



Marshall Berman
AVENTURAS MARXISTAS

Incluye la versión
actualizada de
«Todo lo sólido se
desvanece en el aire»



SIGLO VEINTIUNO DE ESPAÑA EDITORES

6. TODO LO SÓLIDO SE DESVANECE EN EL AIRE:
MARX, LA MODERNIDAD Y LA MODERNIZACIÓN

87

Soy el espíritu que todo lo niega.

[Mefisto en *Fausto*]

¡Autodestrucción innovadora!

[Anuncio de Mobil Oil, 1978]

Pasé los años sesenta en universidades —Columbia, Oxford, Harvard—, lo cual me pareció intelectualmente estimulante, pero solitario en el aspecto social. Todo estaba enfocado hacia los ricos, los miembros presentes y futuros de la clase dominante, y yo no tenía lugar en ese ambiente. Hacia finales de la década de los sesenta, me trasladé al City College, de la City University of New York. Me pareció que me sentiría más cómodo con estudiantes que, como yo, provenían de la clase trabajadora y habían crecido en las calles de Nueva York. Resultó ser cierto. A lo largo de los años CCNY y CUNY han sufrido muchos problemas (es otra historia), pero jamás he tenido que preguntarme, ni por un instante, por qué estoy allí. En mi primera década, más o menos, en CCNY/CUNY, me identifiqué claramente como miembro de la Nueva Izquierda. (Debería añadir que todavía me gusta esa identificación, excepto que treinta años después debería decir Izquierda *Gastada*). Esto significa en la práctica que participé en infinitas protestas contra la expansión permanente de la guerra de Vietnam y en diversas campañas por la justicia racial. Su significado teórico fue mucho menos claro. Había motivos humanos directos y prácticos para oponerse

a la guerra y para ayudar a negros y latinos a obtener un mejor trato. Gustosamente explicaba todo esto a mis alumnos. Pero no podía explicarles —y mi relación con la Nueva Izquierda no me ayudó a comprenderlo— en qué tipo de sociedad estábamos viviendo. Al comienzo la visión del SDS se aproximaba al humanismo marxista. Pero con el transcurso de los años sesenta nadie parecía trabajar para profundizar y desarrollar esa idea, y algunos acontecimientos terribles parecían a punto de destruirla y alterarla para que se transformase en algo muy distinto y nada agradable.

Tras los asesinatos de 1968 y la victoria de Nixon, la vida en la Nueva Izquierda se hizo cada vez más delirante¹. (Eran los días en que Patrick Buchanan, joven prodigio de la Casa Blanca de Nixon, aconsejaba a su jefe: «Si dividimos el país por la mitad, podremos quedarnos con la parte más grande»)². Tras la desintegración del SDS en 1969, personas que creía conocer —habíamos estado en grupos de estudio, repartiendo panfletos, nos habían detenido juntos— se deslizaron a una especie de romance primitivista que idealizaba cualquier forma de vida que pareciese diferente a la nuestra. Siendo inteligentes, parecían usar su cerebro para entontecerse. El matizado escepticismo con que enfrentaban Estados Unidos desaparecía totalmente cuando miraban —o más bien imaginaban— el heroísmo del Otro. Grupos maoístas, chamanes de Centroamérica, campesinos de cualquier parte, cualquier cultura tribal, presos sin que importase qué delito habían cometido (no importaba si eran culpables o no), en todos ellos se puso un aura mágica. Intelectuales que habían rechazado el liberalismo oficial por ser insuficientemente complejo comenzaron a hablar un lenguaje nuevo y maravillosamente sencillo: las palabras clave eran *odio*, *quemar*, *cerdo*, *matar*. Almas sensibles que se habían convertido en Jinetes de la Libertad después de haber leído a Albert Camus defendían a Charles Manson. Y mis queridos alumnos de CCNY —chicos cuyos padres eran carniceros, taxistas, contables y telefonistas— se lanzaban coléricos contra «nuestros clubes de campo y nuestras piscinas», que los pueblos del mundo iban a destruir justificadamente. Les decía: «Un momento, chicos, ¿de quiénes son esos clubes de campo y esas piscinas? ¿Creéis realmente que son vuestros?». También añadía que la mayor parte del Tercer Mundo tenía un clima bastante cálido; ¿no les parecía que esa gente podría disfrutar de un

baño? Pero nadie reía. Y yo empecé a preocuparme. Esos chicos venían de la pobreza, o de algo muy cercano a ella. Se suponía que yo les estaba ayudando a llegar a ser médicos, abogados, profesores, trabajadores sociales, arquitectos, para que tuvieran vidas satisfactorias. Sus lecciones oficiales de civismo les habían enseñado que eran norteamericanos libres y podían hacer cualquier cosa, el mundo estaba en sus manos. Pero ahora, cuando la izquierda se desintegraba, emitía lecciones nihilistas y anticívicas. Los estadounidenses eran sencillamente «negaciones de humanidad» (Franz Fanon); «la raza blanca es el cáncer de la historia» (Susan Sontag); cualquier cosa que estos chicos pudieran hacer en el mundo era depravado y monstruoso. William Blake tenía una expresión para definir estas visiones polarizadas: «estoy oyendo los grilletes forjados por la mente». ¿Qué podía hacer yo, como profesor, para ayudar a mis muchachos a romper sus cadenas y crecer?

Fue por entonces que reinicié mis lecturas de Marx. Sentía la necesidad desesperada de encontrar una crítica radical que no estallara en odio primitivo hacia uno mismo y que no fuese nihilista con todo el mundo moderno. Marx parecía un buen punto inicial. Asimismo recordaba que algunos de sus escritos más tempranos, anteriores a los ensayos de 1844 que me habían impactado en 1959, eran realmente agresivos y cargados de odio contra sí mismo. En cierto sentido podía ver débilmente, pero sin ser capaz de captar el detalle o la profundidad, que había evolucionado. Cada vez que enseñaba a Marx, tenía que enfrentarme a este hecho. Mis alumnos nunca dejaban de advertir párrafos como éstos, escritos en 1843:

¿Cuál es la base profana del judaísmo? Las necesidades prácticas y sus propios intereses. ¿Cuál es el culto profano del judaísmo? La venta de puerta en puerta. ¿Y cuál es su dios profano? El dinero...

