



Dossier A 150 años de la Comuna de París

Las temporalidades de la política. Marx y el *enigma* de la Comuna de París

The temporalities of politics. Marx and the *enigma* of the Paris Commune

SEBASTIÁN TORRES¹

Resumen: ¿Qué nos convoca a pensar la Comuna de París? ¿Cómo volver sobre un acontecimiento que instituye la memoria revolucionaria? Releemos *La guerra civil* en Francia de Karl Marx para explorar una de las respuestas posibles a la pregunta que actores y espectadores de la Comuna de París se formularon: ¿Qué es la Comuna? Buscamos, con Marx, las vetas de una respuesta que, considerando la temporalidad plural y la heterogeneidad social, permita pensar la relación entre la política, la cuestión social y la historia. Leemos, de esta manera, a la Comuna de París como una primera formulación de aquello que, años después, aparecerá en las cartas a Vera Zasúlich en torno a la comuna rural rusa, para recuperar el *enigma* de la comuna y su (in)interrumpida reverberación en las luchas revolucionarias.

Palabras Clave: Comuna de París; Karl Marx; temporalidad; enigma; política.

Abstract: What does the Paris Commune convene us to think? How can we return to an event that has established the revolutionary memory? We propose to reread Karl Marx's *The Civil War in France* in order to explore one of the possible answers to the question that both actors and spectators of the Paris Commune have asked to themselves: What is the Commune? We are searching, with Marx, for the veins of an answer that, considering the plural temporality and the social heterogeneity, allow us to think the relationship between politics, the social question and history. In this path, we read the Paris Commune as a first formulation of that which, years later, will appear in the letters to Vera Zasúlich about the Russian rural commune, and that will lead us to recover the commune's *enigma* and its (un) interrupted reverberations throughout revolutionary struggles.

Key Words: Paris Commune; Karl Marx; temporality; enigma; politics.

Cómo citar: Torres, S. (2020). Las temporalidades de la política. Marx y el *enigma* de la Comuna de París. *Cuadernos Filosóficos*, 17.

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



Fecha de recepción: 10/06/2021
Fecha de aprobación: 31/07/2021

¹ Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Córdoba, Argentina).
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9703-5928>. sebatorres7@hotmail.com

Cada época es una esfinge
que se sumerge en el abismo
en cuanto su enigma se ha solucionado.
(Heinrich Heine)

I. Introducción

La literatura sobre la Comuna de París de 1791 es tan vasta como lo fueron las experiencias políticas donde reverberó el eco del primer gobierno popular y proletario, igualitario y libertario. También, la primera represión abiertamente cruenta de un gobierno republicano burgués sobre las clases populares, con el objetivo de exterminar todo germen revolucionario de la sociedad, mostrando todo lo que están dispuestas a hacer las clases dominantes cuando el pueblo pone en riesgo su poder. Es el momento en el que se consolida la crítica radical al Estado burgués y el programa de su absoluta abolición. Marx calificará con toda justicia al Estado como *terrorista*, denunciando un tipo específico de estrategia contra las rebeliones populares como también su irracional violencia y crueldad.

En tiempos revolucionarios la Comuna pudo ser evaluada en términos de tácticas y estrategias para la lucha y la instauración de un gobierno revolucionario, considerando sus límites, desprendidos de un análisis donde los errores o desviaciones 'ideológicas' formaron parte de la episteme teórica y práctica de las luchas obreras. La crítica más difundida y persistente sobre su fracaso, por no haber avanzado en una guerra definitiva sobre Versalles, estuvo presente no solo en Marx y Lenin. Poco sentido tiene replicar un análisis de ese orden, pues la crítica, si bien retrospectiva, también está sujeta al tiempo de su enunciación.

Con posterioridad al anunciado fin de la era de las revoluciones, es la memoria de la Comuna y de las vidas y destinos de los comuneros la que ordena diversas narrativas: arquetipo de las revoluciones gloriosas derrotadas, como toda tragedia, lega una enseñanza moral en la vitalidad de los dilemas que otras generaciones deberán afrontar, si se logra preservar ese deseo primordial de transformación del mundo, de 'tomar el cielo por asalto'. Más allá del trabajo de los historiadores (como Bourgin, 1962 y Koechlin, 2013), la labor emprendida por Ranciére con los revolucionarios de 1848 y por Abensour con los denominados utopistas (sin olvidar el trabajo inaugural de Thomson sobre William Morris²),

2 El libro de Thomson (1988) sobre William Morris es de 1955. En el *post scriptum* a la reedición de 1976 menciona elogiosamente la tesis de habilitación de Miguel Abensour de 1976, donde inicia todo su derrotero sobre las utopías y el marxismo.

editando y comentando esos textos olvidados por la historia, plantea un interesante interrogante sobre los efectos de reintroducir viejas existencias en un ecosistema que ha mutado, sobre la secreta confianza en las potencialidades de lo anacrónico cuando reaparece a través de nombres propios y la vitalidad de esas existencias singulares.

Esta periodización intuitiva nos es conocida y ha sido problematizada (recuerdo aquí el texto de Diego Tatián, “De la revolución a la memoria”, 2007), pero algo se nos escaparía si no prestásemos una atención más detenida a las diferentes conmemoraciones de la Comuna de París que fueron realizadas en las décadas posteriores a 1870, inaugurando una memoria revolucionaria, diferente a la memoria republicana de la revolución de 1789 o al recuerdo de 1848³. Al respecto, no solo están los más conocidos escritos de los comuneros, de Lissagaray y Michel, sino también los que recoge Kristin Ross en el hermoso libro *Lujo comunal* (2015), los escritos de Lenin previos a las *Tesis de abril*: “Enseñanzas de la comuna” de 1908 y “En memoria de la comuna” de 1911, y la lista se multiplica al infinito. Sería interesante detenerse en esas primeras formas de una memoria revolucionaria, inaugurada por el acontecimiento de la Comuna de París, que coexisten con la posibilidad de la transformación del mundo, porque en cada acto de resistencia y revolución, de uno y otro lado del océano, se rendirá homenaje a la Comuna como continuación de su interrumpida promesa. Una memoria, por ello, diversa a la que aparece después de 1989, donde la revolución cambia su signo temporal y pasa a remitir exclusivamente al pasado.

Ni el registro de la contemporaneidad, ni el de la memoria nos conforman para volver sobre la Comuna de París, aunque involuntariamente siempre nos acompañen. Sabemos que esta incómoda relación con el tiempo no es ajena a la Comuna y volveremos sobre esto. Se encuentra de muchos modos presente en la pregunta *política* que formularon gran parte de los escritos de los comuneros y espectadores próximos: ¿qué es la Comuna? Quisiéramos recuperar una dimensión de esa pregunta, no aquella en donde los modos de su respuesta la vuelven retórica, sino el nudo que hizo que la Comuna de París de 1781 pueda ser pensada y vivida a partir de una pregunta.

El silencio sobre la Comuna de París en las denominadas filosofías de la comunidad, lo común o el comunismo *otro*, quizás obedezca a que, en la ya larga crítica a los socialismos

3 “El aniversario de la Comuna de París se ha convertido en el primer jubileo general de todo el proletariado” (Engels, Introducción a la edición de *La lucha de clase en Francia*; en Marx & Engels, 2006a, p. 667).

‘reales’, la Comuna quedó fichada en una geología de las revoluciones proletarias, fosilizada en algún estrato de la historia como el primer organismo del cual se desprendieron extintas especies de socialismos, anarquismos y comunismos (incluyendo sus polémicas y enfrentamientos). Silencio que solo se interrumpe en la paragógica distorsión que produce el tiempo matemático de la conmemoración, de la memoria fechada, absolutamente aleatorio en relación a las condiciones del presente al que le toca dicha tarea.

Sin renegar de esas discusiones, como tampoco del tiempo de la conmemoración al que respondemos, quisiéramos proponer que la cuestión del comunismo no sea asociada inmediatamente al significante originario de lo común (Negri, 2021), que aparentemente permitiría reinscribirnos en una historia universal que nos comprenda, sino ensayar lo que se desprende del nombre *comuna*. Es por esta vía lateral que se nos hace posible volver a París, corazón del ideario de una Europa que continúa concibiéndose como lugar en donde la humanidad se descubre a sí misma, porque luego de la crítica a la antropología y la filosofía de la historia, conserva para sí un vacío localizado y el idioma del porvenir (incluso la necesidad del férreo determinismo histórico puede ser sustituida por la contingencia, pero sin modificar radicalmente sus mismos efectos: cuando opera una constante cancelación de pasados y presentes que se tornan inmediatamente caducos ante el indefectible avance de un tiempo a la vez indeterminado, homogéneo y universal).

