis generalmente aceptado y atribuido a Engels –según el cual el «comunismo artesano» de la Liga no tuvo una influencia relevante en el *Manifiesto*–, Stedman Jones tiene un vivo interés en iluminar los debates que tuvieron lugar en su seno. En su opinión, todos esos grupos estaban influenciados por un radicalismo cristiano revivido en Francia en la década de 1830 y, particularmente, por las obras de Lamennais: «Probablemente, el impacto de aquellos libros en la Europa continental sólo pueda compararse al que una vez causara Tom Paine en el mundo anglófono». La Liga protagonizó una serie de debates sobre estos temas como respuesta, en parte, a las influencias ateístas del owenismo y del joven hegelianismo. Las propuestas de Cabet dirigidas a la creación de colonias comunistas fueron finalmente rechazadas, como lo fue la llamada de Weitling, cuyo origen se remite aquí a Lamennais, a una revolución violenta, ya que ambas fueron juzgadas prematuras. En 1846, cuando la dirección de la Liga se trasladó a Londres, Schapper había defendido una separación entre las cuestiones religiosas y las políticas y había insistido, en un claro prelude de las prescripciones del *Manifiesto*, en que «ante todo, el comunismo debía promover el libre desarrollo de los individuos». Cuando las redes de los artesanos se fraccionaron entre Weitling, Cabet y Proudhon, la dirección, establecida en Londres, invitó a Marx y a Engels a encontrarse con ellos en 1847 como parte de un esfuerzo para «introducir en la Liga otros elementos del movimiento comunista».

Las influencias del joven hegelianismo sobre el pensamiento marxista, discutidas largo y tendido por los propios Marx y Engels, constituyen quizá el elemento más extensamente explorado de sus antecedentes intelectuales. El análisis de Stedman Jones reconstruye cuidadosamente la evolución del grupo, desde las publicaciones de David Strauss y de Arnold Ruge sobre la «racionalización» del cristianismo, hasta la deconstrucción de Bruno Bauer de las pretensiones históricas de los evangelios y su expulsión de Bonn. Asimismo, documenta el paso de Marx de la academia a la *Rheinische Zeitung* y, finalmente, la respuesta conjunta de Marx y de Engels a las obras de Feuerbach y de Stirner. Stedman Jones insiste decididamente en la pervivencia en el pensamiento de Marx y de Engels de la naturaleza teleológica del sistema hegeliano, su «premisa metafísica [más] palmariamente vulnerable». En su opinión, el concepto de trabajo alienado, en oposición al «ser genérico» de Feuerbach, les conduce a la historización de su análisis de la alienación y de la emancipación; este proceso histórico, sin embargo, «no [está] menos determinado de lo que está el que se puede encontrar en Hegel» y, de hecho, «difícilmente menos en deuda que aquél con el legado recibido del pensamiento protestante». En la historia de los regímenes de propiedad así como de sus efectos, todavía acecha la «verdadera historia natural del hombre», meramente recubierta por una «relación con reminiscencias científicas y económicas entre las fuerzas y las relaciones de producción».

Ciertamente, Stedman Jones sobrestima la fuerza de su argumento cuando califica la reacción de Marx y Engels hacia la crítica vertida por Stirner en su obra de 1844, *El único y su propiedad*⁵, de «termonuclear» con un «daño colateral» de no menos magnitud. Stirner había argumentado que el intento de Feuerbach de privar a Dios de sus atributos para entregárselos al Hombre no lograba que fueran restituidos a los individuos humanos sino que, meramente, hacía que fueran desplazados hacia otra formulación ideal: la esencia del hombre. Al igual que el Dios protestante, esta noción idealizada —que fundamentalmente se derivaba de «un desgarramiento del hombre entre el impulso natural y la conciencia»— se situaba, también, por encima de los hombres ocupando el lugar de su «vocación». Explícitamente, Stirner identifica a Marx con la exigencia de «convertirse en un verdadero hombre genérico». Según Stedman Jones, la respuesta de éste en *La ideología alemana* «consistió en despojar a *todas* las ideas de cualquier papel autónomo que se les pudiese atribuir» ya que «la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia y carecen de desarrollo propio». (Aquí, al igual que en otros pasajes, Stedman Jones se toma una holgada licencia para acortar y repuntuar las citas y, en este caso, un punto final sustituye al punto y coma de Marx y a la famosa peroración que le sigue: «Sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.»)⁶