Por lo tanto observamos en el judaísmo un elemento universal antisocial [...]. En un análisis final, la emancipación de los judíos sería la emancipación de la humanidad del judaísmo (*Marx-Engels Reader*, pp. 48-49).

Este párrafo horrible está en el segundo ensayo de Marx sobre «La cuestión judía» (*MER*, pp. 47-52).

Su primer ensayo (*MER*, pp. 26-46), escrito algo antes, no se parece en nada a esto. Es una *crítica* al antisemitismo de su amigo, el joven filósofo hegeliano Bruno Bauer. Aboga por los derechos civiles y la plena integración de los judíos como ciudadanos. Ofrece una crítica de las contradicciones internas de la democracia política; cita a Tocqueville, y muestra su influencia; es uno de los mejores ensayos de Marx. Esto hace que la pieza que lo acompaña resulte aún más espantosa, pero asimismo extraña. Si era ése el nivel de conciencia de Marx, ¿por qué se ocupó de aplastar a Bauer? Es probable que no lo sepamos nunca; pero sí sabemos que no duró mucho.

Un año más tarde, en *La sagrada familia* y *La ideología alemana*, Marx y Engels lanzaron una polémica feroz contra Bauer y sus seguidores. En su argumentación Marx retoma la perspectiva de su ensayo sobre «La cuestión judía», que mantiene durante el resto de su vida.

En el breve periodo en que Marx denunció a los judíos, ¿qué significaban para él? ¿Cuál era su delito básico, que los hacía un «elemento universalmente antisocial»? Al parecer el pecado fundamental de los judíos es un sentimiento de identidad: «las necesidades prácticas y sus propios intereses». Es difícil saber cómo interpretar esto. ¿Está diciendo que los judíos no deberían tener identidad ni necesidades materiales? ¿Acaso deberían vivir del aire? (Y cuando los pinchamos, ¿no deberían sangrar?). O está diciendo algo más fuerte aún: que está mal —para *cualquiera*— tener necesidades prácticas, intereses propios y un sentimiento de identidad. Por cierto es éste uno de los clichés platónicos y cristianos más antiguos: el yo es malo; la virtud implica el sacrificio total y el aniquilamiento de la identidad³. Durante el siglo XX este cliché fue reinventado por el comunismo estalinista. (En la década de los setenta los maoístas me dijeron que, al comienzo del Libro Rojo, Mao decía: «El individuo no es nada, lo colectivo es todo». Nunca he conseguido encontrar esta afirmación en el libro, pero sé que sus fieles creían ardientemente en ello). ¿El propio Marx creyó algo así en algún momento? No puedo jurar que no lo haya hecho, pero de ser así, no fue por mucho tiempo. Muy pronto y en todas sus grandes obras, afirmarí­a que las necesidades prácticas y los intereses propios mantenían la marcha de la vida. Y no estuvo aliado largo tiempo con la Iglesia medieval y con los reaccionarios modernos en su odio primitivo al dinero y el comercio. Creció, aprendió y se superó.

Llegó a creer que el dinero sólo se transformaba en una fuerza sinies-
tra «con la transformación del dinero en capital» (*El capital*, volu-
men 1, capítulos 4-6, *MER*, pp. 329-342) y que los dueños del capital
son un cuadro muy pequeño de grandes financieros y «millonarios in-
dustriales, que dirigen auténticos ejércitos industriales» (*Manifiesto
comunista*, en *MER*, pp. 474), y no una masa de vendedores ambulantes
judíos que cargan su mercadería a la espalda.

Es importante ver que Marx no atacaba al dinero, que en la socie-
dad moderna todos necesitan para vivir, sino al capital, una fuerza so-
cial característicamente moderna, cuya propiedad y control estaba en
muy pocas manos. Pero al avanzar en la lectura noté que la historia era
más compleja: incluso cuando Marx atacaba al capital, al mismo tiem-
po lo alababa de modo lírico y extravagante.

La burguesía [...] ha sido la primera en mostrar lo que puede producir la acti-
vidad humana. Ha conseguido maravillas que sobrepasan con mucho las pi-
rámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas. Ha dirigi-
do expediciones que opacan los antiguos éxodos y cruzadas [...].

La burguesía, mediante la explotación del mercado mundial, ha dado un
carácter político a la producción y el consumo en todos los países [...].

La burguesía, con el rápido mejoramiento de todos los medios de produc-
ción, por los medios de comunicación tan mejorados [...].

La burguesía, con su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de
existencia, ha creado fuerzas productivas más masivas y colosales que todas
las generaciones precedentes (*Manifiesto comunista*, *MER*, pp. 476-477).

Al comparar este punto de vista con el de los ensayos de 1844, y
anteriores, está claro que llegó a ver el capitalismo bajo una luz mucho
más compleja y comprensiva. Marx siempre se consideró enemigo del
capitalismo, pero su enemistad adquirió más interés, se hizo más dia-
léctica y la matizó con alabanzas. Observé cómo Marx había llegado a
ver el proceso de desarrollo del capitalismo —sus triunfos y sus horro-
res, sus ineludibles conflictos y choques internos y la incubación de un
movimiento socialista que pudiese adquirir la visión y el poder para
superarlo— como una gran narrativa. El sujeto principal de la histo-
ria, me pareció, fue la MODERNIDAD.

Durante muchos años, sin siquiera pensar en ello, había guardado
prejuicios de *avant-garde*: los mejores libros nunca serán *bestsellers*, el

mejor arte nunca será exhibido en los museos, la mejor música nunca será emitida por la radio. De modo que cuando descubrí a Marx, tenía sentido que me centrara en los *Manuscritos* de 1844 y me olvidara del *Manifiesto*. Pero ahora creo que era capaz de ver una de las fuentes primordiales del poder del *Manifiesto*: no sólo daba una visión luminosa del drama de la vida moderna, sino *comunicaba* sus ideas en un lenguaje que cualquier hombre y mujer modernos podían entender.