2. Marx y la presencia de la comuna

La Comuna de París es el centro de irradiación que permite visitar el plural mundo del socialismo, desde las tendencias de 1830 (incluso anteriores) hasta principios del siglo XX, a partir de interesantes figuras que fueron participes directos e indirectos. Blanquí, Bakunin y Kropotkin, Harris y los hermanos Reclus, Michel, Léo y Dmitrieff, Marx y Engels. Por supuesto, también la posterior lectura de Lenin, que rescata a la Comuna de la crítica que la desterró en la II Internacional; figura omnipresente en sus intervenciones entre 1917 y 1918, se volvió hegemónica tras el triunfo de la revolución rusa. Pero también deviene comienzo del fin del carácter revolucionario comunero y de su equivalente en la experiencia de los soviets luego de la masacre de Kronstadt de 1921 y la represión de la Revolución húngara en 1956. Cada nombre ilumina una constelación de mundos y relaciones, en diferentes momentos de la historia, que hoy es posible recuperar desde nuevas narrativas.

Volver a elegir a Marx para pensar la Comuna es elegir un problema, no solo por las tensiones que produce en el interior de su obra, sino también porque nos encontramos con la idea de que la comuna nombra un enigma a descifrar. Que poco tiempo antes haya considerado una locura un alzamiento como el de los comuneros⁴ –producto, en parte, de las conclusiones sacadas en *La lucha de clases en Francia*–, y que poco tiempo después vuelva a arremeter contra los falsos socialismos y sus incursiones aisladas del movimiento real de la historia –como puede verse en la carta a Friedrich Bolte del 23 de septiembre de 1871 (Marx & Engels, 1974a), en su previa y sobre todo posterior confrontación con Bakunin⁵, Proudhon y las múltiples formas del socialismo–, no opaca la importancia de lo sostenido en *La guerra civil en Francia*. Quizás porque en los desvíos –término caro a la unidad, dirección y fin del proletariado en la lucha revolucionaria– se encuentren los signos para entrever otras formas de la historia (para tomar una expresión de Lefort).

Las últimas líneas de *Miseria de la filosofía*, publicada poco tiempo antes del *Manifiesto* y los acontecimientos de 1848, contienen las tan discutidas ambivalencias que atraviesan el derrotero del pensamiento político de Marx. La constitución de la clase trabajadora por el desarrollo del capital y la constitución de la clase por la lucha contra el capital: “Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política [...] No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay jamás movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social”⁶. Dejando de lado la larga discusión sobre las ideas de clase en sí y para sí, y la más problemática tesis del fin de la política una vez finalizada la lucha de clases –si fuese posible hacerlo–, lo que encontramos es la implicación entre lo social y lo político: no una reversibilidad, puesto que la necesidad del desarrollo económico se ve interferido por la contingencia de la lucha, en tanto lucha política. Es esta contingencia la que veremos presente en los escritos histórico-políticos. Análisis donde se evidencia un “pensamiento de la coyuntura” (Baso, 2009), que, si en

4 En el Segundo manifiesto del Consejo general de la AIT, 9 de septiembre de 1870, Marx afirma: “la clase obrera de Francia tiene que hacer frente a condiciones difícilísimas. Cualquier intento de derribar el nuevo gobierno en el trance actual, con el enemigo llamando casi a las puertas de París, sería una locura desesperada” (Marx, 1968, p. 54).

5 Citamos esta carta de Marx a Engels de marzo de 1852, no solo por la referencia a Bakunin, sino también por su temprana apreciación sobre la propiedad comunal rusa: “Las dos últimas semanas he estado estudiando duro el ruso y ya tengo la gramática bastante conquistada [...]. Aparte del interés lingüístico que me lleva a estos estudios, está la consideración de que, cuando venga el próximo gran drama político, al menos uno de nosotros debe estar familiarizado con los lenguajes, historia, literatura y las minucias de las instituciones sociales de aquellas particulares naciones con las cuales nos encontraremos inmediatamente en conflicto. De hecho, Bakunin solo se hizo un nombre porque nadie sabía ruso. Y se hará mucho ruido con el viejo dispositivo pan-eslávico que transforma místicamente el viejo sistema de propiedad comunal eslavo en comunismo, a la vez que caracterizando a los campesinos rusos como comunistas espontáneos” (Citado en Salgado, 2017, p. 285).

ocasiones se ve acosado por los propios espectros de un *a priori* histórico, no dejará de ser la propia política el nudo a desentrañar, en la compleja constitución de antagonismos singulares y situados: el ‘estado de cosas presente’, donde ni la burguesía ni el proletariado resultan clases homogéneas y excluyentes de múltiples actores, ni las luchas están subsumidas en una temporalidad lineal y progresiva (Morfino, 2018). Consideración que no pretendemos definir en términos de una autonomía de lo político, sino en la imbricación *política* entre lo social y lo político. Esto estará presente en sus consideraciones sobre la comuna rusa de 1881 dirigidas a Vera Zasúlich, donde formas sociales y luchas políticas se encuentran⁷.

Las primeras líneas de la III parte de *La guerra civil en Francia*, avocada a la constitución de la Comuna, tienen la potencia retórica de un manifiesto: “Al alborear el 18 de marzo de 1871, París se despertó entre un clamor de gritos de «Vive la Commune!». ¿Qué es la Comuna, esa esfinge que tanto atormenta a los espíritus burgueses” (Marx, 1968, p. 88).

La pregunta, sin embargo, no es retórica. ¿Qué es la Comuna? Su primer signo ofrece una orientación: es el entusiasmo de unos y el tormento de otros⁸, pasiones que adquieren la forma de una *esfinge* (más próxima a la Tebas de Sófocles que al Egipto de Hegel), un enigma cuyo efecto concreto, práctico, orienta su develamiento. Si estas primeras líneas evocan el inicio del *Manifiesto*, ya no como espectro que se anuncia desde el futuro, sino como presente, eso no implica que el trabajo del desciframiento esté concluido⁹.

6 Citamos en extensión: “Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha, de la que no hemos señalado más que algunas fases, esta masa se une, se constituye como clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política. [...] ¿Quiere esto decir que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, traducida en un nuevo poder político? No. [...] En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil [...]. No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay jamás movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social. Sólo en un orden de cosas en el que ya no existan clases y antagonismo de clases, las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas” (Marx, 1987, pp. 120-121).

7 Aunque no se detienen particularmente en la Comuna de París, un amplio e interesante desarrollo sobre una concepción plural del tiempo en Marx, entre la crítica de la política y la crítica de la economía política, se encuentra en Tomba (2011).

8 Sobre la pasión del entusiasmo en Marx, *vid.* las interesantes consideraciones de Ribeiro (1998).

9 Marx utiliza la expresión ‘comuna proletaria’ en un pasaje de la tercera parte de *La lucha de clases en Francia* (Marx, 2006a, p. 597), pero sin atribuirle un significado particularmente relevante a ser descifrado, quizás solo jugando con una composición terminológica que tensiona las nuevas luchas proletarias con la anterior comuna parisina de 1792, con sus hebertistas y *enrâges* (cuyos ecos, sin embargo, todavía resuenan en 1871, junto a los republicanos jacobinos).

El joven Marx ya se ha topado con otros enigmas: había encontrado que “la democracia es el *enigma* resuelto de todas las constituciones” (Marx, 1982, p. 343¹⁰) y poco tiempo después, que el comunismo “es la solución del *enigma* de la historia y se sabe a sí mismo como tal solución” (Marx, 2006, pp. 141-142¹¹). Entre 1843 y 1845 la crítica avanza con velocidad, pero pasaran muchos años para que el *enigma* de la Comuna ofrezca el develamiento del “verdadero secreto”, “la forma política al fin descubierta” (Marx, 1968, p. 99). Y la cuestión no concluirá aquí, si nos disponemos a incorporar en este horizonte de interrogantes aquel que le presenta Vera Zasúlich en torno a la comuna rusa. Porque el *enigma* no esconde una esencia, sino el devenir¹².

Si colocamos el interrogante en la cuestión de lo común, no costaría afirmar que se trata de una constante en toda la obra de Marx, desde los artículos de la *Gaceta Renana* sobre el robo de leña y los campesinos del Mosela (Bensaïd, 2011), pasando por los *Grundrisse*, la acumulación originaria en *El Capital*, hasta sus últimos estudios etnográficos, incluyendo la cuestión rusa (Shanin, 1990), cuyo interés y estudio antecede al intercambio con Vera. Menos evidente resulta la capacidad explicativa de este concepto, si queremos incorporar la saga de los llamados escritos histórico-políticos, que comprenden el período de las luchas obreras de Francia: *La lucha de clases en Francia*, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra civil en Francia*. En ellos se tensa la sincronidad entre la cuestión económica y la cuestión política anunciada en el *Manifiesto*; la cuestión política, en un período donde los estallidos campesinos y obreros se despliegan por todo el occidente próximo y lejano, contiene la

10 “[...] Aquí la constitución no es solamente *en sí*, en cuanto a la esencia sino en cuanto a la *existencia*, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*, estableciéndose como su *propia* obra. La constitución aparece como lo que es, como el producto libre del hombre; podría decirse que esto, en cierto sentido, puede también afirmarse de la monarquía constitucional, pero la diferencia específica de la democracia está en que aquí la *constitución sólo* es, en general, un momento de la existencia del pueblo, en que la *constitución política* no forma de por sí el Estado” (Marx, 1982, p. 343).