En cambio, la economía política será compelida a ocupar el lugar de la ideología. Sorprendentemente, la idea de la división del trabajo se describe como un simple sustituto, cuando se afirma que «como resultado de su lectura de *La riqueza de las naciones*, Marx sustituyó la oposición todavía algo abstracta entre el «trabajo alienado» y el «ser genérico» del hombre por la concepción de Adam Smith del desarrollo de la división del trabajo». El Marx de Stedman Jones ve en la perspectiva de Smith un proceso dinámico que puede desplegarse en una «correlación antagonista» con «la verdadera historia natural del ser humano», ahora descrita como «el desarrollo de las “fuerzas productivas” del ser humano». (Hasta qué punto el concepto de trabajo alienado podría inspirar el análisis de *El capital* de la explotación capitalista se deja sin tratar.) Según el hilo de su argumento, la visión de una forma de propiedad comunista como meta política, que anima el *Manifiesto*, nace de una combinación de los debates en torno al derecho natural del siglo xvii y de la concepción historizada de las relaciones de propiedad desarrollada por la Escuela Histórica del Derecho alemana. Marx estaba familiarizado, tanto a través de las discusiones con

⁵ MAX STIRNER, *El único y su propiedad*, Barcelona, Orbis, 1985.

⁶ KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS, *La ideología alemana*, Barcelona y Montevideo, Grijalbo y Ediciones Pueblos Unidos, 1974, p. 26.

su padre, jurista, como a través de sus propios estudios de licenciatura, con el desafío que esta escuela había supuesto para la codificación napoleónica de los derechos absolutos de la propiedad privada, principalmente, mediante un conjunto de comparaciones históricas —especialmente con Roma y con Grecia— que arrojaban luz sobre formas alternativas de propiedad, tribal, colectiva y, posteriormente, estatal. Stedman Jones sugiere que en *La ideología alemana* Marx recompuso las conclusiones a las que habían llegado Niebuhr, Hugo y Pfister en conexión con las etapas sucesivas de la división del trabajo.

De modo menos convincente, los debates acerca del derecho natural del siglo xvii se observan bien bajo una luz refractada a través de Proudhon y de los historiadores especulativos escoceses, o bien, más en general, «dispersos en una batería de debates sociales y políticos despertados por la Revolución Francesa». En parte como una forma de evitar las implicaciones políticas inspiradas por los Levellers⁷ y por otras corrientes de la tradición escolástica —que sostenían que Dios había entregado la tierra al género humano para ser poseída comunitariamente—, Grotius y Pufendorf habían desarrollado la idea de una «comunidad negativa» como una etapa que precedía *toda* noción de propiedad, ya fuese privada o comunal. Esta etapa primigenia estaba dominada por la satisfacción de las necesidades, y hasta el momento en que el crecimiento de la población no precisó de la división del trabajo y por ende de la recompensa diferenciada del mismo, no emergió la noción de los derechos (y, de ahí, de la propiedad). Siguiendo la obra de Hont y de Ignatieff, así como de Emma Rothschild, Stedman Jones explora las posiciones de Grotius y de Pufendorf hasta llegar a Adam Smith en un linaje que, al menos, es plausible. Pero argumentar que su noción de «comunidad negativa» anima a Marx y a Engels sin aportar ninguna evidencia textual directa —en medio de una detallada investigación sobre las formas de propiedad— parecería contradecir la propia letra del *Manifiesto* y, además, la naturaleza del socialismo utópico. Si el objetivo radica en encontrar precursores de las demandas políticas y económicas realizadas por Marx y por Engels en el *Manifiesto*, hay bases mucho más sólidas para citar *El Estado comercial cerrado* de Fichte, publicado en 1800, donde se abogaba por una economía completamente nacionalizada con una amplia regulación y un control gubernamental sobre una masa de dinero únicamente dotada de valor interno⁸. A pesar de que en una nota a pie de página él cita una carta en la que Marx sostiene que está manteniendo una dura batalla contra Fichte, Stedman Jones deja esta senda sin explorar.