Mi lectura del *Manifiesto* a comienzos de la década de los setenta se convirtió en el meollo de *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, mi voluminoso libro de los años ochenta. En dicho libro, el *Fausto* de Goethe es el primero de la lista de contenidos, pero el *Manifiesto comunista* fue lo primero en mi mente. Me ayudó a ver cómo las cosas malas y las buenas del mundo podían surgir del mismo lugar, cómo el sufrimiento podía ser fuente de alegría, cómo el pensamiento radical podía escapar a los estancamientos y dualismos y crecer en visión y energía para llegar a tiempos mejores.

Este ensayo ha existido en varias formas. La que presento ahora se basa en la primera publicación del verano de 1978 de la revista *Dissent* y en una versión ampliada de *Todo lo sólido se desvanece en el aire*.

En la parte I de *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, he mostrado cómo el *Fausto* de Goethe, universalmente considerado como la primera expresión de la búsqueda de la espiritualidad moderna, alcanza su culminación —y también su catástrofe trágica— en la transformación de la vida material moderna. Pronto veremos cómo la fuerza y la originalidad reales del «materialismo histórico» de Marx residen en la luz que arrojan sobre la vida espiritual moderna. Ambos autores comparten una perspectiva que en su tiempo estaba más extendida que en el nuestro: la creencia de que la «vida moderna» implica un todo coherente. Ese sentido de la totalidad subyace en el juicio de Pushkin sobre *Fausto* como «una *Iliada* de la vida moderna». Presupone una unidad entre vida y experiencia que incluye la política y la psicología modernas, la industria y la espiritualidad modernas, las clases dominantes y las clases trabajadoras modernas. Este capítulo intentará recuperar y reconstruir la visión de Marx de la vida moderna como un todo.

Vale la pena señalar que este sentido de la totalidad va a contrapelo del pensamiento contemporáneo. El pensamiento moderno sobre la modernidad está dividido en dos compartimentos diferentes, herméticamente cerrados y separados entre sí: la «modernización» en economía y política; la «modernidad» en el arte, la cultura y la sensibilidad. Si tratamos de situar a Marx en medio de este dualismo, no resulta sorprendente descubrir que está muy presente en la literatura sobre la modernización. Incluso los autores que pretenden refutarlo reconocen generalmente que para sus propias obras la de Marx es una fuente y un punto de referencia fundamental⁴. Por el contrario, en la literatura sobre la modernidad, Marx no es reconocido en absoluto. A menudo se retrocede hasta su generación, la generación de 1840 —hasta Baudelaire, Flaubert, Wagner, Kierkegaard, Dostoievski—, para buscar el origen de la cultura y la conciencia modernas, pero el propio Marx ni siquiera cuenta con una rama en el árbol genealógico. Si se le llega a mencionar en esa compañía, es en calidad de ornamento o de superviviente de una época anterior y más inocente —digamos la Ilustración— cuyas visiones claras y sólidos valores han sido supuestamente destruidos por la modernidad. Algunos escritores (como Vladimir Nabokov) describen el marxismo como un peso muerto que aplasta al espíritu moderno; otros (como György Lukács, en sus años comunistas) consideran la perspectiva de Marx como más sana, saludable y «real» que la de los modernistas; pero todos parecen estar de acuerdo en que éste y aquéllos son mundos separados⁵.

Y, sin embargo, cuanto más nos aproximamos a lo que Marx dijo en realidad, menos sentido tiene este dualismo. Tomemos una imagen como ésta: *Alles Staendische und Stehende verdampft*, que el amigo de Marx, Samuel Moore tradujo libremente al inglés, pero sin traicionar su sentido, como *All that is solid melts into air* [«Todo lo sólido se desvanece en el aire»]. La perspectiva cósmica y la grandeza visionaria de esta imagen, su fuerza dramática altamente concentrada, su tono vagamente apocalíptico, la ambigüedad de su punto de vista —la temperatura que destruye es también una energía superabundante, un exceso de vida—, todas estas cualidades son supuestamente el sello distintivo de la imaginación moderna. Son precisamente la clase de cosas que estamos dispuestos a encontrar en Rimbaud o en Nietzsche, en Rilke o en Yeats: «las cosas se disgregan, el centro no las sostiene».

De hecho, esta imagen procede de Marx, y no de un temprano manuscrito esotérico oculto durante largo tiempo, sino del meollo del *Manifiesto comunista*. Aparece como el clímax de la descripción que hace Marx de la «sociedad burguesa moderna». Las afinidades entre Marx y los modernistas quedan todavía más claras si observamos la totalidad de la frase de donde hemos tomado la imagen: «Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas». La segunda cláusula de Marx, en la que reclama la destrucción de todo lo sagrado, es más compleja y más interesante que la habitual afirmación materialista del siglo XIX de que Dios no existe. Marx se mueve en la dimensión del tiempo y trabaja para evocar el drama y el trauma histórico que está ocurriendo. Dice que la aureola de lo sagrado desaparece súbitamente y que no podremos comprendernos en lo presente hasta que nos enfrentemos a lo que está ausente. La cláusula final —«y los hombres, al fin, se verán obligados a considerar»— no solamente describe una confrontación con una realidad que causa perplejidad, sino que se la impone al lector y de hecho también al escritor, porque «los hombres», *die Menschen*, como dice Marx, están todos incluidos en ella, son a la vez sujetos y objetos del proceso imperante que hace que todo lo sólido se desvanezca en el aire.

Si seguimos esta visión moderna «evanescente», la encontraremos en todas las obras de Marx. En todas partes choca como una contracorriente con las visiones marxistas más «sólidas» que tan bien conocemos. Es especialmente nítida y llamativa en el *Manifiesto comunista* como arquetipo del siglo de manifiestos y movimientos modernos que estaba por venir. El *Manifiesto* expresa algunas de las más profundas percepciones de la cultura moderna y, al mismo tiempo, dramatiza algunas de sus más profundas contradicciones internas.