11 “El *comunismo* como superación *positiva* de la propiedad privada, como *autoalienación* humana, y, por ello, como verdadera *apropiación de la esencia humana* por y para el hombre. Por ello, como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno que, en cuanto tal, es consciente y tiene lugar en el marco de toda la riqueza de la evolución precedente. Este comunismo es, en cuanto naturalismo pleno = humanismo; en cuanto humanismo pleno = naturalismo; es la *verdadera* solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre; la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es la solución del *enigma* de la historia y se sabe a sí mismo como tal solución” (Marx, 2006, pp. 141-142).

12 Sobre el vínculo entre la *Crítica a la Filosofía del Estado* y *La guerra civil en Francia*, el magnífico libro de Abensour (1998), aunque desacordamos con la dicotomía que establece entre un Marx de la autonomía de lo político y uno de la subordinación de lo político a lo económico, que lo lleva a afirmar que 1871 es una reanudación de 1843.

opacidad propia de las luchas antiimperiales que extienden los valores de 1789, la cuestión nacional, las más novedosas banderas sociales que chocan con los intereses de la alta burguesía, junto a la reorganización de las fuerzas conservadoras. Francia no es el modelo para entender el desarrollo del capitalismo, pero es el corazón revolucionario de Europa y, a los ojos de Marx, el laboratorio en donde se despliega la experiencia histórica más avanzada de la lucha de clases, por lo menos hasta 1871. En ese laboratorio, sin embargo, la combinación de los elementos tiene efectos impredecibles. La respuesta no puede adquirir la forma edípica de 'lo común', sino el interrogante sobre un devenir común, sobre qué es la Comuna.

La mayoría de las discusiones que se han desprendido de estos escritos, así como de las intervenciones de Marx en y sobre las diversas las organizaciones obreras ligadas a la lucha de clases –mediado además por la publicación del primer volumen de *El Capital*– han quedado sepultadas junto al fin de la revolución proletaria y de la organización revolucionaria del proletariado mundial. Las discusiones en torno a la dictadura del proletariado y la vía pacífica al socialismo –otrora apoyada en la extensión del sufragio universal y el crecimiento de las organizaciones obreras–, se encuentran lejos de iluminar las contemporáneas querellas sobre la democracia. Despejar lo viejo de lo nuevo, trazar diagnósticos sobre lo caduco y lo actual es, sin embargo, una cuestión que la misma Comuna de París puso en juego, para sus actores e intérpretes. Su propio nombre, más allá del estudio histórico o la evocación, toca directamente a la cuestión de las temporalidades de la política, en un sentido que –como veremos– va más allá del sismo que produce ese tiempo fuera de quicio que estalla en el *Dieciocho brumario*.

¿Qué es lo que persiste, resiste y se actualiza, como modo de enfrentar al Estado capitalista, en la idea de *comuna*?

Dos prólogos de Marx y Engels al *Manifiesto del Partido Comunista* atestiguan la centralidad que adquirirá la idea-comuna después de 1871. En el prólogo a la edición alemana de 1872, aclara a sus lectores que, si bien en sus principios el documento se mantiene intacto, los cambios históricos, obligarían a modificaciones en sus aspectos programáticos:

... dadas las experiencias prácticas, primero, de la revolución de Febrero, y después, en mayor grado aún, de la Comuna de París, que eleva al proletariado, durante dos meses, al poder político, este Programa ha envejecido en algunos de sus puntos. La Comuna ha demostrado, sobre todo, que «la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la maquinaria del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines (véase *La guerra civil en Francia...*). (Marx & Engels, 1978, p. 100)

También, en el prólogo a la segunda edición rusa de 1882, traducida por Vera Zasúlich (y transcrita por Engels en el prólogo a la edición alemana de 1890):

El *Manifiesto Comunista* se propuso como tarea proclamar la desaparición próxima e inevitable de la moderna propiedad burguesa. Pero en Rusia, al lado del florecimiento febril del fraude capitalista y de la propiedad territorial burguesa en vías de formación, más de la mitad de la tierra es posesión comunal de los campesinos. Cabe entonces la pregunta: ¿podría la comunidad rural rusa –forma por cierto ya muy desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra– pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente? La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: Si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista. (Marx & Engels, 1978, pp. 101-102)

Más allá de la rendición de cuentas con todas las expresiones político-ideológicas de las organizaciones obreras desde 1848 a 1882 (y en los posteriores prólogos que redactará Engels) que obligan a actualizar el *Manifiesto*, entre 1871 y 1882 dos formas-comuna obligan a leer de otra manera un texto que, a consideración de los autores, se ha convertido en un documento histórico que no conviene alterar en su contenido. La aclaración es curiosa, la pretensión roza lo imposible. Como documento histórico, no solo se abre a la interpretación, sino también a una afectación por el tiempo que implica más que la mera sucesión de hechos nuevos. En estos prólogos, en las dos ideas de comuna, lo nuevo y lo viejo se encuentran. Y este encuentro abre preguntas que tuercen la interrogación sobre el evolucionismo etapista de las formas económicas, también regionalizadas por la extensión global del capitalismo en los márgenes de occidente (aquí no se trata solo del lugar que Marx le otorga a Rusia, de las variaciones de su lectura sobre la India o de los procesos sociales en Europa del este) porque atañe también a las diversas genealogías de las comunas presentes en Europa y en las diversas posiciones teóricas y políticas con las que Marx ha rendido cuentas en sus diversos escritos. Los espectros que vuelven del pasado no solo visten los ropajes romanos que retrata en *El 18 Brumario* (los que, sin embargo, han obligado a repensar el tema de la temporalidad y la historia); aparecen en las diferentes maneras en que resuena el eco comunal en las facciones más radicalizadas de las revoluciones modernas, que persisten incluso en la Comuna de 1871 y en sus posteriores lecturas. Si ese eco tiene algo de espectral, de imaginario, no es por la épica romana, sino que se enraíza en un occidente abigarrado, que persiste como sobra del

progreso. La rápida identificación o equivalencia entre ‘comunal’ y ‘feudal’ no es directa cuando las luchas pasan de ser una confrontación sobre la forma de gobierno, entre la república y la monarquía, a una confrontación por sobre la forma de una sociedad emancipada, entre la burguesía y las clases populares.

El tránsito de la revolución política a la revolución social es al mismo tiempo un trastrocamiento de las temporalidades que se condensan en el nombre *comuna*, que implica simultáneamente tanto la cuestión social como la política: la mutua implicación entre propiedad común y gobierno común, entre la ‘asociación de los productores libres’ y la democracia popular, se conjuga con la pluralidad temporal a la que cada término remite, así como a su relación. Lo que nos interesa señalar aquí sobre la Comuna es que no solo puede poner en juego la larga discusión sobre el problema del evolucionismo en la ‘historia’ de las formaciones económicas pre y post capitalistas, sino también la temporalidad plural que se abre *en y por* la lucha de clases.

Gran parte de la historiografía sobre la Comuna, de finales del siglo XX y a partir de la crisis del marxismo, incluyendo aquí su vinculación con el *Mayo del 68* parisino, se reconoce liberada de la interpretación dominante del leninismo y el comunismo soviético –momento fundamental de la teoría y práctica de la lucha revolucionaria–. Si esto tiene por efecto otras alternativas para volver sobre los escritos de Marx, también habrá que ir más allá de la restitución de una interpretación anarquista o ‘autonomista’ –en un lenguaje más contemporáneo– que concentra toda la atención en el anti-estatismo –que sin duda Marx comparte– para derivar de allí toda la cuestión política (separada o autonomizada de la cuestión social) (Rubel & Janover, 2010).