En su opinión, en la época en que fue redactado el *Manifiesto*, los tres elementos que constituían la concepción de Marx del comunismo eran:

⁷ Los Levellers [«niveladores»] fueron un grupo político surgido en el siglo xvii que cobró relevancia durante la guerra civil inglesa [N. de la T.].

⁸ Johann Gottlieb FICHTE, *El Estado comercial cerrado*, Madrid, Tecnos, 1991.

[...] en primer lugar, una lectura apocalíptica de la teoría de Smith de la división del trabajo en la que el progreso de una sociedad basada en el comercio se había orientado hacia su autodestrucción; en segundo lugar, la asunción del carácter efímero de la forma moderna y burguesa de propiedad privada, al igual que las formas previas de propiedad discutidas por la Escuela Histórica; y, en tercer lugar, la concepción de que la industria moderna y el «sistema automático» estaban alumbrando una nueva época de relativa abundancia respecto a las necesidades humanas que era comparable, aunque infinitamente más rica, a la etapa primigenia de la historia humana.

En los años posteriores, esta noción empezaría a desintegrarse. En primer lugar, se interpreta una alusión al «tiempo de trabajo necesario para la satisfacción de las necesidades absolutas», aparecida en los *Grundrisse*, como una admisión tácita de que sería preciso una retribución del mismo reintroduciendo el «gobierno de los hombres» en sustitución de la «administración de las cosas». En segundo lugar, el concepto de «valor de uso» recogido en *El capital* era una «caracterización auténtica y directa de la necesidad humana encubierta debajo del tráfico mercantil». En opinión de Stedman Jones, una sociedad basada en el valor de uso tendría que abolir el mercado y sustituirlo por «un programa racional elaborado entre una asociación de los productores», y «si él hubiera perseverado hasta el final en el concepto de valor de uso que desarrolló en el primer y único volumen completado de *El capital*, Marx hubiera corrido el peligro de sustituir el capitalismo por una forma premercantil». La última etapa de la vida de Marx, consagrada al «estudio intensivo de sistemas antiguos, comunales y precapitalistas», estuvo marcada por su fracaso para desarrollar una teoría del comunismo moderno y por la incapacidad resultante para completar *El capital*. La promesa del *Manifiesto* de «una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos»⁹ resultó ser un «cheque sin fondos». Injustificadamente, Stedman Jones imputa a Marx y a Engels la opinión de que la abolición de las relaciones de propiedad burguesas conllevan, necesariamente, la abolición absoluta del mercado. A la luz de la reivindicación plasmada en el *Manifiesto* de un «fuerte impuesto progresivo»¹⁰ –algo inexistente en ningún país en el momento de su redacción– parecería que debe sobrevivir cierta forma de mercado. Si la visión del camino hacia una sociedad comunista diseñado por el *Manifiesto* puede considerarse teleológico, es al precio de atribuirle la infundada evocación de una mítica Edad de Oro.

Así pues, el tema global abordado por el análisis de Stedman Jones descansa en que el comunismo estaba constituido por una visión de la sociedad del futuro normativa e inspirada en gran medida en la religión que, después de la crítica de Stirner, se camufló tras una terminología deter-

⁹ K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*, cit., p. 50.

