

Marx:

política y enajenación

Wilder Pérez Varona

Marx: política y enajenación

Marx: política y enajenación

WILDER PÉREZ VARONA

filosofí@.cu
EDITORIAL

Esta publicación es financiada con recursos de la RLS con fondos del BMZ.
Esta edición es de distribución gratuita, queda prohibida su venta.



marx²⁰⁰

<https://marx200.org/en>

Edición Haydée Arango Milián
DISEÑO DE CUBIERTA Roberto Chávez Miranda
DIAGRAMACIÓN Tomás Ernesto Pérez

SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN © Wilder Pérez Varona, 2017
© Editorial filosofi@.cu, 2017

ISBN 978-959-7197-31-7

EDITORIAL FILOSOFI@.CU Instituto de Filosofía
Calzada N.º 251 esquina J, El Vedado,
Plaza de la Revolución, 10400,
La Habana, Cuba
(53) 7 8320301
www.filosofia.cu, editorial@filosofia.cu

» Índice

» Prólogo, YOHANKA LEÓN DEL RÍO	9
» Introducción	17
» Enajenación, poder y subjetivación	37
La enajenación, principio de la crítica de Marx	37
El sujeto revolucionario, de la praxis a la producción	49
La ideología como mecanismo de constitución del poder	60
El fetichismo mercantil como modo de subjetivación	74
» Sobre la unidad de las críticas en Marx	85
El desarrollo desigual de ambas críticas	85
La política como abstracción	89
La crítica materialista de la política	106
Dictadura del proletariado y transición revolucionaria	123
Estado y relaciones económicas en <i>El Capital</i>	123
La forma política de la emancipación económica	131
Transformación del Estado y valorización capitalista	137
» Problemas de la política proletaria	145
Enajenación y política proletaria	145
¿Una teoría del Estado?	151

El partido revolucionario, ¿conciencia u organización?	164
» A modo de conclusión	185
» Bibliografía	191
» El autor	203

» Prólogo

Es un lugar común reconocer que el mundo globalizado por el capitalismo neoliberal y transnacional ha subsumido el ámbito político, a la manera paralizante del poder que se naturaliza con terror y violencia, y mediante formas liberales burguesas. Resistirse a tomar la anterior sentencia como dato inveterado es lo que hace esta propuesta conjunta de la Editorial filosofi@.cu y la Fundación Rosa Luxemburgo. Al leer las páginas de *Marx: política y enajenación*, el lector indagará junto a Wilder Pérez Varona sobre un problema raigal de nuestro tiempo: la urgencia por cambiar la manera de pensar y emprender la política y el poder.

El camino escogido por el autor bucea en las aguas profundas de la obra que nos legó el fundador de la teoría de la revolución por la definitiva emancipación humana, Carlos Marx. Encontraremos en este texto una reflexión acerca de los momentos principales de la elaboración teórica de Marx: la evolución, el sentido, los límites de la acción y el pensamiento político de la clase proletaria en forcejeo con las formas y modos de apropiación política-económica capitalista, para poder engarzar su actividad revolucionaria a un real y positivo proceso emancipador. Tal esfuerzo conceptual tributa a la teoría crítica, así como a la práctica social y política

que, aunque no ha estado estancada, cada vez es más apremiante para los procesos emancipatorios en curso, particularmente en América Latina y el Caribe. En igual medida este libro se inserta al debate actual sobre las posibilidades de transformación de la sociedad capitalista contemporánea.

Pocas veces, en el espacio intelectual cubano, encontramos un estudio pormenorizado de las obras de Marx en sus diferentes momentos de creación y una síntesis de los contextos históricos en que estas fueron producidas. Este volumen tiene la particularidad de interpelar a Marx desde el análisis teórico del carácter integrado de las críticas marxistas, articuladas por la crítica a la enajenación, para demostrar la ambigüedad producida por esta como límite y posibilidad de enfrentar la necesidad de una política propiamente proletaria. Estamos ante un aporte cubano al conocimiento vasto de la obra de Carlos Marx, así como ante un rastreo pormenorizado de estudios historiográficos y teóricos sobre el marxismo. Este es un lúcido ensayo de interpretación, divergente y enriquecido con genealogías aclaratorias de la producción teórica de los clásicos, y que no pierde en la riqueza terminológica las distinciones conceptuales fundamentales. Wilder Pérez Varona asume el reto de desmitificar el alegato impostado de optimismo sociológico de una clase a ultranza y demuestra la profundidad teórica del análisis político de Marx, más en la totalidad de paradigma práctico crítico que en una topología terminológica específica y fragmentaria.

Sorteando la rígida y apologética forma comúnmente aceptada de acercarse a los clásicos del marxismo, Wilder Pérez Varona arriba a una conclusión escandalosa: existe en la obra de Marx una indeterminación que debe enfrentar la práctica proletaria, en cuanto a la relación entre Estado y partido. Esto pudiera parecer una clausura a su legado; sin

embargo, aquí se muestra como un aporte para el pensamiento crítico social contemporáneo y para la teoría de la emancipación anticapitalista en la actualidad. El autor se pregunta por las razones de esa indeterminación y para ello elabora una interpretación propia de la cosecha teórica del clásico. Su argumentación se arma al exponer los principales momentos de la apropiación del concepto de “enajenación” por Marx: lo muestra no como una inversión estrictamente categorial, sino referido a las relaciones reales de la sociedad capitalista, analizadas a través de la interconexión entre la crítica de la política y la crítica de la economía política en la evolución teórica de Marx. Con ello se logra evidenciar el vínculo entre los momentos analíticos de las concepciones del Estado y del partido revolucionario.

Este texto nos ofrece el pensamiento de Marx en movimiento creativo. Como señala el autor, Marx abandona definiciones unilaterales de las cosas que están presentes en la división misma de clases, pero no para dejarlas de tener en cuenta, sino para mostrar la contrariedad nuevamente reproducida. Aquí se logra mostrar la dialéctica del análisis de la ambigüedad del Estado moderno como ilusión de sociedad política y como aparato. Se trata de una aporía de la sociedad burguesa, pero para el autor de este libro el dilema planteado por Marx es superarla esencialmente y de manera positiva para la organización del partido de la clase proletaria.

La reflexión acerca del vínculo en la obra de Marx del partido como conciencia, la organización y el Estado como aparato y guardián, articula la intencionalidad polémica de este libro. Sin dudas, en la experiencia histórica en general del comunismo y el marxismo puede constatarse esa forma lógica de ser de una organización, como conciencia restaurada de una enajenación ilustrada. Según advirtiera Ernesto

Che Guevara en carta dirigida a Armando Hart en el año 1965, refiriéndose a los desafíos de la organización partidista y la formación de sus militantes, se debía superar esa forma omnipresente de ser de la organización según la cual “ya el partido lo pensó por ti”. Ese pensamiento reproduce la escisión de la división social de trabajo y la división de clases. Por eso Wilder Pérez Varona se pregunta cómo hacer de manera permanente y visible para la propia acción del proletariado su límite consciente en cuanto a una clase negándose a sí misma y a todas las clases; o, más bien, cómo ir superando la sociedad de clases sin reproducir la enajenación entre partido como conciencia y como organización.

Sin dudas, en algunas experiencias históricas del movimiento comunista internacional, la forma de organización del partido proletario que se construyó como mediación no superó la enajenación que la propia sociedad moderna genera y esto finalmente deriva en la desmovilización de la lucha de clases. El reto que el autor cubano señala, y hacia donde la contradicción se desplaza en la obra de Marx, es la dialéctica de la organización en la forma de ensayo de otra política, una propiamente proletaria.

Indiscutiblemente, uno de los momentos más atractivos de esta lectura es la conclusión a la que arriba el autor acerca de la ambigüedad en que queda, en la obra de Marx, el problema de la política y el Estado para la revolución proletaria. Wilder Pérez Varona nos coloca ante un dilema urgente para la praxis revolucionaria al preguntarse si hay, y si tiene lugar para el pensamiento social crítico, una teoría del Estado en Marx. La conclusión a la que arriba tiene valor heurístico y práctico para los debates actuales en el movimiento social anticapitalista, en el movimiento comunista y para los procesos políticos populares de América Latina y el Caribe.

Los acontecimientos pos-desestalinización significaron una recuperación y una vuelta a los análisis de la política y el Estado. En ese proceso confluyeron otros significativos del contexto latinoamericano y caribeño, que a su vez repercutieron en las miradas marxistas occidentales. Fue una época marcada por la descolonización en África, las perspectivas de la negritud, el antioccidentalismo, el antimperialismo y el socialismo para el Tercer Mundo, todo lo cual marcó un giro en la comprensión del sujeto del cambio revolucionario. Ello tuvo su referente en los años sesenta con la revolución argelina, el proceso político de independencia en las islas del Caribe, el Movimiento por los Derechos Civiles en América del Norte, la lucha guerrillera en México, Guatemala, Nicaragua, Venezuela, Colombia, Perú y Bolivia, así como las luchas de resistencia de los pueblos del Cono Sur a las más sangrientas dictaduras. Todos estos sucesos son parte esencial, como señala el autor, del “contexto de interpretaciones y problemáticas (en buena medida aún abiertas, en su doble resistencia a adecuarse a doctrina de organización o a filosofía universitaria) en que se apoya esta investigación para orientarse en una obra que es imposible desligar de su decurso posterior”.