Entre 1848 y 1871 Marx es particularmente reticente a acoger la forma-comuna, por lo menos tal y como se presenta en ese amplio espectro del llamado socialismo utópico. Eso está claro en el *Manifiesto* y en diversas intervenciones sobre los cabetianos, saint-simonianos, fourieristas y proudhonianos (más allá de las consideraciones particulares sobre cada una de estas tendencias y grupos). También en las primeras lecturas sobre Rusia, mostrando una abierta desconfianza ante la reposición revolucionaria de las comunas rurales, realizadas, entre otros, por los populistas rusos. Sin embargo, la comuna está ahí, ante los ojos de Marx: ‘*Vive la Commune!*’. La palabra tiene un eco arcaico, pero enuncia a viva voz el inicio de algo nuevo, sin saber siquiera qué es eso que inicia, cuáles serán sus formas, apuestas y duración. Inmediatamente Marx traza una apretada historia de la política francesa: el centralismo

monárquico contra las formas feudales, la revolución francesa como liquidación última de ‘las reliquias de tiempos pasados’, la revolución de 1830, de 1848 y la llegada de Luis Bonaparte hasta la proclama del II Imperio. El recorrido es argumentado, pero las causalidades son menos férreas que en otros escritos. Paso seguido irrumpe la Comuna:

La antítesis directa del Imperio era la Comuna. El grito de «república social», con que la revolución de Febrero fue anunciada por el proletariado de París, no expresaba más que el vago anhelo de una república que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase. La Comuna era la forma positiva de esta república. (Marx, 1968, p. 92)

La Comuna, forma positiva de la *república social*, es el punto en el que se revela la dominación *política* de clases, que persiste en la irresuelta tensión entre república e imperio. El término –república social– proviene de los socialistas y Marx ya lo había reconocido sin incomodidad¹³, no solo porque expresa el movimiento de la revolución política a la revolución social, también porque la relación entre ambos términos altera los términos de la relación. La Comuna es ese encuentro, singular y concreto; es su forma positiva, terrenal, práctica: es la manifestación misma del pueblo emancipado y no el resultante de una combinación teórica entre la forma de la sociedad política y la forma de la sociedad civil. La Comuna hace estallar la distinción misma entre la autonomía y jerarquía de ambas esferas, para poner la autonomía en la misma autodeterminación del pueblo parisino, en cada una de las instituciones sociales, políticas y culturales donde la dominación somete a esas vidas, singulares y colectivas. La Comuna es la institución de las luchas de clases.

3. Arcaísmo y progreso

Los ataques a la Comuna y a los *comuneros* que aparecen en la prensa y en Versalles son una colección de los odios y prejuicios de los conservadores de las más variadas filiaciones contra el movimiento popular: vándalos, vagos, *nadies* a los que se les ocurre discurrir sobre los asuntos públicos e incluso gobernar. Pero uno de estos ataques a la Comuna reviste para nosotros de un particular interés. El 12 de abril de 1871, Jules Favre, el ministro de relaciones

¹³ “El gran mérito de este movimiento [cooperativo] consiste en mostrar que el sistema actual de subordinación del trabajo al capital, sistema despótico que lleva al pauperismo, puede ser sustituido con un sistema republicano y bienhechor de asociación de productores libres e iguales.” (Marx, *Introducción sobre diversos problemas a los delegados del Consejo Central Provisional* de 1866; Marx & Engels, 1974a).

exteriores de la Tercera República pronuncia un discurso en la Asamblea Nacional reunida en Versalles, dirige una crítica al corazón de Comuna:

reprocha a los comunistas el estar apegados a un ideal del medioevo. A diferencia de sus antecesores de 1793, ellos serían federalistas de la peor especie, cuya meta consistiría en destruir la unidad de Francia, en dividir a la patria en un sinnúmero de pequeños estados y en erigir un feudalismo desde abajo. Su ideal sería la Francia del siglo XI, pues cuanto más dividido se encuentre el país, mayor será el número de comunas. En un siglo en el cual todas las naciones tienden hacia la unidad, este partido de criminales osa proponer a Francia la desastrosa forma política del federalismo. Con ello no haría sino retrotraer al país hasta sus comienzos, olvidando sus propios antecedentes progresistas. Por consiguiente, no sería en realidad un movimiento revolucionario, sino extremadamente reaccionario: una verdadera Vandea socialista. (Koechlin, 2013, p. 91)

La asociación de la república socialista comunera con el movimiento popular contrarrevolucionario de 1793 que desata la Guerra de Vadée es el corolario de una provocación, cuyo núcleo se encuentra en la negación del progreso moderno, representado por el Estado y, cabe agregar, el capitalismo. Un retroceso a formas incluso premonárquicas de organización feudal-comunal y gremial, de autonomías locales, contrarias al universalismo de la revolución de 1789.

Unas líneas de Marx en *La guerra civil en Francia* parecer ser una respuesta directa a este discurso de Favre:

Generalmente, las creaciones históricas completamente nuevas están destinadas a que se las tome por una reproducción de formas viejas e incluso difuntas de la vida social, con las cuales pueden presentar cierta semejanza. Así, esta nueva Comuna, que viene a destruir el poder estatal moderno, se ha confundido con una reproducción de las comunas medievales, que primero precedieron a ese mismo Estado y luego le sirvieron de base. El régimen de la Comuna se ha tomado erróneamente por un intento de fraccionar en una federación de pequeños Estados, como la soñaban Montesquieu y los girondinos, esa unidad de las grandes naciones que, si bien en sus orígenes fue instaurada por la violencia, hoy se ha convertido en un factor poderoso de la producción social. El antagonismo entre la Comuna y el poder del Estado se ha presentado equivocadamente como una forma exagerada de la vieja lucha contra el excesivo centralismo [...]. El régimen de la Comuna habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento [...] La sola existencia de la Comuna implicaba, como algo evidente, un régimen de autonomía

local, pero ya no como contrapeso a un poder estatal que ahora era superfluo. (Marx, 1968, pp. 97-98)¹⁴

El trastrocamiento de los tiempos ocurre en todos los planos. La más clara y arrasadora novedad que representaba la burguesía como clase revolucionaria en el *Manifiesto*, se ve confundida por fraseologías romanas y simbologías monárquico-imperiales en el *Dieciocho Brumario*. Por su parte, el movimiento obrero se ve confundido con formas utópicas y románticas que también provienen de tiempos pretéritos, pero la Atlantis ya se hundió en el mar de la historia. En la Comuna, sin embargo, sucede otra cosa. Pero lo nuevo es de difícil comprensión. Como tiene semejanzas con el pasado, las formas nuevas son tomadas por una repetición de las formas viejas. Eso sucede cuando nos atenemos a las formas, en su linealidad y sucesión. Pero la Comuna es más que una nueva forma que le sucede a otras. Federalismo, municipalismo, consejismo, comunalismo, asociativismo, cooperativismo, son todos idearios que están presentes en la Comuna, remiten a diversas experiencias, trazan múltiples genealogía y Marx lo sabe. No la condena, sin embargo, a ser una repetición de 1793 o 1848, y si la Comuna es la lucha de clases bien entendida, del proletariado con la burguesía, tampoco fuerza la interpretación poniéndola como conclusión de premisas ya escritas tiempo atrás. La Comuna es novedad, porque la lucha de clases en Francia resulta la sincronización democrática del autogobierno popular. Un encuentro de esas temporalidades múltiples en dos frentes, uno negativo y otro positivo, que se expresan en el antagonismo señalado por Marx, el Imperio o la Comuna: contra el Estado, como forma burocrático-policia para conservar y expandir los privilegios de clases que pueden asociar sus intereses (por más que, también estas clases pongan en escena antagonismos que la historia debería haber superado) y afirmando el radical igualitarismo democrático comunero.

Si la Comuna es la esfinge que causa temor en los poderosos, por contrapartida –le dice Marx en uno de los borradores de su carta a Vera – “no hay que asustarse demasiado de la palabra arcaico” (Marx, 1980, p. 33)¹⁵. Temores y esperanzas son afectos de diferentes maneras enclavados en el centro de la civilización del capital, donde el progreso enmascara la barbarie de una violencia que le es inherente:

¹⁴ El pasaje continúa: “Sólo en la cabeza de un Bismarck [...] en una cabeza como ésa podía haber el achacar a la Comuna de París la aspiración de reproducir aquella caricatura de la organización municipal francesa de 1791 que es la organización municipal de Prusia, donde la administración de las ciudades queda rebajada al papel de simple engranaje secundario de la maquinaria policíaca del Estado prusiano” (Marx, 1980, p. 33).

¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad privada, base de toda civilización! Sí, caballeros. (Marx, 1968, p. 100)

Así era. 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. (Marx, 1968, p. 124)

No hay que confundir el desciframiento de las leyes del capital con una afirmación del progreso y la civilización. Si hay lugar de pensamiento en Marx desde sus primeros a sus últimos escritos está aquí (Casanova, 2011). La oposición burguesa entre lo nuevo y lo viejo no solo oculta, en *la historia real*, el papel que desempeña “la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia [...] los métodos de la acumulación originaria son cualquier cosa menos idílicos [...] “grabada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego” (Marx, 2004, pp. 892-894), sino también las formas extremas de expropiación en el presente y su consiguiente puesta en marcha de la violencia más directa y visible cuando encuentra resistencias. Si Marx remite a Vera al capítulo de *El Capital* sobre la llamada acumulación originaria, es para señalar que la abolición de la presente civilización capitalista, para la construcción de una nueva sociedad, implica no una abolición del pasado, sino –en oposición al modo en como al capital ha instalado una idea de progreso y de civilización– otra relación entre lo viejo y lo nuevo, orientada por las luchas del presente¹⁶.

15 En la conocida carta de Engels a Bebel del 18-28 de marzo de 1875, en respuesta a las objeciones de los anarquistas por los usos que hace, junto a Marx, de la expresión *Estado popular*, inscribe la expresión en el proceso de abolición del Estado y sostiene, sin temor, también volver a una antigua palabra: “Por eso nosotros propondríamos decir siempre, en vez de la palabra *Estado*, la palabra «Comunidad» (*Gemeinwesen*), una buena y antigua palabra alemana que equivale a la palabra francesa «Commune»” (Marx & Engels, 1974b, p.14). Aunque no ajena a esta cuestión, otros problemas se abren en las *Tesis de Abril*, con la formulación de Lenin sobre el ‘Estado-comuna’ (Lenin, 2017).