¹⁰ *Ibid.*, cit., p. 49.

minista y económica. En su opinión, como producto de esta lectura «engañosa», en la época en la que se escribió el *Manifiesto* la trampa ya estaba tendida, puesto que la combinación de los compromisos utópicos con un materialismo errado y dogmático conduce, directamente, a la «debacle» de *El capital*. Por supuesto, se trata de una lectura que requiere una absoluta negativa a atenerse a las propias palabras de Marx y de Engels. No hay ningún intento de engranarse con la propia descripción del *Manifiesto* del proceso de desencantamiento del desarrollo capitalista, esto es, con el argumento de que la crítica de la religión, así como de la ética, el derecho, la política y el Estado, jamás había sido tan posible como entonces, cuando:

Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas¹¹.

Stedman Jones dedica poca atención a la propia forma, tanto política como literaria, que adopta el *Manifiesto*. En este sentido, resulta importante su omisión de las dos secciones finales del mismo. Apenas se reconoce su papel político en el trazado de una frontera entre la fuerza histórica y mundial del comunismo internacional y revolucionario, y sus competidores utópicos. Los sorprendentes cambios de registro, a medida que el texto se va desplazando entre diferentes maneras de argumentar y de dirigirse a audiencias diversas permanecen sin ser examinados. Precisamente, la ruptura con los sagrados objetos de culto para acercarse a los movimientos proletarios reales convierten al *Manifiesto* en un texto único en términos de orientación y de estrategia políticas. Sorprendentemente, hay un texto predecesor importante en ambos niveles, el de la estrategia política y el de la técnica literaria, que está ausente de la genealogía de Stedman Jones: *¿Qué es el Tercer Estado?*, escrito por el Abbé Sieyès en enero de 1789, es el paradigma de la razón ilustrada revolucionaria. Furet captó el tono de los panfletos de Sieyès cuando manifestó que los mismos eran «violentos, categóricos, tensos como una flecha que da en su blanco y perfora el órgano vital de la vieja sociedad: el privilegio». A pesar del cargo del Abbé, su argumento es enteramente secular. Comenzando con la cuestión de quién produce la riqueza de la sociedad, él sostiene que el tercer estado

[...] es como un hombre fuerte y robusto que tiene todavía un brazo encadenado. [...] ¿Qué es el tercer [estado]? Todo, pero un todo [constituido de] trabajo [encadenado] y oprimido. ¿Qué sería sin él el orden privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente¹².

¹¹ K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*, cit., p. 26.

¹² Emmanuel [Abbé] Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 88.

En sus palabras, es posible encontrar el prelude de tres ideas clave —el papel universal de una clase económica, las cadenas que la mantienen esclavizada y el objetivo final del desarrollo «libre y floreciente» de todos— expuestas en el mismo estilo que lleva a Stedman Jones a considerar mesiánico el *Manifiesto*. Un artículo publicado en 1842 en la *Rheinische Zeitung* demuestra que Marx conocía estos panfletos, pero Stedman Jones, a pesar de su conocimiento de las ideas de la Revolución Francesa, ni siquiera menciona a Sieyès. Tal vez, en cierto sentido, los panfletos distorsionarían el modo en el que está construido su argumento, puesto que delatan una parte de la herencia intelectual del *Manifiesto* que no puede ser reducida a una nostalgia seudorreligiosa, sino que por el contrario es producto de la progresiva convergencia que se estaba produciendo entre una serie de debates en torno a la producción económica y a la representación política.