En este punto sería razonable preguntar: ¿no hay ya más que suficientes interpretaciones de Marx? ¿Realmente necesitamos un Marx moderno, un alma gemela de Eliot, Kafka, Schoenberg, Gertrude Stein y Artaud? Creo que sí, no sólo porque está ahí, sino también porque tiene algo distintivo e importante que decir. De hecho Marx nos puede decir tanto acerca de la modernidad como la modernidad sobre Marx. El pensamiento moderno, tan brillante a la hora de ilumi-

nar el lado oscuro de todos y todo, tiene sin embargo sus propios y reprimidos rincones oscuros, sobre los que Marx arroja una luz nueva. Específicamente, puede clarificar la relación entre la cultura moderna y la economía y la sociedad burguesas —el mundo de la «modernización»— de la que emanó. Veremos que tienen mucho más en común de lo que los modernistas y la burguesía quieren pensar. Veremos al marxismo, a la modernidad y a la burguesía atrapados en una extraña danza dialéctica, y si seguimos sus movimientos podremos aprender algunas cosas de importancia acerca del mundo moderno que todos compartimos.

I. LA VISIÓN EVANESCENTE Y SU DIALÉCTICA

El drama básico que distingue al *Manifiesto* es el del desarrollo de la burguesía y el proletariado modernos y la lucha entre ambos. Pero podemos encontrar dentro de este drama la lucha en la conciencia del autor sobre lo que está sucediendo realmente y el significado de la lucha a más largo plazo. Podemos describir este conflicto como la tensión entre su visión «sólida» y su visión «evanescente» de la vida moderna.

La primera parte del *Manifiesto*, «Burgueses y proletarios» (MER, pp. 473-483), se propone presentar un panorama de lo que hoy se llama el proceso de modernización y prepara el terreno para lo que Marx cree que será su clímax revolucionario⁶. Aquí Marx describe el sólido meollo institucional de la modernidad. Ante todo, está la aparición de un mercado mundial. Al expandirse, absorbe y destruye todos los mercados locales y regionales que toca. La producción y el consumo —y las necesidades humanas— se hacen cada vez más internacionales y cosmopolitas. El ámbito de los deseos y las demandas humanas se amplía muy por encima de las capacidades de las industrias locales, que en consecuencia se hunden. La escala de las comunicaciones se hace mundial, y aparecen los medios de comunicación de masas tecnológicamente sofisticados. El capital se concentra cada vez más en unas pocas manos. Los campesinos y artesanos independientes no pueden competir con la producción en serie capitalista y se ven forza-

dos a abandonar la tierra y cerrar sus talleres. La producción se centraliza y racionaliza más y más en fábricas sumamente automatizadas. (La situación no es diferente en las zonas rurales, donde las explotaciones se convierten en «fábricas en el campo» y los campesinos que no abandonan el campo se ven transformados en proletarios agrícolas). Grandes cantidades de pobres desarraigados llegan a las ciudades, que experimentan un crecimiento casi mágico —y caótico— de la noche a la mañana. Para que estos grandes cambios se desarrollen con una relativa fluidez, debe producirse una cierta centralización legal, fiscal y administrativa; y se produce allí donde llega el capitalismo. Surgen los Estados nacionales, que acumulan un gran poder, aunque ese poder se ve continuamente minado por el ámbito internacional del capital. Mientras tanto, los trabajadores industriales despiertan gradualmente a algún tipo de conciencia de clase y se movilizan contra la terrible miseria y la crónica opresión en que viven. Al leer esto, nos encontramos en un terreno conocido; estos procesos todavía se están produciendo a nuestro alrededor, y un siglo de marxismo ha contribuido a fijar un lenguaje en que resultan comprensibles.

Si continuamos leyendo, sin embargo, y leemos con toda atención, comienzan a ocurrir cosas extrañas. La prosa de Marx se hace de pronto luminosa, incandescente; se suceden las imágenes brillantes, fundiéndose unas en otras; somos lanzados hacia adelante con un ímpetu temerario, con una intensidad que nos deja sin aliento. Marx no sólo describe, sino que evoca y pone en escena la marcha desesperada y el ritmo frenético que el capitalismo imparte a todas las facetas de la vida moderna. Nos hace sentir que somos parte de la acción, que somos arrastrados por la corriente, lanzados hacia adelante, sin control, deslumbrados y amenazados al mismo tiempo por la vorágine. Después de algunas páginas en ese tono, nos sentimos entusiasmados, pero perplejos; descubrimos que las sólidas formaciones sociales que nos rodean se han desvanecido. En el momento en que aparecen finalmente los proletarios de Marx, el escenario mundial en que se supone que interpretan su papel se ha desintegrado y transformado en algo irreconocible, surrealista, en una construcción móvil que se desplaza y cambia de forma bajo los pies de los intérpretes. Es como si el dinamismo innato de la visión evanescente hubiera arrastrado a Marx, llevándolo —y llevando a los trabajado-

res y a nosotros— mucho más lejos de lo que había pensado, hasta un punto en que su guión revolucionario tendrá que ser radicalmente reelaborado.

Las paradojas centrales del *Manifiesto* se hacen presentes casi en el comienzo mismo: específicamente desde el momento en que Marx empieza a describir a la burguesía. «La burguesía», comienza, «ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario». Lo sorprendente de las siguientes páginas de Marx es que parece no haber venido a enterrar a la burguesía, sino a alabarla. Escribe un elogio apasionado, entusiasta, a menudo lírico de las obras, ideas y logros de la burguesía. De hecho, en estas páginas consigue alabar a la burguesía con más profundidad y fuerza de lo que sus propios miembros supieron hacer jamás.

¿Qué ha hecho la burguesía para merecer la alabanza de Marx? Ante todo, «ha sido ella la que primero ha demostrado lo que puede realizar la actividad humana» (p. 476). Marx no quiere decir que haya sido la que primero ha celebrado la idea de la *vita activa*, una actitud activista hacia el mundo. Éste ha sido un tema central de la cultura occidental desde el Renacimiento, que ha adquirido nuevas profundidades y resonancias en el siglo de Marx, en la época del romanticismo y la revolución, de Napoleón y Byron y del *Fausto* de Goethe. El propio Marx lo desarrollará en nuevas direcciones, y continuará evolucionando hasta nuestra época. Marx piensa que aquello con que los poetas, artistas e intelectuales modernos sólo han soñado ha sido hecho realidad por la burguesía moderna. Así, ésta «ha conseguido maravillas que sobrepasan con mucho las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas. Ha dirigido expediciones que opacan los antiguos éxodos y cruzadas». Su genio para la asociación se expresa ante todo en los grandes proyectos de construcción: talleres y fábricas, puentes y canales, ferrocarriles, todas las obras públicas que constituyen el logro final de Fausto. Éstas son las catedrales y las pirámides de la época moderna. A continuación están los inmensos desplazamientos de la población —a las ciudades, a las fronteras, a nuevas tierras—, unas veces inspirados por la burguesía, otras impuestos brutalmente, otras subvencionados y siempre explotados en su beneficio. Marx, en un párrafo evocador y emocionante, transmite el ritmo y el drama del activismo burgués:

La burguesía, con su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más masivas y colosales que todas las generaciones precedentes. La dominación de las fuerzas de la naturaleza por el hombre, la maquinaria, la aplicación de la química a la industria y la agricultura, la navegación a vapor, los ferrocarriles, la adaptación para el cultivo de continentes enteros, la canalización de los ríos, poblaciones enteras surgiendo como por encanto, como si saliesen de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social? (p. 475).