Por momentos el lector se encontrará atrapado en la propia argumentación desplegada por Wilder Pérez Varona de las lógicas de Marx, y quedará, como el mismo autor, lanzado a la fuerza centrífuga de ese pensamiento fecundo. Valga esta introducción para invitar a una reflexión filosófica rigurosa que posibilite enfrentar la retirada y renuncia teórica de la crítica a la dominación capitalista, así como vigorizar el pensamiento y la práctica política radical en la actualidad.

DRA. YOHANKA LEÓN DEL RÍO
Instituto de Filosofía, La Habana

A Maura, que me ha dado todos los porqués

A Gilbert, porque no habría sabido cómo

» Introducción

Marx: política y enajenación pretende volver a Marx para recuperar lo que fue quizá su mayor desafío: pensar la revolución desde la práctica proletaria. La irrupción del proletariado en la escena política, como fuerza de manobra de los partidos burgueses y pequeñoburgueses primero, hasta protagonizar luego las nuevas revoluciones del siglo XIX, fue el gran acontecimiento histórico que debió afrontar.

Marx definió el comunismo como el movimiento real que aniquila y supera el orden social existente, e identificó al proletariado con el proceso mismo de su disolución efectiva. Tomó distancia así, muy temprano, de toda tendencia que disociaba la teoría de la práctica revolucionaria, sea en la forma de utopía doctrinaria o de sistema especulativo. Pero esta toma de partido no eliminó los problemas de la relación entre teoría y práctica, entre pensar y hacer la revolución: inauguró un proyecto que supuso una “vigilancia” y reelaboración permanentes, un trayecto accidentado y marcado, las más de las veces, por fracasos. En este sentido, el límite infranqueable para el pensamiento de Marx fue el grado de madurez real, la unidad e independencia del movimiento proletario de la Europa decimonónica, el alcance efectivo de su lucha por superar el orden social burgués.

El llamado “marxismo ortodoxo”, elaborado a fines del siglo XIX (e institucionalizado por los partidos de Estado comunistas luego de 1931 y 1945), entendió por “filosofía marxista” dos cosas diferentes: la “concepción del mundo” del movimiento socialista, fundada en la idea del papel histórico de la clase obrera, y el sistema teórico atribuido a Marx.¹ Muchos entendían que no existía filosofía en Marx, sino que fue (o debía ser) creada *a posteriori*, como reflexión más general y abstracta sobre el sentido, los principios y el alcance universal de su obra. Otras veces, su teoría fue postulada como no filosófica o antifilosófica, con el argumento de que para Marx la filosofía tradicional no era más que una empresa individual de interpretación del mundo.²

Lo cierto es que sus análisis histórico-sociales y propuestas de acción política se hallan saturados de enunciados filosóficos. Sus categorías sociales y económicas son a un tiempo categorías dialécticas, al reconstituir la forma del discurso filosófico en confrontación con lo no filosófico. Las elabora-

¹ Dentro del marxismo, el término “ortodoxia”, como bloque teórico y político y prerrogativa de los partidos socialistas de masa (liderados por la socialdemocracia alemana), maduró como respuesta a la crisis marcada por la propuesta revisionista de Bernstein en 1896. La ortodoxia marxista confirió, durante la Segunda Internacional, una relativa unidad ideológica a lo que no era más que una agrupación de partidos obreros nacionales, al precio de asumir las tesis de Marx como verdades eternas a aplicar mecánicamente. En sus sucesivas etapas (entre polémicas y contradicciones) esta ortodoxia se presentó como un discurso de lo universal, al erigir al partido como la universalidad de la clase y al Estado como la universalidad de la sociedad.

² Véase el estudio clásico de Karl Korsch: *Marxismo y filosofía*. Una valoración en las antípodas de aquel, en particular en lo que respecta a la relación entre teoría y práctica durante la Segunda Internacional, la ofrece Leszek Kolakowski en *Las principales corrientes del marxismo. Los fundadores*, vol. 1.

ciones más técnicas de *El Capital* redefinen la lógica que preside las representaciones del individuo y del vínculo social, en función de las necesidades del análisis histórico. Los artículos más coyunturales, en ocasión de las experiencias revolucionarias de 1848 y de 1871, o para la discusión interna de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), son también el medio de invertir la relación tradicional entre sociedad y Estado y desarrollar la idea de una democracia radical (ya esbozada en sus notas a la *Filosofía del Derecho* de Hegel).

Pero su actividad teórica, tras romper con las formas y usos tradicionales de la filosofía, no lo condujo a elaborar un nuevo sistema, una “teoría dialéctico-materialista”. Ya en sus primeros escritos, Marx había rechazado la idea de una “filosofía eterna”, idéntica a sí misma. Su ajuste de cuentas con el idealismo no le llevó a oponerle otra interpretación omnisciente del mundo. Más bien, esta ruptura le encaminó hacia una pluralidad que resiste toda clausura doctrinal, hacia un cuestionamiento permanente de la esencia de la actividad filosófica, de su contenido, estilo, método; de sus funciones intelectuales y políticas.

Más que tratarse de una nueva filosofía, de un cambio de método o de objeto en el terreno de las ideas, su obra impugna toda la práctica filosófica precedente (y la posterior, aun aquella que se pretendió “filosofía del proletariado”).³ La división entre obras filosóficas, políticas o económicas ha conducido a malentender la relación crítica de Marx con toda la tradición filosófica y su efecto subversivo sobre ella. Su universo teórico puede tomarse como una síntesis de filosofía, teoría social y política, concebida siempre en proceso y

³ Herbert Marcuse: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, p. 258.

sometida ella misma al principio de concreción histórica, pues Marx escribió en la coyuntura. Su toma de posición, conceptualmente rigurosa, era incompatible con la estabilidad de las conclusiones: deja así diversas obras en construcción y manuscritos inacabados. Su método supone la continua revisión y modificación de sus ideas fundamentales, a la luz del conjunto cambiante de las relaciones que enuncian, cuya lógica interna, inherentemente contradictoria, pretenden captar.⁴ El contenido de su pensamiento, por tanto, no puede ser separado de sus reelaboraciones. En lugar de reconstruir abstractamente su sistema categorial es preciso volver a trazar su desarrollo, con sus cambios y bifurcaciones. Tales distinciones, no obstante, solo pueden ser tendenciales. Un sentido y un uso nuevos son introducidos por referencia a los precedentes, a veces bajo la forma de un “desarrollo” o un “retorno” a la propuesta inicial. Cada renovación es a la vez “respuesta” a una práctica histórica imprevista, y desarrollo de contradicciones implícitas en los momentos anteriores.

La perspectiva aquí asumida remite a la polémica desatada por Louis Althusser en el campo de los estudios marxistas de los años sesenta y setenta. Como es sabido, aquella fue iniciada al postular la existencia de una “ruptura epistemológica” en 1845, con la aparición de la “relación social” en Marx y el abandono creciente de lo que llamara “humanismo teórico”.⁵ Al pretender librar la obra teórica del autoritarismo partidista, Althusser operó una división del trabajo entre teoría y práctica contraria a lo más auténtico del proyecto de Marx. A su pesar, sus argumentos en pos de un estatuto cien-

⁴ Cfr. Etienne Balibar: *La filosofía de Marx*, pp. 6-10; e István Meszaros: *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*, p. 590.

⁵ Cfr. Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx*.

tífico del marxismo derivan con frecuencia en una réplica tardía de postulados estalinistas.⁶

Sin embargo, la atribución de una “continuidad esencial” a la obra de Marx, desde la crítica de la lógica especulativa hasta la disección de las relaciones capitalistas de producción, ha sido pasto continuo de dogmas y tergiversaciones. Este libro pretende extraer el beneficio de tales discusiones para el campo de la recepción de la obra de Marx, evitando ambos extremos. Argumenta, por tanto, la existencia de reformulaciones, de abandonos y “recuperaciones” de conceptos y proposiciones, vinculados al acaecer histórico del que su elaboración teórica procura dar cuenta.

La teoría de Marx no puede ser estudiada independientemente de la historia del movimiento obrero, cuyas etapas determinan sus problemas, sus demostraciones, la constitución de sus conceptos, sus transformaciones y rectificaciones. La reelaboración intelectual es evidente en sus llamadas “obras de la ruptura” (*Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*),⁷ y posee implicaciones fundamentales para sus posteriores trabajos. Sin duda, resultó de experiencias políticas inmediatas (con el proletariado alemán y francés, y de Engels con el inglés) y de la inserción activa en el desarrollo de las luchas

⁶ Raya Dunayevskaya advierte que el antihegelianismo de Althusser le conduce a paradójicas analogías con las prescripciones de Stalin. Por ejemplo, en su prefacio a la edición francesa de *El Capital* sugiere “poner entre paréntesis” el capítulo I, considerando la teoría del fetichismo como un resabio hegeliano, y comenzar por el capítulo II (“La transformación del dinero en capital”). Cfr. Raya Dunayevskaya: “Filosofía y Revolución: de Hegel a Sartre y de Marx a Mao”, pp. 466-467, n. 109; y Louis Althusser: “Guía para leer *El Capital*”. Véase también Adolfo Sánchez Vázquez: *Ciencia y Revolución (el marxismo de Althusser)*.

⁷ Cfr. Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx*, pp. 27-32.

sociales, así como de su ajuste de cuentas con los postulados del ambiente filosófico berlinés, al que una vez perteneciera.