16 En su crítica a la recuperación de William Morris por Thompson, Perry Anderson cita los *Grundrisse*: “Es tan ridículo sentir nostalgia de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa” (Anderson, 1985, p. 187). Citas como ésta –o como la que antes consignamos, en la crítica a Bakunin– pueden multiplicarse. La cuestión, como bien lo señala Anderson, no se resuelve en el romanticismo burgués que se mueve en la relación viejo-nuevo, pero tampoco, como afirma Anderson, en la superación dialéctica.

4. La forma flexible

Como habíamos dicho, primero la *democracia* y luego el *comunismo*, resultaban enigmas resueltos, que la *comuna* nuevamente vuelve a develar en su verdadero secreto, la forma política al fin descubierta. Democracia y comunismo reaparecen en el escrito, pero ninguno condensa todo aquello que porta la palabra *comuna* ni opera como término equivalente, como para responder a partir de una sustitución el enigma de la comuna. Si se trata del mismo enigma o si hay una evolución en su desciframiento no es algo que vayamos discutir aquí; sí señalar que existe una diferencia fundamental: este enigma se revela en la *práctica*. De esta manera hay que entender por qué esta forma última y resuelta no es un punto de llegada, el develamiento de una teleología oculta en los jirones de las luchas obreras, sino un inicio, algo completamente nuevo que se instituye en ruptura con la lógica de las formas (que, como venimos sosteniendo, es uno de los puntos que conecta a la Comuna con ese otro ‘enigma’ del tiempo que es la interrogación por la comuna rural rusa).

La variedad de interpretaciones a que ha sido sometida la Comuna y la variedad de intereses que la han interpretado a su favor, demuestran que era una forma política perfectamente flexible, a diferencia de las formas anteriores de gobierno, que habían sido todas fundamentalmente represivas. He aquí su verdadero secreto: 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, 1968, p. 99)

Democracia, comunismo, comuna son los términos del develamiento de los enigmas en los que se cifra la alienación política y social, pues lo que se revela en la práctica –en la ‘lucha de clases’– es, más que una evolución, su mutua imbricación. Las *múltiples interpretaciones* de la Comuna afectan a los conceptos que la anteceden de acuerdo a lo que en ella se manifiesta: lucha de clases, gobierno de la clase obrera, emancipación. Es el gobierno del pueblo, para el pueblo. No debiera sorprendernos que Marx hable de clase obrera y de pueblo, pues no se trata tanto de hacer coincidir una categoría social y una política, como de un trastrocamiento político de las categorías revelado en la práctica (*demos, plebe, proletariado* –recordemos– son no-sujetos políticos, clases que no son clases, dentro del orden estatal y capitalista, y portan por ello la posibilidad de un mundo otro). Las múltiples interpretaciones no coinciden: volviendo a la *tesis once*, se encuentran transformadas por la misma transformación del mundo, por la práctica revolucionaria, comunera, popular.

En términos políticos, Marx no es un pensador de las formas sino de las formaciones y transformaciones, es la revolución y no la forma de gobierno lo que orienta sus reflexiones sobre la política europea y occidental (Texier, 1994). Pensar las formaciones implica siempre una relación con el tiempo, con lo que persiste y lo que es interrumpido del pasado, y el modo en que esto se hace presente, adquiriendo nuevas formas que están sujetas siempre a un movimiento constante, dinámico, de las que emergen las tensiones, contradicciones y posibilidades. Es Marx, pensador del movimiento, en la estela del materialismo lucreciano, el que encuentra en la Comuna esa 'forma política perfectamente flexible'¹⁷, que asume y contiene el movimiento, la pluralidad de ritmos diversos, la multiplicidad de relaciones conjuntadas en un hecho positivo, revolucionario. Por supuesto, para Marx los acontecimientos son signos de tendencias, que dependen de las condiciones mismas en donde se desarrollan las acciones.

La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *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 los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno. (Marx, 1968, pp.101-102)

No se espera un milagro, es decir, la concreción por causas externas de una sociedad utópica, prefigurada en la mente de los hombres y realizable de acuerdo a algún designio divino de la historia. Pero tampoco el milagro habita en el desarrollo necesario inmanente a la historia. Son las acciones, las largas luchas que proseguirán, las que cambiarán sus mismas condiciones y, por extensión, las mismas acciones futuras. La comuna es forma flexible porque no es realización utópica, ni modelo utópico para el futuro, sino movimiento de superación de la dominación y la explotación, que tendrá que instituirse en cada caso, de acuerdo a cada situación. El 'comunismo realizable', como sostiene Marx, no es el comunismo ya realizado, sino en permanente realización.

¹⁷ Puede resultar paradójico encontrar en Hannah Arendt una caracterización similar, al considerar "la gran flexibilidad propia del sistema de consejos", en su análisis de la revolución húngara, a pesar de la distancia que la separa de Marx y que ella misma se ocupa de enfatizar (Arendt, 2007, p.103).

Esto vale para toda forma y Marx lo ha mostrado. El Estado moderno burgués, en todas sus modelaciones, parlamentarias, monárquicas y republicanas, nacionales y coloniales, también ha mostrado la capacidad de subsumir la heterogeneidad histórico-social a un centro de poder, de dominación y expropiación. Pero la subsunción formal que produce a partir del contrato, requiere necesariamente de la fuerza, porque siembre está en guerra con las fuerzas materiales y vitales, a las que somete y a la vez excluye de aquellos bienes que promete universales: las riquezas que produce la sociedad, la libertad y la igualdad. Allí se encuentra la potencia y límite del estado capitalista, pero no su fecha de caducidad, por más que se entusiasme en redactar su acta de defunción y haga de la Comuna su primer sepulturero. Porque las luchas seguirán, cambiarán las circunstancias y los hombres: es lo que le contesta Marx a Vera Zasúlich.

Si se ha podido atribuir a Marx posiciones políticas tan diversas (libertario, anarquista, democrático, republicano plebeyo, federalista o centralista), es porque en él está presente todo el lenguaje político en el que se debate el siglo XIX. Marx no ve allí formas puras sino fuerzas en pugna, mixturas que se suceden de acuerdo a múltiples movimientos y relaciones. Se trata de un proceso de transformación occidental-europeo que Marx considera iniciado en 1789 –una referencia constante en sus escritos histórico-políticos– y todavía no concluido (y que puede iniciar en otros lugares, bajo otras condiciones). La necesidad de que el desarrollo moderno capitalista desemboque en la revolución proletaria se ve permanentemente interferido por frenos y desviaciones, diagonales y pliegues, condiciones diversas y diversos actores, que conforman la escena política y que solo puede ser reordenada por la lucha de clases. Si, por una parte, el desarrollo histórico está determinado por la expansión del capitalismo y las contradicciones inmanentes a su desenvolvimiento, por otra parte, la modernidad es la era de la revolución permanente y por tanto de la política, donde las contradicciones y sus contrarios se constituyen y producen realidades diversas. Por eso, los lenguajes políticos no se disuelven necesariamente ni en la crítica a la economía-política ni en la crítica al Estado burgués: república, democracia, gobierno, clase, pueblo, nación e internacionalismo, abolición e institución, revolución, lo viejo y lo nuevo, encuentran la forma práctica de su desciframiento en la Comuna.

5. Las temporalidades de la lucha de clases: tiempo y heterogeneidad

Las dos conocidas cartas de Marx a Kugelmann, del 12 y 17 de agosto de 1871 sobre la Comuna, también pueden ser leídas en paralelo a la correspondencia con Vera Zasúlich. En la

carta del 12 de abril el elogio al heroísmo de los comuneros, *presto a asaltar el cielo*, que “si son vencidos, la culpa será, exclusivamente, de su «buen corazón»”, no es empañado por los errores, que Marx no se priva de señalar: no haber asaltado Versalles y haber pasado demasiado prematuramente el mando del Comité Central a la Comuna. Marx se da la razón a sí mismo, recordándole a Kugelmann el final del *Dieciocho Brumario*, donde expuso “como próxima tentativa de la revolución francesa, no hacer pasar de unas manos a otras la máquina burocrático-militar, como venía sucediendo hasta ahora, sino *demolerla*, y esta es justamente la condición previa de toda verdadera revolución popular en el continente” (Marx, 1975, p. 207). Pero la referencia no deja de ser parcialmente trastocada, porque aquí vuelve sobre la continuación de la revolución francesa y refiere a la *revolución popular*, caracterización que colisiona con el evidente disgusto presente en el *Dieciocho Brumario* frente a esa heterogeneidad social que perturba y desvía el papel del proletariado como la única y verdadera clase revolucionaria. En la carta del 17 de agosto Marx le contesta: “No puedo comprender de ningún modo como puedes comparar las manifestaciones pequeñoburguesas tipo 13 de junio de 1849, etc., con la lucha que se desarrolla hoy en París”. Imaginamos la sorpresa de Kugelmann al verse cuestionado de tal manera, por lo que debe haber sido un análisis que el buen alumno ha seguido sobre los lineamientos que, desde el *Manifiesto* al *Dieciocho Brumario*, Marx había establecido en la crítica a las revoluciones pequeñoburguesas, los falsos socialismos y el proletariado como sujeto de la historia. Pero lo más interesante es que la explicación que ofrece Marx nos conduce también a la conocida respuesta que da a Vera Zasúlich:

Desde luego, sería muy cómodo hacer la historia universal si la lucha se pudiese emprender sólo en condiciones infaliblemente favorables. De otra parte, la historia tendría un carácter muy místico si las «casualidades» no desempeñasen ningún papel. Como es natural, las casualidades forman parte del curso general del desarrollo y son compensadas por otras casualidades. Pero la aceleración o la lentitud del desarrollo dependen en grado considerable de estas ‘casualidades’, entre las que figura el carácter de los hombres que encabezan el movimiento al iniciarse éste. (Marx, 1975, p. 210¹⁸)

18 Al respecto, también el prefacio que redacta Lenin en 1907 a la edición rusa de la correspondencia Marx-Kugelmann presente en esta edición, en donde dedica una interesante reflexión –en polémica con Plejánov– de las cartas sobre la Comuna.

Las causalidades históricas, convertidas en historia universal, solo producen una historia mística. Pero en la historia las 'casualidades' participan en múltiples sentidos. El pasaje tiene tonos maquiavelianos: la fortuna es dueña de parte de nuestras acciones, porque refiere a las acciones de otros, que no controlamos, así como a los efectos de las propias acciones, que tampoco controlamos absolutamente. Virtud contra fortuna son las dos caras de la contingencia de la acción y la política. Marx no habla de lo necesario y lo accidental, sino del caso -podríamos decir, con Althusser (2004), del 'caso singular aleatorio'-, la situación, atravesamiento de múltiples causalidades en las que se inscribe la acción.

La contingencia es lo que hace a las luchas, porque es donde tiene sentido la *acción*. Es también el instante de la duda y del riesgo (no solo la duda sobre las condiciones 'objetivas' en donde interviene la acción, sino también sobre las propias posibilidades, que representan más que las condiciones 'subjetivas'). La comodidad nos convierte en espectadores (en *intérpretes*) de una serie que no requiere el complejo entendimiento de política, que solo hace emerger el encuentro y desencuentro de las múltiples y heterogéneas condiciones *en* la acción y *por* la acción de un pueblo que lucha contra un orden dado de cosas. El carácter de los hombres al *iniciar* el movimiento no es la apelación a una pura voluntad, sino el carácter y entendimiento de la acción, que inicia aquello que no está destinado a desarrollarse por sí mismo. Por supuesto que existen condiciones, la guerra franco-prusiana, el asedio de París, las penurias sociales, las diversas organizaciones del pueblo, sus históricas rebeliones, pero ninguna por sí misma es causa necesaria y suficiente para explicar la Comuna.

"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" (Marx, 1968, p. 112). Trabajo y pensamiento, acción revolucionaria cuyo entusiasmo no conduce a proclamar ninguna forma de espontaneísmo. Trabajo y pensamiento, que llevó a la Comuna a luchar en todos los frentes donde los poderes ejercen un control sobre el pueblo: la milicia, la educación, la salud, la religión ("fuerza espiritual de la represión"), el arte, las ciencias, el trabajo (incluyendo la abolición de la distinción entre trabajo manual e intelectual), la economía especulativa de los préstamos, la economía campesina. Conocimiento práctico de una historia compleja, de múltiples temporalidades, que la Historia no resuelve por sí misma. También, y por ello, contingencia de la acción: "La verdad es que la Comuna no pretendía tener el don de la *infalibilidad*, que se atribuían sin excepción todos los gobiernos a la vieja usanza" (Marx, 1968, p. 111). Su verdad es la no infalibilidad, que remite no solo a la ya mencionada flexibilidad de la forma, sino un saber práctico colectivo referido al carácter de sus

acciones, siempre sujetas al caso, a la ocasión en la que se inscriben y a los efectos que producen.

¡Hay que intentarlo! le dice Marx a Vera, porque la historia no sigue ni debe seguir un desarrollo necesario. No hay que aceptar la fatalidad de tener que transitar la violencia y la expropiación que –le recuerda– ha resumido en el cap. XXIV de *El Capital*, sobre la llamada acumulación originaria. ¡No hay que pasar por eso!, tiene una actualidad abrumadora. Si en algún momento Marx se debatió entre el proletariado como despojo absoluto, sin nada que perder y el proletariado como autoconciencia de su rol histórico y ciencia práctica del futuro –dos formas de la necesidad, dos formas extremas que conducían al cambio de engranaje sobre el que se despliega la historia, dos formas del tiempo y de la espera, dos caras del progreso, entre la ilustración y el pauperismo–, en la Comuna, como en la correspondencia con Vera, la perspectiva es otra o, por lo menos abre otra vía para pensar la relación entre historia y revolución.

Por eso, no menos importante para la pregunta de Vera, es que asiente que la comuna rural rusa podría ser la base para una futura sociedad comunista. Porque no hay que perderlo todo. Es una *posibilidad*, no una causalidad que troca la linealidad del progreso por la circularidad del origen, donde el comunismo futuro se reencuentra ontológicamente con el comunismo originario¹⁹. Es un posible si la lucha de clases, en cuanto lucha popular, puede inscribir los pasados en el presente, reconociéndolos en su existencia factual; encuentro con otras temporalidades que tejer la urdimbre del presente²⁰.

6. La *eternidad* de la comuna

La pluralidad en el desarrollo histórico, la heterogeneidad de los sujetos sociales y la multiplicidad de relaciones de fuerza se van develando desde *La lucha de clase en Francia* –así como por el conjunto de artículos publicados en *La nueva gaceta renana* (Texier, 1994, p.16)–, pasando por el *Dieciocho brumario*, y se condensan de una manera muy particular en *La guerra civil en Francia*. El maravilloso trabajo de Stallybrass, “Marx y la heterogeneidad. Pensando en el lumpenproletariado” (2000), se mueve entre el joven Marx de *La cuestión*

¹⁹ Sobre el círculo y la línea como metáforas de las formas de la causalidad temporal presenten en la tradición filosófica, a la que se le opone el concepto de temporalidad plural, pueden verse los trabajos de Morfino (2010 y 2015).

judía, donde la política es la homogeneidad fraudulenta de un sujeto abstracto que ha sido vaciado de todo su contenido social, de toda vida concreta, hasta que se descubre como clase, al *Dieciocho Brumario*, donde la política adquiere una dimensión y complejidad propia, al quebrarse la relación especular resultante del Estado como representación de los intereses de una clase. Luis Bonaparte, personaje minúsculo, conquista su poder ‘representando’ a las no-clases (el lumpenproletariado y los campesinos) de la Francia de mediados del siglo XIX. Stallybras, sin embargo, se detiene ahí.

Pero, ¿qué sucede en *La guerra civil en Francia*? Quizás podamos encontrar aquí la forma invertida del *Dieciocho Brumario*, donde la política –y podemos recuperar el término que en un momento utiliza Stallybras: la hegemonía–, no se construye desde arriba hacia abajo, como en el caso de Bonaparte, sino desde abajo hacia arriba. Más aún, se construye de abajo hacia arriba no para ocupar el Estado sino para destruirlo e imaginar algo nuevo; y de abajo hacia arriba no de acuerdo a la manera en que el proletariado como clase y partido, como organización y ciencia, va despejando todas las desviaciones pequeñoburguesas y oportunistas que entorpece su destino histórico, sino como movimiento popular. En la Comuna es esa heterogeneidad misma la que actúa, y es en la acción revolucionaria donde esa heterogeneidad puede ser pensada como unidad, una unidad en la acción que produce un único y mismo efecto: la propia Comuna.