Marx no es el primero ni será el último en celebrar los triunfos de la moderna tecnología burguesa y su organización social. Pero su cántico es característico tanto por lo que subraya como por lo que omite. Pese a que Marx se identifica como materialista, no está primordialmente interesado en las cosas que crea la burguesía. Lo que le importa son los procesos, los poderes, las expresiones de la vida y la energía humanas: hombres que trabajan, se mueven, cultivan, se comunican, organizan y reorganizan la naturaleza y a sí mismos. Éstos son los nuevos e infinitamente renovados modos de actividad que la burguesía ha hecho nacer. Marx no se detiene mucho en las invenciones e innovaciones concretas (en la tradición que va desde Saint-Simon a McLuhan); lo que interesa es el proceso activo y generador a través del cual una cosa lleva a la otra, los sueños se metamorfosean en planos y las fantasías en balances, las ideas más desenfrenadas y extravagantes aparecen y desaparecen («poblaciones enteras surgiendo como por encanto»), encendiendo y alimentando nuevas formas de vida y acción.

La ironía del activismo burgués, visto por Marx, es que la burguesía se ve forzada a cerrarse a sus posibilidades más ricas, posibilidades que sólo pueden ser realizadas por quienes destruyen su poder. De todos los maravillosos modos de actividad abiertos por la burguesía, la única actividad que realmente significa algo para sus miembros es hacer dinero, acumular capital, amontonar plusvalía; todas sus empresas son meramente medios para alcanzar este fin, y no tienen en sí mismas más que un interés intermediario y transitorio. Los poderes y procesos activos que tanto significan para Marx aparecen, ante los ojos de sus productores, como subproductos accesorios. No obstante, los burgueses se han erigido en la primera clase dominante cuya autoridad no

se basa solamente en quiénes eran sus antepasados, sino en qué hacen ellos realmente. Han producido imágenes y paradigmas nuevos y nítidos de la buena vida como una vida de acción. Han probado que es posible cambiar el mundo a través de una acción organizada y concentrada.

Desgraciadamente, para bochorno de los burgueses, no pueden permitirse volver los ojos a los campos que han abierto: los amplios horizontes pueden convertirse en abismos. Sólo pueden seguir desempeñando su papel revolucionario si niegan toda su extensión y su profundidad. Pero los pensadores y trabajadores radicales son libres para ver a dónde llevan los caminos, y para seguirlos. Si la buena vida es una vida de acción, ¿por qué habría de estar limitada a la gama de actividades humanas que resultan rentables? ¿Y por qué habrían de aceptar pasivamente los hombres modernos, que han visto lo que puede conseguir la actividad humana, la estructura de su sociedad tal como les viene dada? Puesto que la acción organizada y concertada puede cambiar el mundo de tantas maneras, ¿por qué no organizar y trabajar unidos y luchar para cambiarlo todavía más? La «actividad revolucionaria, actividad práctico-crítica» que acabe con la dominación burguesa será la expresión de las energías que la propia burguesía ha liberado⁷. Marx comenzó alabando a la burguesía, no enterrándola; pero si su dialéctica funciona, serán las virtudes que merecen sus alabanzas las que finalmente la enterrarán.

El segundo gran logro burgués ha sido liberar la capacidad y el impulso humanos para desarrollarse: para el cambio permanente, para la perpetua conmoción y renovación de todas las formas de vida personal y social. Marx demuestra que este impulso está inserto en las obras y las necesidades cotidianas de la economía burguesa. Todo el que está dentro de esta economía se encuentra sometido a la presión de una competencia incesante, ya sea desde el otro lado de la calle o desde el otro lado del mundo. Sometido a esta presión, todo burgués, desde el más pequeño al más poderoso, se ve forzado a innovar, simplemente para mantenerse a flote junto con su empresa; aquel que no cambie activamente por propia voluntad se convertirá en víctima pasiva de los cambios impuestos draconianamente por quienes dominan el mercado. Esto significa que la burguesía, tomada en su conjunto, «no puede existir sin revolucionar constantemente los medios de producción».

Pero las fuerzas que dan forma a la economía moderna y la impulsan no pueden ser compartimentadas y cercenadas de la totalidad de la vida. La intensa e incesante presión para revolucionar la producción está abocada a desbordarse, transformando también lo que Marx llama las «condiciones de producción» (o, alternativamente, las «relaciones productivas») «y, con ello, todas las relaciones y condiciones sociales».

En este punto, impulsado por el dinamismo desesperado que lucha por captar, Marx da un gran salto imaginativo:

Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época de la burguesía de todas las anteriores. 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 sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas (p. 476).

¿Dónde nos deja todo esto a nosotros, miembros de la «sociedad burguesa moderna»? Nos deja en posiciones extrañas y paradójicas. Nuestras vidas están controladas por una clase dominante con intereses creados no solamente en producir cambios, sino también en las crisis y el caos. «Una incesante conmoción, una inquietud y un movimiento constantes», en vez de subvertir esta sociedad, sirven en realidad para fortalecerla. Las catástrofes se transforman en oportunidades lucrativas de más desarrollo y renovación; la desintegración actúa como una fuerza movilizadora y, por lo tanto, integradora. El único fantasma que realmente recorre la clase dominante moderna y pone en peligro el mundo que ha creado a su imagen es aquello que las elites tradicionales (y, ya que estamos, las masas tradicionales) siempre han anhelado: una sólida y prolongada estabilidad. En este mundo, la estabilidad sólo puede significar entropía, muerte lenta, en tanto que nuestro sentido del progreso y el crecimiento es nuestro único medio de saber con seguridad que estamos vivos. Decir que nuestra sociedad se está desintegrando sólo quiere decir que está viva y goza de buena salud.