Pueden advertirse otras dos grandes reformulaciones en su obra, ante acontecimientos que desafiaban una teoría que solo subsiste mediante continua refundación. En este sentido, el fracaso de las revoluciones de 1848, la guerra franco-prusiana de 1870 y el aplastamiento de la Comuna de París (1871) tuvieron que conmocionar su pensamiento.

El reflujo de la mayor oleada revolucionaria que conociera la Europa decimonónica cuestionó las convicciones del *Manifiesto del Partido Comunista* sobre la crisis inminente del capitalismo y la idea (sostenida desde los *Anales Franco-Alemanes*) de un tránsito revolucionario ininterrumpido a la sociedad sin clases, la “revolución permanente”.⁸ Las masacres de junio, la alineación de socialistas franceses con el bonapartismo y la “pasividad de los obreros” ante el golpe del 2 de diciembre hicieron vacilar su idea sobre el proletariado y su misión revolucionaria. La expansión capitalista que sucedió a estos fracasos indujo a Marx a reflexionar sobre la pauperización que radicalizaría políticamente a las masas proletarias.⁹ De ahí el retorno al proyecto de una crítica de la economía política, a la determinación económica de las coyunturas políticas y de tendencias prolongadas del desarrollo social.

⁸ Cfr. Michael Löwy: *The Theory of Revolution in the Young Marx*, pp. 55-56, 141 y 149-150.

⁹ Tras el fracaso de las revoluciones de 1848 y del modelo de la revolución permanente (o sea, la revolución minoritaria), que sostenía su plausibilidad, Marx tiende a dar prioridad a otra concepción de la transición del capitalismo al comunismo, asentada sobre el “incremento progresivo de la miseria”. Cfr. Stanley Moore: *Three Tactics. The Background in Marx*, pp. 37 y ss.

El último momento concluye con la decapitación del proletariado francés por segunda ocasión en un cuarto de siglo, que infunde terror al resto y cataliza las contradicciones de la AIT (1864-1873). Mientras que la guerra europea subsume la lucha de clases en beneficio aparente de otros intereses y determinaciones, el estallido de la revolución proletaria en Francia (y no en Inglaterra) se opone a la lógica de una crisis originada en el centro de la acumulación capitalista. El derrumbe de la Comuna evidencia, en fin, la asimetría de fuerzas y recursos de maniobra entre la burguesía y el proletariado. Sin embargo, en las iniciativas proletarias durante esta breve experiencia, Marx supo apreciar la invención del primer “gobierno de la clase obrera”, carente solo de poder de organización. Reformula para los partidos socialistas en formación la dictadura del proletariado como desmantelamiento del aparato del Estado, durante una “fase de transición” en que se enfrentan el principio del comunismo y del derecho burgués.

El impacto de tales eventos ilustra el hecho de que para Marx pensar la revolución no podía consistir en ajustarla a modelos de futuro o prescripciones *a priori*. Al contrario, se propuso expresar conceptualmente el movimiento real que socavaría el orden capitalista, esencialmente “invertido”. Marx pensó la política revolucionaria no como nueva “tecnología institucional”, sino como acontecimiento (guerras, crisis y revoluciones) e invención de formas, en particular por quienes son excluidos de la esfera estatal a la que el pensamiento burgués limitaba la política profesional.¹⁰

Una vez rechazada toda argumentación que sostiene la existencia de una teoría acabada y afirmada la continua

¹⁰ Cfr. Daniel Bensaid: *Marx ha vuelto*, pp. 81-82.

reelaboración de su obra, hay que reparar en que el estudio de Marx debe aún enfrentar su manera propia de investigar y su estilo aforístico.¹¹ Ello, unido al hecho de que su pensamiento haya sido codificado y divulgado en ausencia de muchos de sus textos más significativos, ha podido autorizar interpretaciones divergentes y políticas opuestas que reclaman su inspiración.¹² Por demás, cada época histórica recompone la herencia de un autor (que nunca es algo dado), conforme la aborda con interrogantes propias.

Con todo, el mundo capitalista globalizado de este siglo XXI no dista mucho del que anticipara el *Manifiesto del Partido Comunista*.¹³ De ahí la pertinencia de su crítica de la economía política, su comprensión de la lógica de reproducción a gran escala y de acumulación acelerada (no importa a qué costo social) del capital. Aun si las lecturas posmodernas le redujeran a “poeta de las mercancías”, sus análisis de la dinámica capitalista son comúnmente reconocidos.¹⁴ Por el contrario, tanto la vía (la expropiación de los expropiadores) como la necesidad inherente (desarrollo conexo de

¹¹ Ludovico Silva analiza cómo, dada la peculiaridad del “sistema expresivo” de Marx, lo conceptual adquiere un valor perceptual y, a la inversa, muchas metáforas han podido ser interpretadas como explicaciones teóricas. Cfr. Ludovico Silva: *El estilo literario de Marx*.

¹² No es ocioso insistir en que Marx publicó en vida, en ediciones muy limitadas, solo un puñado de las obras consideradas hoy esenciales para comprender su pensamiento. Varios proyectos de edición crítica de las obras completas de Marx y Engels, por razones diversas, han permanecido inacabados. Las consecuencias sobre el modo en que ha sido comprendido y sistematizado son innegables. Cfr. Eric Hobsbawm: “The Fortunes of Marx’s and Engel’s Writings”; y Nicolás González Varela: *Marx desconocido. Sobre “La ideología alemana”*.

¹³ Cfr. Georges Labica: “Las lecciones del *Manifiesto*”; y Eric Hobsbawm: “Marx Today”.

¹⁴ Cfr. Slavoj Žižek: *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*, p. 7.

un proletariado cada vez más numeroso, concentrado, organizado y consciente) de superar la lógica del capital, no han cesado de ser impugnadas.¹⁵ La teoría revolucionaria de Marx, en cuestión, ha sido considerada como lastrada por su “optimismo sociológico” en el proletariado, no sustentado en su riguroso análisis del mecanismo de reproducción capitalista, sino en deducciones filosóficas realizadas *a priori* y con independencia de aquel. Cuestionada la genuinidad y/o “cientificidad” del pensamiento político de Marx, desacreditada la imaginación política del comunismo en él inspirado,¹⁶ ha sido común asumir que “el terreno más específico de desarrollo del marxismo es el socioeconómico”.¹⁷

Ciertamente, la actual visibilidad de las determinaciones económicas, de sus múltiples efectos en la dinámica globalizadora en que vivimos, contribuye a reforzar una distinción que escinde la propia teoría revolucionaria de Marx; su análisis de los mecanismos de explotación capitalista queda desgajado y su crítica, desvirtuada. Ello facilita su asimilación academicista, a costa de desvirtuar la radicalidad de su propuesta de cambio. Por ello, esta escisión de la teoría revolucionaria que Marx inaugura urge ser reconsiderada. Pues si Marx parte de la expresión más acabada de la filosofía burguesa de su tiempo para elaborar su propia crítica, el movimiento proletario realiza un trayecto histórico análogo desde las formas políticas e ideológicas, desde los mecanismos propios de la pujante burguesía de entonces.

¹⁵ Como es sabido, desde los años ochenta la crisis, y luego el fin de las experiencias históricas del “socialismo real” y el desprestigio de los “ismos” erigidos en su nombre, cargaron la obra de Marx con la pesada hipoteca de dicho pasado. Cfr. Horacio Tarcus: “Leer a Marx en el siglo XXI”.

¹⁶ Cfr. Ágnes Heller y Ferenc Feher: “¿Tiene futuro el socialismo?”.

¹⁷ Lucio Colletti: “Introducción a los primeros escritos de Marx”, p. 150.

El concepto de enajenación, como principio de inversión de lo real, que Marx se apropia desde las primeras críticas a la filosofía del derecho hegeliana y al Estado político burgués, hasta desplegar su teoría histórica de las relaciones de producción capitalistas, representa para su propia labor teórica lo que para el proletariado la política burguesa en la impugnación práctica del sistema que legitima.

Este estudio asume que el concepto de enajenación, como esquema crítico general, articula la teoría revolucionaria de Marx en torno al análisis del modo de producción capitalista. Sin embargo, postula que el desarrollo desigual del aparato analítico-categorial de su crítica de la economía respecto a la del Estado y la política burguesas socava la eficacia de la unidad teórica de Marx. Esta asimetría procede de las condiciones de desarrollo desigual del movimiento obrero de su época: su activa resistencia a la explotación económica contrasta con la hegemonía de las formas y mecanismos políticos de dominación burguesa. Basada en la crítica de la enajenación, que expresa contradicciones inherentes al modo de producción capitalista, lo político en Marx asume una forma derivada en la teoría y mediadora en la práctica revolucionaria. La teoría de la política y el Estado burgueses no logró constituirse al interior de su crítica de las relaciones capitalistas de producción y promover así una política proletaria alternativa e independiente, cuyo fin era instaurar una nueva sociedad mediante la superación de las formas de dominación burguesa.

¿Cómo pudo Marx concebir una política propiamente proletaria a partir de los fundamentos que la enajenación ofrece?

Para responder esta interrogante, son retomados la evolución, el sentido y los límites del pensamiento político de Marx, acentuando los puntos sensibles (ambiguos, contra-

dictorios) de su interpretación. Abordar la unidad de las “críticas” sucesivas de Marx (de la filosofía especulativa, de la política, de la economía política) supone considerar la unidad misma entre la teoría del modo de producción capitalista (tal como la expone en *El Capital*) y la teoría de la revolución proletaria. La historia de los conceptos políticos de Marx (Estado, sociedad civil burguesa, clase, partido, dictadura del proletariado...) debe sustentarse, a la vez, en las condiciones reales en que son formulados y en la perspectiva crítica que los rige (de modo predominante, la de la enajenación). Pues su “crítica de la política” es el punto en que se articulan su teoría y la práctica revolucionaria.