La perspectiva, enarbolada en la introducción del libro, de ofrecer una contextualización minuciosa del pensamiento de Marx evoca la aproximación a la historia intelectual de la Escuela de Cambridge asociada con la obra de Quentin Skinner y de J. G. A. Pocock. Sin embargo, Stedman Jones viola en muchos aspectos los cánones fundamentales de este tipo de erudición bibliográfica. A través de una desvalorización poco honesta y demasiado frecuente, se confunde al joven Marx, o a los artesanos alemanes de 1840, con el leninismo, el estalinismo o el desarrollismo soviético. El enfoque tendencioso que se da a la cita ya mencionada de *La ideología alemana* evidencia una agenda sobredeterminada más que una excavación desinteresada, y produce una imagen tanto simplificada como parcial. De hecho, la ideología, la religión y las «formas de conciencia» están ancladas en una concepción materialista de las fuerzas de producción y de las «formas sociales de intercambio», pero toda la determinación no se produce en una única dirección. Se hace hincapié en la «acción recíproca» entre la sociedad civil, el Estado y las formas de conciencia «de una sobre la otra» y la afirmación de que las «circunstancias crean a los hombres justamente en la misma medida en que los hombres crean las circunstancias» está compuesta de dos partes distintas pero relacionadas entre sí.

Sin embargo, supone una distorsión mucho mayor, si cabe, de la historia intelectual la determinación de Stedman Jones a ver *La ideología alemana* como la última innovación significativa en el pensamiento de Marx y el *Manifiesto* como aquello que básicamente representa el detenimiento de su desarrollo. De manera insólita, los legados religiosos rastreados en las diversas corrientes que nutrieron las posiciones de Marx y de Engels de 1847 y 1848 son proyectados hacia adelante, abarcando *El capital* y el resto de su *œuvre*. Con toda seguridad, una historia intelectual convenientemente contextualizada contempla las obras de la década de 1840 como formulaciones preliminares, bocetos iniciales del materialismo histórico, con un énfasis en el determinismo económico y en el enraizamiento de las ideas en las fuerzas sociales. Su valor definitivo no puede extraerse del texto del *Manifiesto*, sino que se deriva de su posterior ela-

boración y escrutinio en los debates que abrieron dentro del marxismo. Cuando Gramsci o Sartre exploran el problema de la hegemonía, o Marcuse y Gorz cuestionan el destino revolucionario del proletariado, lo hacen de modos que conservan elementos del materialismo histórico. No es de extrañar que una estrategia política implicada en la situación de los oprimidos hiciese hincapié en las oportunidades y en los constreñimientos materiales, especialmente después del fracaso político de una gama de movimientos de inspiración religiosa.

Preferiblemente, el *Manifiesto* debe ser analizado como un hito a lo largo de un camino formado por movimientos teóricos solapados que se aleja de las formas religiosas, humanistas o utópicas de socialismo de las que Marx y Engels abiertamente se desentienden en las últimas secciones. La propia descripción de Stedman Jones –en un análisis deudor del libro *Revolutionary Refugees* de Christina Lattek¹³– de las reivindicaciones realizadas por Schapper, que exigía en 1846 una separación entre la esfera política y la religiosa, marcaría una primera etapa de este proceso. Posteriormente, los desacuerdos políticos dentro de los jóvenes hegelianos y la interacción decisiva con los movimientos proletarios desencadenaron las innovaciones subsecuentes. La lectura de Stedman Jones de *La ideología alemana* como último desarrollo significativo necesitaría sostenerse sobre una demolición de *El capital* que se apoyara en algo más que en una interpretación naturalista del concepto de valor de uso. No es que esto no se haga, sino que además apenas se reconoce la relevancia de este campo. Žižek ofrece una visión útil y contraria en un análisis del valor de uso y del valor de cambio como perspectivas enfrentadas e irreconciliables aparecido en la *New Left Review* 25.