¿Qué clase de personas produce esta revolución permanente? Para que la gente, cualquiera que sea su clase, pueda sobrevivir en la sociedad moderna, su personalidad deberá adoptar la forma fluida y abierta de esta sociedad. Los hombres y las mujeres modernos deben aprender a anhelar el cambio: no solamente estar abiertos a cambios en su vida personal y social, sino pedirlos positivamente, buscarlos activamente y llevarlos a cabo. Deben aprender a no añorar nostálgicamente «las relaciones estancadas y enmohecidas» del pasado real o imaginario, sino a deleitarse con la movilidad, a luchar por la renovación, a esperar ansiosamente el desarrollo futuro de sus condiciones de vida y sus relaciones con sus semejantes.

Marx absorbe este ideal de desarrollo de la cultura humanista alemana de su juventud, el pensamiento de Goethe y Schiller y sus sucesores románticos. Este tema y su desarrollo, todavía muy vivo en nuestros días —Erik Erikson es su exponente más distinguido—, puede ser la más profunda y duradera contribución alemana a la cultura mundial. Marx tiene una idea muy clara de sus vínculos con estos escritores, a quienes cita y alude constantemente, y con su tradición intelectual. Pero comprende, cosa que no hizo la mayoría de sus predecesores —la excepción destacada es el viejo Goethe en la segunda parte de *Fausto*—, que el ideal humanista de *autodesarrollo* surge de la incipiente realidad del *desarrollo económico* burgués. Así, pese a sus invectivas contra la economía burguesa, Marx adopta con entusiasmo la estructura de personalidad producida por esta economía. El problema del capitalismo es que, en esto como en todo, destruye las posibilidades humanas que crea. De hecho, promueve y fuerza el auto-desarrollo para todos; pero las personas únicamente se pueden desarrollar de modos restringidos y distorsionados. Estos rasgos, impulsos y talentos que puede utilizar el mercado son precipitados (a menudo prematuramente) al desarrollo y desesperadamente estrujados hasta que ya no queda nada; todo lo demás dentro de nosotros, todo lo no comerciable, es draconianamente reprimido o se marchita por falta de uso o nunca tiene la oportunidad de salir a la luz.

La solución irónica y afortunada a esta contradicción se producirá, dice Marx, cuando «el desarrollo de la industria moderna socave bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia de lo producido». La vida interior y la energía del desarrollo

burgués barrerán la clase que primero le diera vida. Podemos ver esta evolución dialéctica en la esfera del desarrollo tanto personal como económico: en un sistema en que todas las relaciones cambian ¿cómo pueden las formas de vida capitalista —propiedad privada, trabajo asalariado, valor de cambio, persecución insaciable de ganancias— mantenerse inamovibles? Allí donde los deseos y sensibilidades de las personas de todas las clases se han hecho insaciables e ilimitados, adaptados a las permanentes conmociones en todas las esferas de la vida, ¿qué puede mantenerlas estancadas y enmohecidas en sus papeles burgueses? Cuanto más vehementemente empuje la sociedad burguesa a sus miembros para que crezcan o perezcan, será más probable que crezcan más que ella, que la consideren como un lastre para su crecimiento y que la combatan más implacablemente en nombre de la nueva vida que les ha obligado a emprender. De ese modo el capitalismo se desvanecerá en el calor de sus propias energías incandescentes. Después de la Revolución, «en el curso del desarrollo», una vez que la riqueza haya sido redistribuida, los privilegios de clase hayan desaparecido, la educación sea libre y universal y los trabajadores controlen las formas de organización del trabajo, entonces —profetiza Marx en el momento culminante del *Manifiesto*—, finalmente,

en sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos (p. 491).

Entonces la experiencia del autodesarrollo, liberada de las demandas y distorsiones del mercado, podrá progresar libre y espontáneamente; en vez de la pesadilla en que la sociedad burguesa la ha convertido, puede ser una fuente de belleza y de alegría para todos.

Quisiera dejar el *Manifiesto comunista* por un momento, para subrayar lo fundamental que es el ideal de desarrollo para Marx, desde sus escritos más tempranos hasta los últimos. Su ensayo de juventud sobre el «Trabajo alienado», escrito en 1844, proclama como alternativa verdaderamente humana al trabajo enajenado el trabajo que permita al individuo el «libre desarrollo de su energía física y espiritual [o mental]» (MER, p. 74). En *La ideología alemana* (1845-1846), la meta del comunismo es «el desarrollo de la totalidad de las capacidades de

los propios individuos». Pues «solamente dentro de la comunidad con otros el individuo tiene los medios para desarrollar todas sus capacidades; solamente dentro de la comunidad es posible, por lo tanto, la libertad personal» (MER, pp. 191, 197). En el libro primero de *El capital*, en el capítulo sobre «Maquinaria y gran industria», es esencial para el comunismo trascender la visión capitalista del trabajo:

...el individuo parcialmente desarrollado, que es un mero portador de una función social, debe ser reemplazado por el individuo completamente desarrollado, adaptado para realizar una serie de trabajos, preparado para enfrentar cualquier cambio en la producción, para quien las diferentes funciones sociales que desempeña son sólo algunas formas de liberar sus capacidades naturales o adquiridas (pp. 413-414).

Esta visión del comunismo es inconfundiblemente moderna, ante todo por su individualismo, pero aún más por su ideal de desarrollo como la forma de una buena vida. En esto Marx se encuentra más cerca de algunos de sus enemigos burgueses y liberales que de los exponentes tradicionales del comunismo, quienes, desde Platón y los Padres de la Iglesia, han santificado el autosacrificio, desconfiado o abominado del individualismo y añorado el momento de quietud en que la lucha y el esfuerzo lleguen a su fin. Una vez más descubrimos que Marx es más sensible a lo que sucede en la sociedad burguesa que los propios miembros y partidarios de la burguesía. Ve en la dinámica del desarrollo capitalista —tanto el desarrollo individual como el de la sociedad en su totalidad— una nueva imagen de la buena vida: no una vida de perfección definitiva, no la encarnación de unas esencias estáticas prescritas, sino un proceso de crecimiento continuo, incesante, abierto y sin fronteras. Así pues, espera curar las heridas de la modernidad mediante una modernidad más plena y más profunda⁸.