Los capítulos que conforman este libro se hallan estructurados de modo que transitan desde las rupturas y posibilidades que la reelaboración del concepto de enajenación supone, pasando por consideraciones de orden metodológico al interior de la crítica marxiana (en el nivel de la articulación de sus conceptos y proposiciones), hasta el análisis de modificaciones específicas en su concepción sobre las expresiones políticas del orden burgués y sobre la práctica revolucionaria.

El primer capítulo, “Enajenación, poder y subjetivación”, expone el proceso de desarrollo del concepto de enajenación a través del tránsito de Marx desde una crítica a la lógica del aparato categorial que procura dar cuenta del orden social capitalista (la especulación hegeliana, la antropología de Feuerbach y la economía política), hasta una crítica del fundamento real de su inversión. En el transcurso de esta crítica, Marx elabora su matriz conceptual sobre la praxis revolucionaria (y el agente de la misma) y las relaciones sociales de producción. Este desarrollo le permite esbozar sucesivamente una teoría sobre la constitución del poder (ideología)

y sobre el mecanismo de subjetivación propio del modo de producción capitalista (fetichismo mercantil).

“Sobre la unidad de las críticas en Marx”, el siguiente capítulo, se ocupa del contenido mismo de la crítica de Marx, de los momentos y niveles de elaboración de las expresiones de la misma, generalmente distinguidas como escritos histórico-políticos o político-estratégicos y textos socioeconómicos. Se propone recorrer la evolución de ambos registros de la obra crítica de Marx, sus enlaces y disociaciones, en tres momentos en que se particulariza dicha relación (ya antes mencionados). Analiza el modo en que la asunción del Estado y la política como expresiones derivadas limitan una elaboración conceptual que no alcanza el desarrollo de su análisis de la “anatomía de la sociedad civil”, de su crítica de las relaciones sociales capitalistas de producción.

Finalmente, en los “Problemas de la política proletaria” se emprende un balance crítico de las concepciones de Marx en relación con el Estado (como expresión derivada de relaciones antagónicas y como maquinaria dotada de una relativa autonomía) y con el partido revolucionario (consciencia teórica de la clase revolucionaria, modo de organización de esa clase). Analiza las razones de la reformulación de las concepciones de Marx respecto a estos temas, medulares para concebir una política propiamente proletaria. Da cuenta de las limitaciones que halla su articulación para ofrecer una alternativa a las formas institucionales dominantes de la política burguesa y a sus condicionamientos económicos, capaz de subvertir ese orden e inventar una nueva forma social sobre fundamentos anticapitalistas.

Hasta aquí me he referido a una cierta manera de operar con los conceptos elaborados por Marx, es decir, al modo en que su obra los pone en relación.

Esta investigación parte del principio de que el estudio del marxismo es a la vez el de los conocimientos que aporta y de su propia historia. En este sentido, tributa a la tradición que abrieran los textos de 1923 de Georg Lukács y Karl Korsch, al entender el marxismo como teoría materialista de la historia que debe dar cuenta de sí misma. Es decir, tornaron el estudio del marxismo el propio método que Marx (más que exponer) pusiera en práctica: el principio de unidad de lo histórico y lo lógico, de método y contenido. Pues no se trata, en el caso de la teoría de Marx, de un método general o particular, conocido como “dialéctico”, desde el cual orientar o corregir una cierta disciplina, digamos la filosofía. En sentido preciso, ese método no existe más que en su puesta en obra, en el desarrollo y articulación de conceptos determinados. Estudiar a Marx es ante todo estudiar en el conjunto de sus determinaciones los problemas por él abordados, en un campo que se define por la unidad de los problemas de la explotación y de la lucha revolucionaria.¹⁸

Ello no supone ofrecer una genealogía exhaustiva de los problemas y conceptos abordados, sino que la totalidad concreta que supone su obra queda abierta a alternativas que el propio Marx no alcanzó a definir. Tales problemas son estudiados por la relación: a) entre la teoría y los discursos ideológicos que enfrenta para conformar su perspectiva revolucionaria; b) entre los conceptos y propuestas que conforman la teoría misma, según la dialéctica de una demostración en que se realiza por primera vez un punto de vista teórico de la clase proletaria; y c) entre la teoría y la práctica política del proletariado en las coyunturas históricas sucesivas. Pues los análisis de Marx sobre la coyuntura política (análisis

¹⁸ Cfr. Etienne Balibar: *Cinq études du matérialisme historique*, pp. 11-13.

políticos de situación del momento, resoluciones que fijan líneas partidistas, discursos políticos, etc.) conforman modos de asimilación e individuación de los efectos de la lucha de clases, particularmente en situaciones de crisis revolucionaria. Le permiten formular una teoría de la acción política que tiene en cuenta las condiciones reales de la práctica política que expresan su objeto (las relaciones de fuerzas de clases involucradas en la lucha del “momento actual”). En otras palabras, sitúan de manera concreta el problema de la unión de la teoría y de la práctica y su incidencia sobre el curso del pensamiento de Marx. Su obra, al tiempo que destaca la autonomía del análisis coyuntural con relación al conocimiento general abstracto, señala la unidad orgánica entre ambos. De modo que la elaboración de la teoría revolucionaria asume una relación compleja con el análisis coyuntural; en todo caso, este último contribuye a la formación y reformulación de la primera.¹⁹

Tratándose de coyunturas, una vez que el trabajo privilegia las referencias a la obra de Marx, debe explicitar tal decisión ante dos cuestiones: la relación entre las obras de Marx y Engels y la selección de obras y autores de referencia.

Los impactos del XX Congreso del PCUS (1956) y del cisma del movimiento comunista internacional acentuaron la tendencia a entablar una nueva relación con la obra de Marx y Engels. El marxismo-leninismo, doctrina que legitimara por tres décadas el liderazgo mundial del PCUS (con su materialismo histórico como expresión y aplicación del materialismo dialéctico, sus leyes de la dialéctica, su sucesión de modos de producción), comenzó a resquebrajarse.

¹⁹ Cfr. Trinh Van Thao: “Conjoncture”, en Gérard Bensussan y Georges Labica: *Dictionnaire critique du marxisme*, pp. 220-225.

En lugar de un conjunto acabado de textos exponentes de la teoría marxista, los escritos de los clásicos fueron concebidos como expresiones de un proceso de desarrollo, en lo que respecta a la teoría y a su contexto histórico y práctico. A la visión de los trabajos de Marx y Engels como componentes indisolubles del *corpus* del marxismo, se opuso el análisis de las diferencias e incluso divergencias de sus obras.²⁰ Este estudio no dirime al respecto, pero considera que el uso (y abuso ocasional) de tal distinción brinda motivos para no dar por sentada la uniformidad entre ambos autores.

El contexto de “desestalinización” evidenció además la diversidad de los marxismos. Los procesos de descolonización y los movimientos tercermundistas de liberación nacional, el conflicto sino-soviético y la “revolución cultural”, las revueltas del 68, impactaron sobre la llamada “crisis del marxismo”. Esta fue entendida como interdependencia de tres elementos: una crisis de desarrollo de los países del “socialismo real”, de los partidos políticos y organizaciones obreras de los países capitalistas, y de la teoría misma.²¹ En tales condiciones se radicaliza la tendencia, ya presente en el “marxismo occidental”,²² de asumir a Marx como objeto

²⁰ Uno de los primeros en enjuiciar la influencia del Engels tardío sobre la formación del canon ortodoxo durante la Segunda Internacional fue Georg Lukács en su *Historia y conciencia de clase*. Véanse asimismo Antonio Gramsci: “Cuestiones de método”, en *Antología*; Maximilien Rubel: “Friedrich Engels: Marxism’s Founding Father”; Alfred Schmidt: *El concepto de naturaleza en Marx*; Lucio Colletti: ob. cit.; y Terrell Carver: *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*.

²¹ Cfr. Georges Labica: “Marx marxisme philosophie: (quant au statut de la philosophie marxiste)”.

²² Expresión acuñada por Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica*, de 1955, pero solo generalizada en 1976 tras las *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, de Perry Anderson, para designar una

explícito de análisis e interpelación. Solo que la escisión entre teoría y práctica revolucionarias teorizada desde los años veinte adquiere, cuatro o cinco décadas después, la forma de una revitalización de los análisis sobre la política y el Estado, devenidos campo de investigación y debate dentro del marxismo.

Contra el economicismo hasta entonces imperante, que no problematizaba el rol derivado y superestructural del Estado al servicio de la clase dominante, los años sesenta inician el énfasis sobre su “relativa autonomía” y su compleja relación con la sociedad.²³ A la interrogante sobre por qué y cómo el Estado (como institución separada de la clase o clases económicamente dominantes) cumple el papel de ofrecer nuevos medios de explotación, se opusieron dos tipos de respuesta. Una primera enfatizaba en factores ideológicos y políticos para dar cuenta de la presión de la clase económica dominante sobre el Estado y la sociedad, y la congruencia ideológica entre dicha clase y quienes detentan el poder del Estado (Estado de los capitalistas). La otra, argumentaba el “constreñimiento estructural” del Estado en la sociedad capitalista, su sujeción al aseguramien-

tradición intelectual que, bajo un criterio geográfico y generacional, aglutinaba a disímiles autores que compartían ciertos rasgos comunes (desplazamiento del interés sobre la economía y la política hacia la filosofía, ruptura entre la teoría y la práctica, concepción pesimista de la historia, análisis novedosos sobre el arte y la cultura, etc.).