“La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia, su labor. Sus medidas concretas no podían menos de expresar la línea de conducta de un gobierno del pueblo por el pueblo” (Marx, 1968, p. 108). La frase estremece. En ella está contenido todo el enigma a descifrar: su verdad es su propia existencia, su labor. Mencionamos antes el término hegemonía y ahora, a partir de esta última cita, podríamos mencionar –como otros han hecho– el de acontecimiento (en particular, sobre la Comuna, Badiou, 2021) y discurrir sobre los dilemas teóricos entre estos dos términos considerados antagónicos. No será este el lugar

20 En una carta de Marx a Nicolai Danielson del 8 de marzo de 1873 afirma: “El modo como esta forma de propiedad se estableció (históricamente) en Rusia es, naturalmente, una cuestión de segundo orden y no tiene absolutamente nada que ver con la importancia de esta institución”. E inmediatamente sostiene: “¿Cómo es posible que en Rusia esta institución haya sido introducida como una medida puramente fiscal, como fenómeno concomitante de la esclavitud, si en todas partes ella surgió naturalmente y constituyó una fase necesaria del desarrollo de los pueblos libres?”, Marx-Danielson-Engels (1981, pp.54-55). Es por demás interesante el prefacio de José Aricó, que compila y anota esta edición. Por nuestra parte, basta señalar que, como en su respuesta a Vera Zasúlich, lo que le interesa es la potencialidad actual de la comuna rusa, pero no es menos cierto que la cuestión de su origen no resultará un tema secundario para Marx, como puede verse en esta misma correspondencia, así como en los denominados *Cuadernos etnológicos* (Marx, 1988); también, la reedición de García Linera (Marx, 2015).

para hacerlo, no sin señalar que en el análisis que nos propone Marx hay filones de pensamiento que nos obligarían a reconsiderar la contienda hegemonía-autonomía de otras maneras.

La Comuna no es solo unión a partir del antagonismo a Versalles y todo lo que con ello representa el partido del orden (unidad en la diversidad que no puede explicarse a partir del concepto de clase), también es la producción de múltiples espacios de libertad, igualdad y autonomía, guiados por heterogéneos idearios y tradiciones que se vieron en un permanente desplazamiento de sus elementos esenciales (incluso contradictorios, considerados cada uno en sí mismo, en relación con los demás, pues la Comuna afirmó y a la vez negó ser blanquista, proudhoniana, jacobina, 'marxista', etc.), para transformarse en el espacio concreto de la acción colectiva radicalmente democrática y revolucionaria.

El prólogo que escribe Engels a la edición de *La guerra civil en Francia*, publicada en Berlín en 1891, en ocasión del aniversario de la Comuna, es conocido por establecer que la respuesta a la pregunta por qué es la dictadura del proletariado se encuentra en la Comuna de París: "He ahí la dictadura del proletariado" (Marx, 1968, p. 30). Engels repasa los acontecimientos y la lectura de Marx, se explaya sobre los aciertos y errores de la Comuna, pero menciona dos cuestiones de particular interés. En primer lugar, que los actores no eran plenamente conscientes del papel histórico que desarrollaban, "las reivindicaciones eran más o menos oscuras y hasta confusas, a tono en cada período con el grado de desarrollo de los obreros de París", pues "Nadie sabía a ciencia cierta, ni los mismos obreros, qué había que entender por república social" (Marx, 1968, pp. 12-13). El tópico sobre la relación entre el desarrollo de las fuerzas históricas y la conciencia de los actores es por demás conocido, pero cuando vuelve sobre esos actores, entre los que se encontraban los blanquistas y una minoría afiliados a la AIT –la mayoría socialistas de Proudhon, aunque estaba "Vaillant, que conocía el socialismo científico alemán" (Marx, 1968, pp. 23-24) – Engels señala el *asombro* que produce los aciertos de la Comuna, a pesar de su composición y la *ironía* de la historia que condujo a que "tantos unos como otros hiciesen lo contrario de lo que la doctrina de su escuela respectiva prescribía" (Marx, 1968, p. 24). La conclusión parcial no es lo más interesante: que la Comuna mostró los errores y contradicciones de estas doctrinas, contribuyendo a sepultar al blanquismo y al proudhonismo. Pues ¿acaso no se podría decir lo mismo de los 'marxistas'? ¿Acaso los acontecimientos le dieron la razón, actuaron e interpretaron la Comuna de acuerdo a los lineamientos de la 'doctrina'? Lo más interesante es lo que Engels muestra que está presente en el texto de Marx, aunque no lo diga: que la sustitución del poder estatal, "por

otro nuevo y realmente democrático” (Marx, 1968, p. 29), produce en la práctica un desplazamiento de las escuelas y doctrinas, de sus formas particulares de organización e identificación, por la acción popular, en cuya práctica y efectos se materializa el contenido de la ‘república social’.

¿Podría haber acontecido otra cosa? Sí. El *Dieciocho Brumario* ya nos lo había mostrado. La guerra franco-prusiana, el descontento en torno a la claudicación y la toma de armas para la defensa de París contiene todas las condiciones para que un imaginario nacionalista vuelva a aglutinar detrás de algún otro nombre infame al pueblo de París y de toda Francia. Pero acontece otra desviación, que interrumpe la repetición como farsa (farsa que, en ese momento, porta el nombre de Thiers, ese “enano monstruoso” al que Marx dedica las primeras páginas, que nos recuerdan las artes del improperio ya desplegadas contra Bonaparte, aunque con un tono dramático que no olvida que Thiers es al torturador y asesino del pueblo francés). Por este motivo la Comuna es también la antítesis del imperialismo y de toda forma de gobierno “a la vieja usanza”.

El programa de la Comuna, su obra, se escribe en el despliegue de la misma praxis emancipada, a partir de las experiencias más vívidas de la dominación y la explotación, a las que se le oponen otros deseos sobre la vida, el trabajo, el arte, la educación, la ciencia, la seguridad, la salud, la ciudad, el espacio y el tiempo; una nueva organización de la vida sociopolítica, popular, sin jerarquías, incluso en un momento de guerra, cuando es más patente la emergencia que hace hablar a la ‘realidad’ sobre qué es lo principal y lo secundario, lo necesario y lo superfluo, lo urgente y lo que puede esperar. La Comuna interrumpe la repetición, quiebra la linealidad progresiva de la historia y, con ello, produce una ruptura de la lógica de la espera²¹: la Comuna afirma que la *eternidad es ahora*.

Algo de esto permanece en la carta a Vera. Ni fatalismo histórico, ni utopismo, ni voluntarismo: en la ruptura de la lógica temporal de la espera, la acción revolucionaria es *el trabajo y el pensamiento* –trabajo del pensamiento y pensamiento en la acción– en la convergencia contingente entre la pluralidad temporal y la heterogeneidad social, para producir un mismo efecto. La comuna es la forma flexible que, porque no busca asegurarse en formas preexistentes ni admite la alienación a esas formas u otras imaginadas, le restituye realidad a la posibilidad. Convergencia que, entre otras dimensiones, cuenta también con lazos

21 Sobre la temporalidad de la espera, las interesantes reflexiones de Chakrabarty (2008) en torno a las figuras del ‘todavía no’ y el ‘ahora’.

subterráneos que emergen en un momento determinado: Marx lo dice en una carta a Meyer sobre Rusia el 21 de enero de 1871, que anticipa su propia mirada de la Comuna y se proyecta hacia sus palabras a Vera Zasúlich: “El movimiento intelectual que se desarrolla actualmente en Rusia revela una profunda fermentación subterránea. Las cabezas pensantes están siempre ligadas al *body* [cuerpo] del pueblo por hilos invisibles...” (Marx, 1983, p. 269).

7. Una nota sobre el comunismo

Entre una y otra comuna, entre estas y otras comunas, cobra sentido práctico la definición del comunismo que Marx formulara en *La ideología alemana* y que se reitera, de otra manera, en *La guerra civil en Francia*: ¡he aquí el comunismo! Porque “para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual” (Marx, 1974, p. 37). La Comuna, el secreto develado, es el inicio de algo nuevo, cuyas formas futuras, sus modos ser en otras circunstancias históricas, no se encuentran previamente escritos.

En *Sobre la dictadura del proletariado*, Etienne Balibar cita una interesante línea de Lenin sobre la tarea que la revolución comprende: “un *tipo de Estado nuevo*, cuyas formas sean las de la *Comuna* de París, o de los soviets o de otras formas políticas aún por crear en la historia”. Y agrega que:

las *instituciones particulares* de la revolución soviética no son un «modelo» de Estado: no son sino un efecto de la tendencia general de las revoluciones proletarias a engendrar este nuevo tipo de Estado. Su importancia —la de los soviets— viene de que han *probado* la realidad de esta tendencia. Pero todas las revoluciones a partir de entonces, aun cuando hayan sido vencidas por un adversario más poderoso, aun cuando no hayan sido sino «ensayos generales», han recuperado a su manera esta tendencia: desde los «consejos de fábrica» italianos hasta los «cordones» obreros de Chile y las «comunidades populares» chinas. (Balibar, 1977, pp. 85-86)²²

Ahora bien, ¿a partir de qué se caracteriza esa ‘tendencia’? ¿qué es aquello que hace posible esa inclinación, más allá de sus éxitos y fracasos? Entre la publicación del libro en 1976 y la actualidad, estos ensayos generales se podrían multiplicar, pero la ampliación de la serie no nos

²² La referencia de Lenin es (XXVIII, 246 [235], 255 [244], 264-66 [252-54], 332 [317], etc.) donde se consiga, entre corchetes, la traducción al castellano de la editorial Cartago.