II. LA AUTODESTRUCCIÓN INNOVADORA

Ahora podemos comprender por qué Marx se entusiasma y emociona tanto con la burguesía y el mundo que ésta ha construido. Ahora debemos hacer frente a algo todavía más inquietante: al lado del *Mani-*

fiesto comunista, el conjunto de la apologética capitalista, desde Adam Ferguson hasta Irving Kristol, resulta notablemente pálida y carente de vida. Quienes celebran el capitalismo nos dicen sorprendentemente poco acerca de sus horizontes infinitos, su audacia y su energía revolucionarias, su creatividad dinámica, su encanto y su espíritu aventurero, su capacidad de hacer que los hombres se sientan no sólo más cómodos, sino también más vivos. La burguesía y sus ideólogos nunca se han hecho notar por su humildad o su modestia; sin embargo, parecen estar extrañamente empeñados en ocultar la verdad. La razón, creo, es que hay un lado oscuro de esta verdad que no pueden suprimir. Son vagamente conscientes de ello; les asusta e incomoda profundamente, hasta el punto de ignorar o negar su fuerza y creatividad antes que mirar a la cara sus virtudes y vivir con ellas.

¿Qué temen reconocer en sí mismos los miembros de la burguesía? No temen reconocer su tendencia a explotar a las personas, a tratarlas simplemente como medios o (en un lenguaje económico más que moral) como mercancías. A la burguesía, tal como la ve Marx, esto no le quita el sueño. Después de todo, es algo que se hacen los unos a los otros, e incluso a sí mismos, así que ¿por qué no iban a hacerse a todos los demás? La verdadera fuente de problemas es la pretensión burguesa de ser el «partido del orden» en la política y la cultura modernas. Las inmensas cantidades de dinero y energía invertidas en la construcción y el carácter conscientemente monumental de buena parte de ella —de hecho, a lo largo del siglo de Marx, en un interior burgués no había mesa ni silla que no pareciera un monumento— muestran la sinceridad y seriedad de esta pretensión. Y, sin embargo, el fondo de la cuestión, en opinión de Marx, es que todas las construcciones de la burguesía se crean para ser destruidas. «Todo lo sólido» —desde las telas que nos cubren hasta los telares y talleres que las tejen, los hombres y mujeres que manejan las máquinas, las casas y los barrios donde viven los trabajadores, las empresas que explotan a los trabajadores, los pueblos y ciudades, las regiones y hasta las naciones que los albergan—, todo está hecho para ser destruido mañana, aplastado o desgarrado, pulverizado o disuelto, para poder ser reciclado o reemplazado a la semana siguiente, para que todo el proceso recomience una y otra vez, es de esperar que para siempre, en formas cada vez más rentables.

El *pathos* de todos los monumentos burgueses es que su fuerza material y su solidez no significan nada en realidad, no soportan ningún peso, son batidos como débiles juncos por las mismas fuerzas del desarrollo capitalista que exaltan. Hasta las construcciones burguesas más hermosas e impresionantes, y las obras públicas, son desechables, capitalizadas para una rápida depreciación y planificadas para quedar obsoletas, más semejantes en sus funciones sociales a las tiendas y los campamentos que a «las pirámides de Egipto, los acueductos romanos, las catedrales góticas». (Engels, sólo unos años antes del *Manifiesto*, en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, en 1844, se espantaba al descubrir que las viviendas de los obreros, construidas por especuladores que buscaban beneficios rápidos, estaban hechas para durar sólo cuarenta años. No podía sospechar que éste sería el modelo arquetípico de la construcción en la sociedad burguesa. Irónicamente, hasta las mansiones más espléndidas de los capitalistas más acaudalados desaparecerían en menos de cuarenta años —no solamente en Manchester, sino prácticamente en todas las ciudades capitalistas— alquiladas o vendidas a empresarios y derribadas por los mismos impulsos insaciables que las habían levantado. La Quinta Avenida de Nueva York representa un ejemplo patente, pero estos casos se encuentran en todo el mundo moderno). Considerando la rapidez y la brutalidad del desarrollo capitalista, la verdadera sorpresa no consiste en que tanto de nuestro patrimonio arquitectónico haya sido destruido, sino en que todavía quede algo por conservar.

Si miramos detrás de los sobrios escenarios creados por los miembros de nuestra burguesía y vemos la forma en que realmente operan y actúan, observamos que estos sólidos ciudadanos destrozarían el mundo si ello fuera rentable. Hasta cuando atemorizan a los demás con fantasías de venganza y rapacidad proletarias, ellos mismos, con sus inagotables desarrollos y tratos, lanzan masas de seres humanos, materiales y dinero de un lado a otro del mundo, erosionando o explotando a su paso el fundamento mismo de las vidas de todos. Su secreto —un secreto que han conseguido ocultar incluso a sí mismos— es que, detrás de sus fachadas, son la clase dominante más violentamente destructiva de la historia. Todos los impulsos anárquicos, desmedidos, explosivos que la siguiente generación bautizaría con el nombre de «nihilismo» —impulsos que Nietzsche y sus seguidores

atribuirán a traumas tan cósmicos como la muerte de Dios— son localizados por Marx en el funcionamiento cotidiano, aparentemente banal, de la economía de mercado. Revela a los burgueses modernos como nihilistas consumados, a una escala mucho más amplia de la imaginada por los intelectuales modernos.