²³ Por solo referir algunos de los textos que presidieron las polémicas en torno al tema, véanse Ralph Miliband: “Marx and the State”; Ralph Miliband: *The State in Capitalist Society*; Shlomo Avineri: *The Social and Political Thought of Karl Marx*; Henri Lefebvre: *De l'État*; Hal Draper: *Karl Marx's Theory of Revolution I: State and Bureaucracy*; Etienne Balibar: *Sobre la dictadura del proletariado*; Nicos Poulantzas: *Estado, poder y socialismo*; y Göran Therborn: *What Does The Ruling Class When They Rules?*

to de la acumulación y reproducción del capital (Estado del capital).²⁴ Agente o instrumento, ambas perspectivas podrían reclamar la herencia de Marx, y este estudio muestra su común sustento, desde la formación histórico-lógica del concepto en su obra.

La difusión durante la segunda posguerra de muchos de los inéditos de Marx (y de los aportes originales de marxistas proscriptos, como Lukács, Korsch, Gramsci, etc.), así como el debate con una izquierda no marxista radicalizada, propició nuevas valoraciones sobre el significado y el alcance de su labor fundacional. Las divergencias en torno al status del concepto de enajenación, sobre la continuidad o cientificidad de la obra de Marx, coincidieron con las polémicas en torno a la relación entre socialismo y democracia y la pertinencia de la dictadura del proletariado como concepto central de la teoría y la política comunistas. Tales estudios, que marcaron las décadas de los sesenta a los ochenta, ofrecen el contexto de interpretaciones y problemáticas (en buena medida aún abiertas, en su doble resistencia a adecuarse a doctrina de organización o a filosofía universitaria) en que se apoya esta investigación para orientarse en una obra que es imposible desligar de su decurso posterior. Estudiar a Marx es tomar posición frente al marxismo histórico.

Por lo demás, es notorio que la enajenación o alienación²⁵ es el concepto que involucra las interpretaciones

²⁴ Cfr. Ralph Miliband: "State".

²⁵ De acuerdo con la traducción de Pedro Scaron, emplearé en el trabajo el término "enajenación", a fin de conservar en español la relación que existe entre *fremd* (ajeno) y *Entfremdung* (enajenación), oscurecida cuando se traduce esta última palabra alemana por "alienación". Cfr. Carlos Marx: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, vol. 1, p. XIX.

más disímiles sobre el pensamiento de Marx. Virtualmente ignorado hasta la publicación de sus escritos de juventud, en especial de los *Manuscritos del 44* (1932), y muchas veces circunscrito a ellos, ha padecido una inflación de usos y debates que desdibujan su especificidad. El concepto se ha visto atrapado en conjuntos de oposiciones (antropológico-ideológico-ahistórico o bien socioeconómico-científico-histórico) que disputan tanto la identidad de su propuesta teórica como el alcance del concepto mismo (propio o no, y en qué sentido, del modo de producción capitalista).²⁶ Resultado de tales debates ha sido el argumento de la omnipresencia del concepto en Marx, si bien reelaborado y subsumido en el aparato analítico (división del trabajo, propiedad privada, producción mercantil) que desarrolla para dar cuenta de la génesis histórica del modo de producción capitalista.

La permanencia de la crítica de la enajenación, sin embargo, no es evidente en relación con la crítica de la política y el Estado, tras los escritos de 1843-1844. Menos aún, si esta crítica que sustenta el proceso de la revolución proletaria y de la lucha de clases es considerada como indisociable del análisis del proceso de explotación capitalista. Pero esta unidad del problema de la explotación y del problema de la lucha revolucionaria no está exenta de contradicciones.

²⁶ Cfr. Herbert Marcuse: ob. cit.; Georg Lukács: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*; István Meszaros: *Marx's Theory of Alienation*; Gajo Petrovic: "El hombre, la libertad, la alienación"; Ernest Mandel: *La formación del pensamiento económico de Marx*; Ágnes Heller: *Teoría de las necesidades en Marx*; Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía y economía en el joven Marx (los Manuscritos de 1844)*; y Ludovico Silva: *La alienación como sistema. La teoría de la alienación en la obra de Marx*.

Al evitar opciones excluyentes, me propongo mostrar el concepto de enajenación como: a) principio de la crítica marxiana del conjunto de la sociedad capitalista; b) como fundamento común y, a la vez, diferenciador entre su crítica de la política y el Estado, y su crítica de la economía política; y c) como marco problemático que limita la articulación de una estrategia política alternativa, propiamente proletaria.

Y es que la nueva fase de expansión capitalista que siguió al aplastamiento de las revoluciones de 1848 y al aniquilamiento de las organizaciones obreras revolucionarias fue el período en que la teoría revolucionaria de Marx enfrentó obstáculos para permanecer como expresión general “de las relaciones efectivas de una lucha de clases existente, del movimiento histórico”.²⁷ La madurez de su crítica de la economía política es alcanzada al precio de una fisura en la relación inmediata con la práctica política, de un desequilibrio entre teoría y praxis que apenas puede ser compensado durante la organización de la Internacional y el breve alzamiento de los comuneros parisinos, y que será evidente durante la formación de los partidos socialistas de masas. Esta rotura del cordón umbilical entre teoría y praxis revolucionaria no pudo menos que incidir en el desarrollo desigual de su crítica de la enajenación.²⁸

El problema histórico que enfrenta Marx es el de asumir la estrategia política de la revolución proletaria sobre la base de la crítica de las condiciones que la tornan posible

²⁷ Carlos Marx y Federico Engels: “Manifiesto del Partido Comunista”, p. 596.

²⁸ Esta idea preside la periodización que establece Karl Korsch y que tanta polémica suscitara entre los portavoces de la Segunda y Tercera Internacional. Cfr. Karl Korsch: ob. cit., pp. 29-31.

y necesaria. Esta crítica, como el propio Marx afirmara, es realizada ante todo por el propio despliegue del movimiento histórico del proletariado, cuya consciencia teórica quiso expresar. Lo específico de este estudio es valorar el alcance de dicho objetivo, dadas las premisas y herramientas conceptuales que Marx desarrolla.

» Enajenación, poder y subjetivación

La enajenación, principio de la crítica de Marx

El término “crítica” permanece vinculado al desarrollo del pensamiento de Marx aun en sus fases y expresiones más sistemáticas. De manera general, la base que sostiene su posicionamiento es la crítica, no de una filosofía o utopía en particular, sino de la filosofía y de toda utopía doctrinaria. Esta crítica, que impugna la oposición entre ser y pensamiento (presente todavía en el sistema hegeliano), tiende a superar la escisión entre una historia tomada por azarosa o inmutable, y el absolutismo de ideales sustentados con independencia del devenir histórico (enajenación religiosa) o abstractamente superpuestos al mismo (utopismo doctrinario).

Tal elemento de negación es determinante en su obra, al tratarse de un pensamiento revolucionario que asume la “crítica implacable de todo lo existente”.²⁹ La expresión, ya presente en la izquierda hegeliana, es tornada por Marx en

²⁹ Carlos Marx: “Cartas cruzadas en 1843” (Marx a Ruge, septiembre de 1843), p. 458.

su contra. Dicha crítica consiste no en oponer un ideal a lo que existe,³⁰ sino en develar en lo que existe las potencialidades de su propia transformación e indicar las vías reales que permiten liberarlas. El deslinde de Marx respecto a socialismos utópicos y especulaciones filosóficas se sustenta en demostrar que el comunismo no solo es una posibilidad real, sino realizable.³¹ Ello significó identificar al proletariado industrial moderno como agente del cambio histórico en el conjunto del sistema capitalista. Se trataba de esclarecer las condiciones reales en las que se desarrolla su movimiento y su lucha, a fin de orientarlo y, llegado el caso, dirigirlo. Este proceso, a un tiempo político e intelectual, se sitúa entre 1844 y 1848.

En principio, Marx debió “ajustar cuentas” con su “antigua conciencia filosófica”.³² Al advertir el distanciamiento y aun la hostilidad (ya evidente la parálisis de su impulso democrático) de los jóvenes hegelianos respecto a las masas, deslindó su propio criticismo del practicado por aquellos. Tal distinción se realiza bajo el influjo filosófico de Ludwig Feuerbach. Su

³⁰ La filosofía de Bruno Bauer (1809-1892), editor del *Hallische Jahrbucher* (1838-1841) de los jóvenes hegelianos, absolutiza la actuación del intelecto como algo esencialmente negativo, como negatividad de la autoconciencia. El espíritu (destructor) y el mundo (inerte) se definen negativamente en su relación mutua. Cfr. Leszek Kolakowski: ob. cit., pp. 95-98.

³¹ Sánchez Vázquez señaló la permanencia de “elementos utópicos”, incluso absolutos (o sea, no realizables) en Marx, al sostener el resultado inevitable del comunismo respecto a las contradicciones inmanentes del capitalismo, la supresión de la enajenación respecto a la de la propiedad privada, la identidad entre emancipación humana y supresión de toda enajenación, etc. Pero estos elementos no son estables y definitivos en la obra de Marx, y se trata de trazar las tendencias. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez: “Reexamen de la idea de socialismo”.