Por supuesto, la tesis que articula el trabajo de Stedman Jones –que el marxismo es otra forma de religión– es uno de los tropos más antiguos de la literatura de la Guerra Fría que precede, incluso, a la equiparación del comunismo y del fascismo como dos caras de la misma moneda totalitaria. Durante la década de los treinta, Waldemar Gurian y Eric Voegelin argumentaron que el marxismo y el nazismo caricaturizaban los modelos fundamentales del credo religioso, diagnosticando que las herejías inmanentistas resultantes eran subproductos de un proceso de secularización en un mundo decadente avivado por los mitos ilustrados de la transformación social. Después de la Segunda Guerra Mundial, Jules Monnerot explicó en *Sociología del comunismo*¹⁴ (1949) que el bolchevismo era una «secta religiosa de conquistadores del mundo» que debía ser considerada como un «islam del siglo xx». *El opio de los intelectuales*¹⁵ (1955), de Raymond Aron, ofrecía una analogía absolutamente manifiesta con el cristianismo en la que se sostenía que la «historia sagrada que el marxismo extrae de la penumbra de los hechos evidentes» brinda al partido un papel mesiánico. La monumental obra

¹³ Christina LATTEK, *Revolutionary Refugees: German Socialism in Britain, 1840-60*, Frank Cass Publishers, 2002.

¹⁴ Jules MONNEROT, *Sociología del comunismo*, Barcelona, Ediciones Guadarrama, 1986.

¹⁵ Raymod ARON, *El opio de los intelectuales*, Buenos Aires, Siglo XX, 1979.

de Jacob Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy*¹⁶ (1952), también sigue la senda de la herencia intelectual de la Revolución de Octubre hasta Saint-Just y Babeuf y la proyecta hacia un pasado todavía más remoto que llega hasta Rousseau. *Philosophy and Myth in Karl Marx*¹⁷ (1962), de Robert Tucker, veía en la «religión de la revolución» instituida por Marx un drama de la salvación que emanaba de las tradiciones agustinianas del cristianismo medieval. Por el contrario, Norman Cohn señaló que fueron las creencias apocalípticas de los anabaptistas y de otros grupos de la misma naturaleza, sensacionalmente ilustrados en su libro *En pos del milenio: revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*¹⁸ (1957), las que proporcionaban la clave del fanatismo religioso tanto de los comunistas como de los nazis. *Las principales corrientes del marxismo*¹⁹ (1971), de Kolakowski, lamenta esta «forma ilusoria de religión» por haber «presentado su escatología como un sistema científico, algo a lo que no aspiran las mitologías religiosas».

Gran parte de estas versiones analizan los movimientos políticos partiendo de una noción durkheimiana de la religión en la que ésta, o bien sirve para proporcionar un mecanismo de solidaridad o exclusión, o bien da respuesta a una necesidad psicológica de la comunidad frente al auge del individualismo. Sin embargo, dentro del espectro, siempre ha habido una distinción entre aquellos autores (como Monnerot, Aron o Tucker) que consideraban el veredicto de que el marxismo era una forma de religión como una condena válida por sí misma y aquellos otros (como Voegelin y Kolakowski) que querían preservar la auténtica religión como esfera de una verdad superior, de la cual Marx habría producido simplemente una caricatura siniestra. Stedman Jones ofrece una versión laica de esta última según la cual en la medida en que Marx se negó a reconocer la importancia histórica de los ideales trascendentales y de los valores éticos en *La ideología alemana*, acabó produciendo una religión sucedánea en el *Manifiesto*. Inevitablemente, el movimiento que le sucedió fue fantástico y utópico. En última instancia, aunque Stedman Jones evita el emparejamiento con el nazismo, su argumento parece responsabilizar al tono «apocalíptico» del marxismo de las guerras mundiales del siglo xx:

No fue el mero hecho de la proletarización lo que generó las guerras y las revoluciones del siglo xx, sino la experiencia de los levantamientos sociales y políticos condicionados y articulados mediante los lenguajes apocalípticos y militantes del comunismo o del socialismo revolucionario. Éste es el motivo por el que los historiadores han comparado, acertadamente, las pasiones, la intransigencia y el extremismo de las revoluciones del siglo xx con las guerras religiosas de los siglos xvi y xvii.

¹⁶ Jacob TALMON, *Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker and Warburg, 1955.