En realidad el término *nihilismo* procede de la generación de Marx: fue acuñado por Turgueniev como lema de Bazarov, su héroe radical (pero bastante positivo) de *Padres e hijos* (1861), y desarrollado de manera mucho más seria por Dostoievski en *Memorias del subsuelo* (1864) y *Crimen y castigo* (1866-1867). Este tema impregna todos los escritos de Nietzsche, pero lo explora con mayor detalle y profundidad en *La voluntad de poder* (1885-1888), especialmente en el libro primero, «El nihilismo europeo». Pocas veces se menciona, pero vale la pena señalar que Nietzsche consideraba que la política y la economía modernas eran de por sí profundamente nihilistas. Véase la sección 1, que ofrece un inventario de las raíces del nihilismo contemporáneo. Algunas de las imágenes y análisis de Nietzsche aquí citados tienen una resonancia sorprendentemente marxista. En la sección 63, acerca de las consecuencias espirituales, tanto negativas como positivas, del «hecho del crédito, el comercio y los medios de transporte a nivel mundial», sobre «la división de la propiedad [...], los periódicos (en lugar de oraciones diarias), el ferrocarril, y el telégrafo. La centralización de un enorme número de intereses en una sola alma, que por esa misma razón debe ser muy fuerte y proteica»⁹. Pero estas asociaciones entre el alma moderna y la economía moderna nunca fueron elaboradas por Nietzsche, y (con muy escasas excepciones) tampoco fueron advertidas siquiera por sus seguidores.

Nietzsche vilipendia al burgués moderno por faltarle el valor para mirar en el abismo nihilista. Marx nos puede ayudar a ver los costes humanos de apartar la vista: ésta es una clase sumamente creativa que se ha alejado de su propia creatividad. Pero Marx quiere que tengamos la fortaleza necesaria para mirar ese abismo y algunas de las imágenes más vívidas y sorprendentes de Marx tienen el objetivo de obligarnos a confrontar ese abismo. Así, «esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros» (p. 478).

Esta imagen evoca los espíritus del oscuro pasado medieval supuestamente enterrado por nuestra burguesía moderna. Sus miembros se presentan como seres racionales y prácticos, no mágicos; como hijos de la Ilustración, no de la oscuridad. Cuando Marx describe a los burgueses como magos —recordemos también que su empresa ha hecho surgir «poblaciones enteras como por encanto», sin mencionar el «fantasma del comunismo»—, apunta a profundidades negadas por ellos. Las imágenes de Marx proyectan, aquí como siempre, un sentimiento de admiración ante el mundo moderno: sus poderes vitales son deslumbrantes, abrumadores, van más allá de todo lo que hubiera podido imaginar —y no digamos calcular o planificar— la burguesía. Pero las imágenes de Marx expresan también aquello que debe acompañar a todo sentimiento genuino de admiración: un sentimiento de temor. Pues este mundo mágico y milagroso es también demoníaco y aterrador: oscila de forma salvaje y sin control, amenaza y destruye ciegamente a su paso. Los miembros de la burguesía reprimen, al mismo tiempo, la admiración y el temor por lo que han construido: estos poseedores no quieren saber cuán profundamente son poseídos. Sólo aprenden en los momentos de ruina personal y general; es decir, solamente cuando es demasiado tarde.

El mago burgués de Marx es descendiente del Fausto de Goethe, desde luego, pero también de otra figura literaria que hizo volar la imaginación de su generación: el Frankenstein de Mary Shelley. Estas figuras míticas, que luchan por expandir los poderes humanos mediante la ciencia y la racionalidad, desencadenan fuerzas demoníacas que irrumpen irracionalmente, fuera del control humano, con horribles resultados. En la segunda parte del *Fausto* de Goethe, la potencia infernal consumada que finalmente deja obsoleto al mago es todo un sistema social moderno. La burguesía de Marx se mueve dentro de esta órbita trágica. Marx sitúa su mundo infernal dentro de un contexto terrenal y muestra cómo, en un millón de fábricas y talleres, bancos e intercambios, los poderes oscuros operan a plena luz del día y las fuerzas sociales son arrastradas en direcciones pavorosas por los incesantes imperativos del mercado que ni siquiera el burgués más poderoso puede controlar. Esta visión de Marx hace que el abismo se aproxime a nuestros hogares.

Así, en la primera parte del *Manifiesto*, Marx expone las polaridades que animarán y darán forma a la cultura de la modernidad en el si-

unos de otros y a cooperar en el trabajo —la división moderna del trabajo requiere una intrincada cooperación momento a momento a una escala amplia— y así les enseñarán a pensar y actuar colectivamente. Los vínculos comunitarios de los trabajadores, generados inadvertidamente por la producción capitalista, a su vez generarán instituciones políticas combativas, asociaciones que se opondrán al marco privado y atomista de las relaciones sociales capitalistas y finalmente lo derribarán. Así lo cree Marx.

Y, sin embargo, si es cierta su visión general de la modernidad, ¿por qué han de ser las formas de comunidad producidas por la industria capitalista más sólidas que cualquier otro producto capitalista? ¿No podrán resultar esas colectividades, como todo lo demás en el capitalismo, únicamente temporales, provisionales, construidas para la obsolescencia? En 1856 Marx hablará de los obreros industriales como «hombres nuevos [...], un invento de la época moderna, como las propias máquinas» (p. 578)¹⁰. Pero si esto es así, entonces su solidaridad, por impresionante que sea en un momento dado, puede resultar tan transitoria como las máquinas que manejan o los productos que producen. Hoy los trabajadores pueden apoyarse unos a otros en la cadena de montaje o en el piquete, sólo para encontrarse mañana dispersos entre las diferentes colectividades, con diferentes situaciones, diferentes productos y procesos, diferentes necesidades e intereses. Una vez más, las formas abstractas del capitalismo parecen subsistir —capital, trabajo asalariado, mercancías, explotación, plusvalía—, mientras que sus contenidos humanos están sometidos a un cambio perpetuo. ¿Cómo en un terreno tan poco firme pueden desarrollarse vínculos humanos duraderos?

Incluso si los trabajadores llegaran a construir un movimiento comunista triunfante y tal movimiento generara una revolución igualmente triunfante, ¿cómo, entre las mareas de la vida moderna, se las arreglarán para construir una *sociedad* comunista sólida? ¿Cómo evitar que las fuerzas sociales que hayan de fundir al capitalismo fundan también al comunismo? Si todas las nuevas relaciones se hacen añejas antes de haber podido osificarse, ¿cómo podrán mantenerse vivas la solidaridad, la fraternidad y la ayuda mutua? Un gobierno comunista podría tratar de poner compuertas a la marea imponiendo restricciones radicales no solamente a las actividades y empresas económicas