³² Carlos Marx: *Contribución a la Crítica de la economía política*, p. 6.

vínculo orgánico entre la crítica de la “enajenación religiosa” y la crítica de la filosofía especulativa apelaba a la inversión de la relación entre sujeto y predicado tal como se presentaba dentro de esta filosofía. Para entonces Marx llegó a identificar, en la base de la enajenación de la conciencia o enajenación religiosa, una “enajenación real”, que analizó primero en su aspecto más inmediato de enajenación política o enajenación del ciudadano con relación al Estado.

La enajenación es, por tanto, el punto de partida de la reflexión de Marx sobre la sociedad. Refiere así la pérdida del origen real de las ideas o generalidades, pero también la inversión de la relación “real” entre la individualidad y la comunidad. La escisión de la comunidad real de los individuos es seguida por una proyección de la relación social en algo exterior, un tercer término que es “ontologizado”. Para dar cuenta de ello emprendió la crítica del mecanismo en que se expresa, por antonomasia, dicha inversión.

En su *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (1843), Marx define la lógica de Hegel como un “misticismo lógico”, abstracto.³³ La razón no es pensamiento humano, sino la Totalidad de las cosas, el Absoluto; es decir, supone la identidad (si bien históricamente producida) entre ser y pensamiento, entre lo real y lo racional. Marx acusa a Hegel de conferir substantividad a la abstracción en la Idea, de caer en un nuevo “realismo de los universales”.

Por un lado, el ser es reducido al pensamiento, lo finito a lo infinito: se niega toda realidad genuina a lo real empírico, que es transformado en momento interno de la Idea. En lugar de ser considerado el objeto particular, finito, como lo que es, se le toma por su opuesto (lo universal, la Idea), lo que no

³³ Cfr. Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 72.

es. En ello consiste la *primera inversión*: el ser no es ser, sino pensamiento. Por otro lado, la razón (totalidad que contiene en su interior a su opuesto) es postulada como una realidad absoluta, autosuficiente. Pero esta realidad, para poder existir, debe transformarse a sí misma en objetos reales, debe asumir una forma particular, corpórea. Esta es la *segunda inversión*.

Hegel, como había ya afirmado Feuerbach, invierte la relación entre *sujeto y predicado*.³⁴ El “concepto”, lo universal, no expresa el predicado de algún objeto real, como categoría o función de este objeto. En cambio, es transformado en una entidad que existe por derecho propio. De este modo el sujeto real, el mundo objetivo, no es más que una manifestación de la encarnación de la Idea, esto es, un simple medio por el cual la Idea se reviste de realidad:

La existencia de los predicados es el sujeto. Por tanto, [según Hegel] no hay más sujetos que la existencia de la subjetividad, etc. Hegel independiza los predicados, los objetos, pero separándolos de su independencia real, de los sujetos. Por tanto el sujeto real aparecerá como resultado, cuando lo que hay que hacer es partir del sujeto real y atender a su objetivación. La sustancia mística se convierte en el sujeto real y el sujeto real parece otro, un factor de la sustancia mística. Porque Hegel parte de los predicados de la característica general en vez de partir del ens real (sujeto) y porque le sigue haciendo falta algo en

³⁴ En sus *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, de 1842, sostenía: “En Hegel el pensamiento es ser; el pensamiento es el sujeto, el sujeto es el predicado”; mientras que, por el contrario, “la verdadera relación del pensamiento con el ser solo puede ser la siguiente: el ser es el sujeto, el pensamiento el predicado”. Citado por Lucio Colletti: ob. cit., p. 117.

que apoyar esa característica, precisamente por eso se convierte la idea mística en ese apoyo.³⁵

Un año después, en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*,³⁶ Marx lleva más lejos la crítica anterior: afirma que la obra de Hegel adolece del doble defecto de ser “positivismo acrítico” e “igualmente idealismo acrítico”.³⁷ Primero, niega el mundo empírico, sensible, y solo reconoce como auténtica realidad la abstracción, la Idea. Luego restablece “lo empíricamente existente” que originalmente negara y disolviera. De lo contrario, la Idea carecería de encarnación terrena o sentido posible. Si Hegel se muestra demasiado abstracto al eludir y “trascender” el contenido concreto, su filosofía acaba por reinsertar, solapadamente, dicho contenido empírico sin auténtica crítica ni explicación.

La argumentación que Hegel emplea en su *Filosofía del Derecho*, su tratamiento del Estado, otorga fundamento a esta crítica. Al considerar instituciones históricamente determinadas (la monarquía hereditaria, la burocracia, la Cámara de los Pares, la primogenitura, etc.), no explica las causas de tales instituciones ni valora su adecuación a los requerimientos de la sociedad moderna. Por el contrario, parte de una Idea como presupuesto de todo lo que existe, que, al no poder presuponer nada fuera de sí, acaba por sostener que tales instituciones del Estado prusiano emanan directamente de la Idea, de la Razón, como su prolongación terrena o real. De tal modo, les otorga una realidad

³⁵ Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 93.

³⁶ También conocidos como *Manuscritos de 1844*, que es como se titularán en esta edición en lo adelante.

³⁷ Carlos Marx: *Manuscritos: economía y filosofía*, p. 188.

independiente de sus condiciones propias.³⁸ La apología y conservadurismo de la filosofía de Hegel no deben buscarse en factores externos y contingentes a su pensamiento (según creían los jóvenes hegelianos): se deben a la lógica interna de su filosofía, a su “conversión necesaria de la empiria en especulación y de la especulación en empiria”.³⁹ Su “positivismo acrítico” es resultado inevitable del “idealismo acrítico” de sus premisas.

Pero Marx no se contenta con denunciar la inversión de la relación entre sujeto y predicado en Hegel. Lo relevante de su análisis es que expone el problema en un nivel radicalmente original. La mistificación no se refiere en primer lugar al modo en que la filosofía de Hegel refleja la realidad: la inversión no se origina en la filosofía, sino en la misma realidad. No solo está invertida la imagen de Hegel de la realidad, sino la propia realidad que procura reflejar:

Esta falta de crítica, este misticismo es tanto el enigma de las Constituciones modernas [de las representativas, orgánicas] como el misterio de la filosofía de Hegel [...] Abstracta lo es esta concepción sin duda; pero es la “abstracción” del Estado político como Hegel mismo la desarrolla. Atomística lo es también; pero es la atomística de la sociedad misma. La “concepción”

³⁸ “Esta tergiversación de lo subjetivo en objetivo y de lo objetivo en subjetivo es la consecuencia de que la intención de Hegel sea escribir la biografía de la sustancia abstracta, de la Idea. [...] El resultado ineludible es que una existencia empírica es tomada sin ningún sentido crítico como la verdad real de la Idea. Y es que de lo que se trata no es de llevar la existencia empírica a su verdad, sino la verdad a una existencia empírica, con lo que la más cercana es desarrollada como un factor real de la Idea” (Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, pp. 111-112).

³⁹ *Ibíd.*, p. 112.

no puede ser concreta, cuando su objeto es “abstracto”. La atomística en que se precipita la sociedad burguesa con su acto político procede necesariamente del hecho que la comunidad [...], la sociedad burguesa, se halla separada del Estado; el Estado político es una abstracción de ella.⁴⁰

Por tanto, “A Hegel no hay que criticarle por describir la esencia del Estado moderno tal y como es, sino por hacer pasar lo que es por la esencia del Estado.”⁴¹

En adelante, no basta sostener que el concepto de Estado ofrecido por Hegel es una hipóstasis. Se trata ahora de que el Estado moderno, el Estado político, es en sí mismo una abstracción hipostasiada: la abstracción del Estado del cuerpo de la sociedad, de lo público en relación con lo privado, de la política respecto a la economía, un fenómeno que “no se ha producido hasta los tiempos modernos.”⁴²

La relevancia de esta primera crítica de Marx a Hegel (en el sentido que ahora nos concierne) reside en que conforma las bases para su crítica de la economía política burguesa. Esta relación es explícita en su *Miseria de la filosofía* (1847), cuando la emprende contra el intento de P.-J. Proudhon por deducir, siguiendo el método hegeliano, consecuencias socialistas de las categorías económicas burguesas: “Las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción. Proudhon, tomando las cosas al revés como buen filósofo, no ve en las relaciones reales más que las encarnaciones de

⁴⁰ Ibídem, pp. 158 y 165.

⁴¹ Ibídem, p. 141.

⁴² Ibídem, p. 103.

estos principios”.⁴³ Pues “Lo que Hegel ha hecho para la religión, el derecho, etc., Proudhon pretende hacerlo para la economía política”.⁴⁴

Este método echa mano de la abstracción y reduce “la sustancia de cada cosa” a mera “categoría lógica”. Tras haber hipostasiado tales abstracciones en sustancias, vuelve sobre sus pasos para presentar las relaciones históricas reales como su objetivación, su cosificación:

A fuerza de abstraer así de todo sujeto los pretendidos accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, tenemos razón en decir que, en último grado de abstracción, se llega a obtener como sustancia las categorías lógicas. Así, los metafísicos, que al hacer estas abstracciones se imaginan hacer análisis y que, a medida que se separan más y más de los objetos, imaginan aproximarse a ellos hasta el punto de penetrarlos, esos metafísicos tienen razón a su vez al decir que las cosas de nuestro mundo son bordados cuya trama son las categorías lógicas.⁴⁵

Se ha afirmado que el concepto de enajenación se hallaba sujeto a la teoría de Feuerbach sobre la enajenación religiosa, y que Marx abandonó aquella y otras nociones afines al concluir su pugna con la Izquierda hegeliana.⁴⁶

⁴³ Carlos Marx: *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, p. 68.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 66.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 65.