coloca en mejores condiciones para dar una respuesta. Porque no es la serie, sino lo que la comuna abre lo que permite imaginar *otras formas políticas aun por crear en la historia*. Para Balibar, en la actualidad esa apertura atañe al comunismo después del comunismo, pero también a los comunismos anteriores al comunismo, sabiendo que “sería absurdo ignorar lo que cada experiencia del pensamiento y de la práctica del «*comunismo*» transmite a aquella que le sigue, para ser, si es necesario, radicalmente reformulada” (2014). Para nosotros, en los términos en los que lo hemos planteado, también las experiencias singulares, tramadas por otras temporalidades, se nutren de una trasmisión que, sin embargo, no puede ser pensada en una linealidad histórica reforzada por el espacio de enunciación, que cancela y habilita una determinada relación con el tiempo y la historia, entre el pasado y lo que le sigue, de acuerdo a centros y periferias: la comuna guarda una pluralidad temporal –de las ‘comunidades’ antes y después de la Comuna– donde la trasmisión es comunicación, encuentro, en y de las luchas de los pueblos por su emancipación. Muchos nombres y momentos de nuestra Latinoamérica podrán ser convocados aquí, nombres ancestrales, socialistas, nacional-populares, y momentos actuales para los que ensayamos nuevos nombres (Cortés, 2019). En algunos de ellos, no en todos, resonó y resuena la palabra *comuna* ligada al París de 1871 (o a la comuna rusa), pero más allá del vínculo explícito, es la cita como encuentro –entre los pasados y presentes de las izquierdas, los movimientos populares urbanos y campesinos, los movimientos indigenistas, los feminismos, las actuales luchas ambientales; enumeración apresurada, imprecisa, pero necesaria– lo que hace a esa palabra una esfinge que atemoriza a los poderosos y una experiencia colectiva emancipatoria cuyo enigma se cifra en la práctica histórica concreta, en su hacer y rehacer constante.

8. Post scriptum

Marx concluye *La guerra civil en Francia* situando a la Comuna y sus obreros en la *eternidad* de la memoria:

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 todas las preces de su clergalla. (Marx, 1968, p. 136)

El tema de la memoria, frente a la cual sabemos que Marx dirige una crítica demoledora cuando la entiende como imaginaria histórica, es otra de las dimensiones de la temporalidad plural que la Comuna suscita. Marx se deja habitar por algo que parece impropio: la memoria eterna, la condena eterna, el corazón como gran metáfora de los sentimientos populares, la épica como parte de la historia. Algo dijimos al principio, sobre este origen de la memoria revolucionaria en disputa con las memorias-historias oficiales, y en complicidad con otras experiencias a lo largo y ancho del mundo, también latinoamericano, de Morelos a la Patagonia. Tremendos saltos, por supuesto. También, porque la memoria, quizás porque sabe de su fragilidad, se permite algo de eso que nombramos como *eternidad*; quizás por eso la memoria se permite enlazar intensidades, pensar tiempos heterogéneos y resistir al continuo de las leyes que sepultan al pasado en el pasado y distancian los presentes del presente.

Al final de *Los asaltantes del cielo* (2006), Horacio González piensa la Comuna desde la memoria antes que desde una ciencia de la historia. Opta por Lissagaray antes que por Marx. Lo hace escribiendo desde el exilio en Brasil, como tantas de las memorias comuneras escritas desde el exilio. Nos dice que de Lissagaray se aparta solo cuando en su voz aparecen los juicios de Marx, que lo había recibido en Londres. Restituye la épica en el corazón del drama, los nombres propios y los lugares, las identidades forjadas en las antinomias de un tiempo intenso y su hacerse mito dislocado, habitado más por la incomodidad que por el fracaso. Tramar una escritura, un modo de volver sobre la Comuna, en el que se deja entrever anteriores polémicas que atraviesan el drama argentino y latinoamericano, y que continuará desplegándose como uno de los filones más agudos de sus infinitas intervenciones. Pero la Comuna, sobre la que volvió una y otra vez hasta hace pocas lunas, no es una excusa, es una cita en la distancia. Recién ahora nos damos cuenta de que todo el tiempo estuvimos conversando con él, recién ahora caemos abismalmente en la cuenta de que una conversación infinita será el escenario imprescindible para proseguir, hasta siempre, Horacio.

9. Referencias

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Colihue.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Akal.
- Anderson, P. (1985). *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*. Siglo XXI.
- Arendt, H. (2007). Reflexiones sobre la revolución húngara. En *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Encuentro.

- Badiou, A. (2021). La Comuna de París: una declaración política sobre la política. <https://observatoriode trabajadores.wordpress.com/2021/03/22/la-comuna-de-paris-una-declaracion-politica-sobre-la-politica-i-alain-badiou/>
- Balibar, E. (1977). *Sobre la dictadura del proletariado*. Siglo XXI.
- Balibar, E. (2014). ¿Qué comunismo después del socialismo?. En *Marx desde Cero*. <https://kmarx.wordpress.com/2014/04/22/que-comunismo-despues-del-socialismo> (Publicado originalmente en (2000) *Marx 2000. Claves de la teoría crítica. Congreso Marx Internacional II*. K&A).
- Baso, L. (2009). Política e contingencia in Marx: il 1848. En F. Frosini & A. Vinale (eds.), *Verità, ideologia, politica*. Cronopio.
- Bensaïd, D. (2011). *Los desposeídos. Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres*. Prometeo.
- Bourgin, G. (1962). *La Comuna*. EUDEBA.
- Casanova, C. (2001). El tiempo de la discordia. La discordia del tiempo. Política y acontecimiento en Karl Marx. En M. Vatter & M. Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*. FCE.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*. Tusquets.
- Cortés, M. (2019). Las comunas de Marx. Tiempo y revolución. *Revista Sociedad*, 38.
- González, H. (2006). *Los asaltantes del cielo. Política y emancipación*. Gorla.
- Koechlin, H. (2013). *Ideologías y tendencias en la Comuna de París*. Terramar.
- Lenin (2017). Tesis de Abril. *Cuadernos de difusión del marxismo leninismo maoísmo*, 253.
- Marx-Danielson-Engels (1981). *Correspondencia (1868-1895)*. Siglo XXI.
- Marx, K. (1968). *La guerra civil en Francia*. Ediciones de Cultura Popular. Madrid.
- Marx, K. (1974). *La ideología alemana*. Grijalbo. Barcelona.
- Marx, K. (1975). *Cartas a Kugelmann*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Marx, K. (1982). Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. En *Obras de juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1987) *Miseria de la filosofía*. Siglo XXI. México.
- Marx, K. (1988) *Los cuadernos etnológicos*. Siglo XXI. Madrid.
- Marx, K. (2004) *El capital*. T. I. Vol. III. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Marx, K. (2006) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Colihue. Buenos Aires.
- Marx, K. (2015) *Escritos sobre la comunidad ancestral*. Vicepresidencia del Estado plurinacional. La Paz.
- Marx, K. & Engels, F. (1974a). *Obras Escogidas*, T. 2. Editorial Progreso.
- Marx, K. & Engels, F. (1974b). *Obras Escogidas*, T. 3. Editorial Progreso.
- Marx, K. & Engels, F. (1978). *Obras Escogidas*, T. 1. Editorial Progreso.
- Marx, K. & Engels, F. (1980). *Escritos sobre Rusia II: el porvenir de la comuna rural*. Cuadernos de Pasado y Presente. México.
- Marx, K. & Engels, F. (1983) *Cartas sobre El Capital*. Editora Política. La Habana.
- Marx, K. & Engels, F. (2006a) *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*. FCE. México.
- Morfino, V. (2010). *Spinoza. Relación y contingencia*. Encuentro Grupo Editor.
- Morfino, V. (2015). *El tiempo de la multitud*. Tierradenadie.

- Morfino, V. (2018) Storia e Rivoluzione: dal *Manifesto* al *Dieciotto Brumario*. En S. Petrucciani (eds.), *Il pensiero di Karl Marx*. Carocci.
- Negri, A. (2021). De la comuna a lo común. Entrevista a Antonio Negri. *Lobo suelto*. <http://lobosuelto.com/de-la-comuna-a-lo-comun-entrevista-a-toni-negri>
- Ribeiro, R. J. (1998). Lo nuevo y el «pathos». En torno al «Dieciocho Brumario». En *La última razón de los reyes*. Colihue.
- Ross, K. (2015). *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París*. Akal.
- Rubel, M. y Janover, L. (2010). *Marx anarquista*. Madreselva.
- Salgado, M. (2017). *¿Clase o pueblo? Una crítica científica desde el marxismo*. Ariadna Ediciones-LOM.
- Shanin, T. (1990). *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Revolución.
- Stallybrass, P. (2000). Marx y la heterogeneidad. Pensando en el lumpenproletariado. *El ojo mocho*, 15.
- Tatián, D. (2007). De la revolución a la memoria. *Confines*, 20.
- Texier, J. (1994). *Democracia y revolución*. K&AI.
- Thompson, E. P. (1988). *William Morris. De romántico a revolucionario*. Edicions Alfons El Magnaim.
- Tomba, M. (2011). *Strati di tempo. Karl Marx materialista storioco*. Jaca Book.