¹⁷ Robert TUCKER, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

¹⁸ Norman COHN, *En pos del milenio: revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

¹⁹ Leszek KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

De hecho, tal y como Hobsbawm señala en *Historia del siglo XX: 1914-1991*²⁰, la Revolución de Octubre de 1917 fue una revolución contra la guerra, de tal modo que «Pan, paz y tierra» no era, exactamente, un eslogan apocalíptico. En la Segunda Guerra Mundial, la URSS fue atacada por la Alemania nazi y la resistencia soviética fue en gran medida orquestada bajo la bandera del patriotismo ruso en la Gran Guerra Patriótica. Hobsbawm considera que la Primera Guerra Mundial, y no el marxismo, fue la fuente de muchas de las pasiones que sacudieron la «era de los extremos», como él denomina esta época. En China, en Vietnam y en Cuba el nacionalismo fue un pujante elemento de la mezcla.

El resurgimiento del argumento político de la religión en el contexto posterior a la Guerra Fría —cuando, tal y como Stedman Jones informa a sus lectores, «se ha extinguido la creencia en la posibilidad o, incluso, en la deseabilidad de una futura sociedad comunista»— puede parecer una mera curiosidad intelectual. Sin embargo, lejos de desvanecerse, la idea de las «religiones políticas», a menudo ligada a los totalitarismos modernos, pocas veces ha sido más popular que en estos momentos. Desde 2000, existe incluso una revista dedicada a ella bajo el nombre *Totalitarian Movements and Political Religions* fundada por un historiador del nazismo, de tendencia conservadora, el inglés Michael Burleigh. En el primer número de esta revista se incluía una entrevista cordial con Robert Conquest. Tal y como Burleigh observaba con satisfacción, «las teorías del totalitarismo raramente han sido incompatibles con las teorías sobre las religiones políticas, y los representantes teóricos más importantes del primero, como Raymond Aron, Karl-Dietrich Bracher, Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski, han empleado estos términos casi de modo intercambiable». Ulteriormente, Emilio Gentile, un historiador italiano del fascismo, ha producido un sólido volumen sobre el tema ofreciendo una ingeniosa nueva variante, el «sintoísmo ruso soviético». Voegelin, Monnerot (ahora un aderezo del Frente Nacional de Le Pen), Talmon y Cohn han ocupado de nuevo el escenario, y la tesis básica —que los traumas de la industrialización y de la guerra llevaron a una sacralización de la política durante el siglo xx— se desarrolla en múltiples y nuevas direcciones. Para Stanley Payne, la corrección política marca un nuevo brote de religión política en los campus universitarios de Estados Unidos.

¿Cómo se explica el actual renacimiento de estas interpretaciones? En algunos casos, debemos acudir a un elemento autobiográfico que probablemente implica el impulso a ajustar cuentas con un pasado radical. Al igual que Stedman Jones es un antiguo radical de la década de los sesenta, François Furet, autor del libro titulado *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo xx*²¹ en el que una vez más se demuestra que el nazismo y el comunismo eran hermanos gemelos, es un ex comu-

²⁰ Erick HOBBSAWM, *Historia del siglo XX: 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 2003.

²¹ François FURET, *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo xx*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1995.

nista. Pero, de modo más general, lo que parece estar detrás es la preocupación por el hecho de que el marxismo no ha sido plenamente purgado de la vida intelectual y la inquietud de que, actualmente, haya nuevos peligros acechando, ya sea en el Oriente Próximo o en el mismo Occidente. Ciertamente, una vez que Stedman Jones ha dado por perdido al marxismo a partir de *La ideología alemana*, no cabe duda de cuál es el camino para enunciar un *télos* más aceptable que el derrocamiento del capitalismo. De modo preferible, consistiría en «establecer el sistema económico global dentro de un marco más sostenible y éticamente aceptable». En palabras del propio *Manifiesto*, una política que exige al proletariado «continuar en la sociedad actual, pero despojándose de la concepción odiosa que se ha formado de ella».