⁴⁶ Tales argumentos se hallan en la obra de Althusser, quien sostiene que “la elaboración teórica de Marx solo puede llamarse *marxismo*” al librarse, entre otras cuestiones, de “la problemática antropológica de la

Sin embargo, es notorio (excepto para un análisis lingüístico literal) que esta crítica de Marx no se circunscribe a sus primeros escritos. Marx no cesará de denunciar (en los *Grundrisse*, en *El Capital* o en las *Teorías sobre la plusvalía*) el procedimiento mediante el cual los economistas reemplazan las instituciones y procesos específicos de la economía moderna por categorías universales, de supuesta validez para todo tiempo y lugar. Con tal proceder, las particularidades histórico-concretas son consideradas como realizaciones de una unidad lógica o categoría universal. De ahí que sean introducidas subrepticamente “las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*”.⁴⁷

Por otro lado, se ha señalado que ya en el núcleo de sus *Manuscritos de 1844*, en su análisis del trabajo enajenado⁴⁸ (al menos en un sentido asumido ya en tanto trabajo asalariado, que produce mercancía y capital), Marx supera la perspectiva de Feuerbach, mediante un contrapunteo con la de Hegel. El contrapunteo de perspectivas económicas y filosóficas le permite no solo superar las concepciones de la enajenación de Hegel y de Feuerbach, sino elucidar económicamente el

enajenación”, propia de Feuerbach. Cfr. Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx*, p. 7.

⁴⁷ Carlos Marx: *Introducción general a la Crítica de la economía política (1857)*, p. 37. El énfasis, aquí y en el resto de las citas del libro, pertenece a los textos citados.

⁴⁸ Meszaros enfatiza que la introducción del concepto de “trabajo alienado” en su doble dimensión de diagnóstico y trascendencia, como negación y superación, proporcionó a Marx el fundamento para concebir la unidad entre teoría y práctica, núcleo de su programa revolucionario y el enlace fundamental de la totalidad de su obra. En este sentido, los *Manuscritos* marcan la superación de la filosofía hegeliana, el acta de nacimiento de la teoría de Marx, de su análisis empírico basado en el estudio crítico de la economía política. Cfr. István Meszaros: *Marx's Theory of Alienation*, pp. 18-21.

hecho real de la enajenación. No solo quiebra la identidad hegeliana entre enajenación y objetivación, sino que rebasa la crítica unilateral (filosófica) de Feuerbach, al exponer los presupuestos reales que sostienen la reducción del hombre a la autoconciencia, del trabajo a su lado positivo. Tales presupuestos los halla en la peculiaridad y legalidad de los hechos económicos básicos de la moderna sociedad capitalista.⁴⁹

En los *Manuscritos* Marx no entiende por “esencia” o “naturaleza humana”, como Feuerbach y el resto de la filosofía del derecho natural, el “ser genérico” considerado como “generalidad interna” de la especie. Si el trabajador enajenado separa su subjetividad de sí mismo durante su trabajo, es porque está a la vez separado del mundo objetivo de la naturaleza (sus medios de producción y subsistencia) como de los otros hombres a los que pertenece su actividad de trabajo. Marx no concibe esta subjetividad como una esencia fija, sino en función de la relación con la naturaleza y con los otros hombres: como función de una relación social. De ahí las dimensiones que resalta del proceso de enajenación: del trabajador con el producto (objetivo, material) de su trabajo y con su propia actividad de trabajo, así como respecto al ser genérico⁵⁰ y a los otros hombres:

⁴⁹ Cfr. Georg Lukács: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, pp. 525-531; y Ernest Mandel: “The Causes of Alienation”, pp. 14-17.

⁵⁰ Sánchez Vázquez señala aquí la distinción esencial entre este “ser genérico” y el de Feuerbach: Marx asume que el hombre no solo hace suyo el género teóricamente (como objeto de la conciencia), sino “como creación práctica de un *mundo objetivo*”, pues es mediante el trabajo, mediante la actividad productiva, que el hombre “comienza a manifestarse realmente como ser genérico”. El trabajo, la producción material, es por tanto la vida genérica del hombre, la esencia propiamente humana, fin en sí misma y generadora de vida. En virtud del trabajo ena-

Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, en dos aspectos: 1) la relación del trabajador con el *producto del trabajo* como con un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad; 2) la relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, [...] independiente de él, dirigida contra él. La *enajenación respecto de sí mismo* como, en el primer caso, la enajenación respecto de la *cosa*.⁵¹

Y más adelante:

Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.⁵²

jenado, esta “vida genérica” queda reducida a “medio de vida individual”. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía y economía en el joven Marx* (los Manuscritos de 1844), pp. 82-84.

⁵¹ Carlos Marx: *Manuscritos: economía y filosofía*, pp. 109-110.

⁵² *Ibidem*, p. 113.

De hecho, lo que resaltan tales momentos del trabajo enajenado es un hecho esencial que Marx solo esboza entonces, para retomar mucho después: al tiempo que produce mercancías, el trabajo asalariado se produce y reproduce a sí mismo como mercancía; no solo produce objetos, sino las relaciones sociales capitalistas. “El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general”.⁵³

La esencia humana enajenada por el trabajo deja de ser el “ego trascendental” o el “logos” de la filosofía tradicional para convertirse en una función que interviene tanto en la relación del hombre con la naturaleza como consigo mismo. Es la función que, tras abstraerse o separarse a sí misma de esta dualidad simultánea de relaciones, resulta transformada, de relación funcional mediadora, en sujeto autosuficiente, en entidad independiente (Dios, Estado, dinero). La analogía de tales hipóstasis descansa en la enajenación o separación de las relaciones sociales respecto del individuo moderno.

El rasgo específico, esencial, de las modernas relaciones sociales burguesas es que en ellas el vínculo social se presenta como algo externo, enajenado, respecto a los propios individuos. La relación social se ha convertido en algo independiente de los individuos, y ahora se enfrenta a ellos como “sociedad”, como algo que está fuera y por encima de ellos. Lo que se halla aún implícito y cubierto por un lenguaje especulativo, en el argumento de los *Manuscritos*, es el concepto de relaciones sociales de producción. Estas relaciones cambian constantemente, ya que mientras los hombres pro-

⁵³ Ibídem, p. 105.

ducen objetos están produciendo también sus propias relaciones mutuas. Mientras transforman la naturaleza, están transformándose ellos mismos.

El giro decisivo hacia el nuevo materialismo se produce entre las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*: la esencia del hombre asume una existencia real, como conjunto de relaciones sociales que determinan las formas históricas de su concreción.

El sujeto revolucionario, de la praxis a la producción

Los aforismos reunidos en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) pretenden superar en un nuevo materialismo práctico la oposición tradicional entre los dos campos de la filosofía, el idealismo (sobre todo hegeliano) y el materialismo intuitivo.

Tras los pasos de Feuerbach, algunos filósofos (el propio Marx, como se ha visto) extendieron su esquema de la crítica de la enajenación religiosa a otros fenómenos de abstracción y “desposesión” de la existencia humana, en particular a la esfera política, aislada de la sociedad como una comunidad ideal de ciudadanos libres e iguales. La idea que preside las *Tesis...* es que la verdadera razón de esta proyección es la división que impera en la sociedad, los conflictos prácticos que oponen a los hombres entre sí, para los que la religión o la política proponen una solución ficticia. Solo podrán superar tales antagonismos mediante una transformación, práctica en sí misma, que elimine la dependencia de unos hombres con respecto a otros.

Así, pues, no corresponde a la filosofía (comentario o traducción de los ideales de reconciliación de la religión

y la política) poner fin a la enajenación, sino a la revolución, cuyas condiciones se encuentran en la existencia material de los individuos y de sus relaciones sociales. Las *Tesis sobre Feuerbach* exigen una salida de la filosofía como condición para realizar lo que siempre fue su fin más elevado: la emancipación. “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”.⁵⁴

Las interpretaciones del mundo son diversas, mientras que la transformación revolucionaria aparece, implícitamente, como unívoca: cambiar el mundo equivale a suprimir el orden existente. Y esa revolución representa, al mismo tiempo, la resolución de los conflictos internos de la filosofía. Pues pensar los límites propios de la filosofía remite a otra cuestión fundamental: la relación entre la “práctica” y la lucha de clases. Pese a que hablen de revolución y no de lucha de clases, el ambiente intelectual en que las *Tesis...* fueron formuladas permite precisar su sentido.

La revolución que Marx evoca es, desde luego, la Revolución Francesa. Los jóvenes demócratas radicales a que pertenecía aspiraban a la reanudación del movimiento, primero abortado y luego invertido (siempre mediante el Estado) por la institución “burguesa” de la República después de Termidor, por la dictadura napoleónica y, finalmente, por la Restauración y la contrarrevolución. Se trataba de extender a escala europea el movimiento revolucionario, de hacerlo universal al reencontrar la inspiración en su “lado izquierdo”, ese componente igualitario de la Revolución (representado en particular por Babeuf) del que a principios del siglo XIX

⁵⁴ Carlos Marx: “Tesis sobre Feuerbach”, en Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*, p. 668.

brotara la idea de comunismo.⁵⁵ Marx insiste en que no se trata de una idea especulativa, sino de un movimiento histórico cuyas reivindicaciones representan la aplicación consecuente del principio de la revolución, que ajusta de modo recíproco la realización de la libertad y la igualdad, para culminar en la fraternidad. El único modo de concluir la revolución y hacerla irreversible es profundizarla, transformarla en revolución social.⁵⁶

El panorama europeo de entonces revelaba a los portadores de esta revolución social. Federico Engels, en *La condición de la clase obrera en Inglaterra* (1845), y la alarma general de los propietarios, los indicaba sin lugar a dudas: los “cartistas” ingleses, los “canutes” lioneses, los artesanos de los arrabales de París y de Lille, los tejedores de Silesia que Marx refirió en *Vorwärts*. Se trataba del “proletariado”,⁵⁷

⁵⁵ *La sagrada familia...* reivindicaba, contra la condena de Bauer y los neohegelianos de izquierda a las “ideas directrices” de la Revolución Francesa, que “El movimiento revolucionario, que comenzó en 1789 en el Círculo Social, que tuvo como principales representantes, a mitad de su evolución, a Leclerc y Roux [...] hizo nacer la idea comunista que Buonarrotti, el amigo de Babeuf, reintroducía en Francia después de la revolución de 1830. Esta idea, aumentada en sus consecuencias lógicas, es la idea del nuevo estado de cosas” (Carlos Marx y Federico Engels: *La sagrada familia o Crítica de la Crítica crítica*, p. 140).

⁵⁶ Véase la réplica de Marx a Ruge aparecida en *Vorwärts* en agosto de 1844. Cfr. Carlos Marx: “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’”.

⁵⁷ Si bien los términos “proletarios” o “clases proletarias” ya habían sido empleados por Rousseau y Saint-Simon, respectivamente, la introducción del término “proletariado” en la izquierda alemana se debe, presumiblemente, a Moses Hess. En su “Socialismo y comunismo”, de 1842, al dar cuenta del reporte que sobre tales doctrinas realizara Von Stein, Hess se refería al “antagonismo entre la burguesía y el proletariado”. Cfr. Georges Labica: “Prolétariat”, en Gérard Bensussan y Georges Labica: *Dictionnaire critique du marxisme*, pp. 923-924.

el cuarto estado, producido en masa por la revolución industrial, concentrado en las ciudades y anegado en la miseria, que comenzara a hacer tambalear el orden burgués con sus huelgas, coaliciones y sublevaciones. En tanto algunos intelectuales críticos indagaban por los medios para democratizar el Estado e ilustrar a “las masas”, los proletarios reiniciaban, de hecho, la revolución.

El concepto había aparecido en Marx a fines de 1843. Su primera exposición en la “Introducción para la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*” es filosófica, y debía tanto a la enajenación feuerbachiana o a la “clase universal” de Hegel como a las teorías socialistas y comunistas de entonces. Suponía la necesaria complementariedad entre filosofía y proletariado, de cuyo éxito dependía la “emancipación humana”. Apuntaba a sustraer la revolución social del dominio de los sueños o de los sistemas abstractos para realizarla en la historia vinculada a la práctica del proletariado. La posibilidad de esta unión entre teoría y práctica, generadora del movimiento de crítica material, descansaba sobre la enajenación radical del proletariado, que le elevaba al rango de clase universal.⁵⁸

En un segundo momento, esta aparición del proletariado en el discurso de Marx se acompaña de un cambio de vocabulario: el concepto de emancipación es tendencialmente sustituido por el de revolución. Este último implica, desde muy temprano, las ideas de integralidad y discontinuidad. En “Sobre la cuestión judía” Marx distinguió la emancipación política como la forma de la emancipación al interior del orden social existente, en tanto la emancipación humana debía atender

⁵⁸ Cfr. “Introducción para la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*”, en Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, pp. 22-23.

a la transformación del orden mismo. Un año después (1844), ante el impacto de la rebelión de los tejedores de Silesia, si bien conserva un esquema similar bajo la nueva terminología, al concebir la revolución política o derrocamiento del poder existente como condición necesaria de la revolución social o disolución de las viejas relaciones, introduce la idea de la novedad radical de la revolución comunista. Pues la organización de la nueva sociedad debe superar no solo toda forma política burguesa, sino toda modalidad de dominación.

Esta ruptura es apreciada ya en *La sagrada familia...*, donde la nueva antítesis entre “la clase poseedora y la clase proletaria” ya es definida en relación a la propiedad privada: “El proletariado no hace más que ejecutar la sentencia que la propiedad privada decreta contra sí misma al engendrar el proletariado”.⁵⁹ De este modo, la conciencia por el proletariado de su “destino histórico” supondrá, con la abolición de la propiedad privada, la suya propia. Con una fórmula que reaparece en todos los textos de este período hasta el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), Marx afirma que el proletariado representa “la disolución efectiva” de la sociedad civil burguesa, pues sus condiciones de existencia se hallan en contradicción con todos los principios de esa sociedad. Sus valores no son los de la propiedad privada, la ganancia, el patriotismo y el individualismo burgués, y su oposición creciente al Estado y a la clase dominante es

⁵⁹ “[C]omo ejecuta también la que el trabajo asalariado decreta contra sí mismo al engendrar la riqueza ajena y la miseria propia. El proletariado, al triunfar, no se erige, ni mucho menos, en dueño y señor absoluto de la sociedad, pues si triunfa es a costa de destruirse a sí mismo y a su enemigo. Con su triunfo, el proletariado desaparece, como desaparece la antítesis que le condiciona, la propiedad privada” (Carlos Marx y Federico Engels: *La sagrada familia...*, p. 51).

resultado necesario de la estructura de la sociedad capitalista, pero mortal a breve plazo para esta.

Por tanto, la práctica revolucionaria que refieren las *Tesis...* no supone realizar un programa, un plan para reorganizar la sociedad. Tampoco depende de premoniciones propuestas por teorías filosóficas, como las de los flántropos del siglo XVIII e inicios del XIX. Debe coincidir, en cambio, con el “movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual”,⁶⁰ como Marx no tardará en definir al comunismo en *La ideología alemana* (1845-1846).

Moses Hess y otros jóvenes hegelianos, opuestos por igual a las filosofías de la historia que rumian el sentido del pasado y a las filosofías del derecho que comentan el orden establecido, ya habían postulado una “filosofía de la acción”.⁶¹ Pero lo que Marx propone, como se ha visto, es que la filosofía debe ceder su lugar, su superación debe ser su propia realización. La tradición filosófica alemana que impregna las formulaciones de las *Tesis...* se había forjado en estrecho vínculo con la Revolución Francesa; la filosofía política moderna consagraba como universales los principios de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Impotentes ante las condiciones reales de la sociedad burguesa (o peor, legitimadores de un orden desigual), solo podían ser efectivamente realizados por una

⁶⁰ Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*, p. 37.

⁶¹ A la *Triarquía europea* de Hess, de 1841, se debe el primer ensayo que vincula la herencia filosófica hegeliana con ideales comunistas. Hegel se había limitado a interpretar la historia pasada. Se trataba ahora de hacer de la filosofía un instrumento de la creación consciente de futuro, de pasar de la interpretación a la acción. Aquello que debe tener lugar por necesidad histórica solo puede tener lugar mediante una actividad absolutamente libre. Esta liberación espiritual era precondition del comunismo. Cfr. Leszek Kolakowski: ob. cit., pp. 113-115 y ss.

práctica revolucionaria que reemplazara el “arma de la crítica” por la “crítica de las armas”.⁶² Pues la conversión del idealismo en materialismo de que habla Marx resulta de los propios principios de la filosofía. Su materialismo no hace referencia a la “materia”:⁶³ cuando Marx declara que cambiar el mundo es un principio materialista, toma a la vez distancia de todo materialismo existente. Por tanto, lo hace para asumir una postura opuesta al idealismo, clave de esta inversión. Las filosofías idealistas de la naturaleza y la historia no han conducido, en la práctica, a la revolución, sino, a lo sumo, a la educación de las masas, dentro de los límites de las formas de vida burguesas.

En la filosofía moderna que halla su propio lenguaje con Kant, las categorías que expresan lo universal (conciencia, espíritu, razón) poseen un doble aspecto, al que las *Tesis...* alude: combinan sistemáticamente las ideas de representación y de subjetividad. Para el idealismo aquí criticado, el mundo es el objeto de una contemplación que busca ver la coherencia del mundo, su “sentido”. Pensar un “orden del mundo” y valorar el orden en el mundo son momentos solidarios. La esencia del idealismo posterior a 1789 consiste en remitir el orden del mundo, la “representación”, a la actividad de un sujeto, que lo crea o “constituye”. Esta filosofía de la subjetividad, de la conciencia, refiere como actividad

⁶² “Introducción para la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*”, en Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 16.

⁶³ Fue Engels quien se propuso reunificar el materialismo con las ciencias de la naturaleza en obras muy posteriores como el *Anti-Duhring*, de 1878, y su inconclusa *Dialéctica de la naturaleza*. En cambio, en este razonamiento de Marx, si toda explicación del “antiguo” materialismo invoca a la materia como principio, no deja de ser una “interpretación del mundo”, discutible. Cfr. Alfred Schmidt: ob. cit., pp. 15 y ss.

subjetiva (reconociendo y desconociendo a la vez una actividad más real, más “efectiva”) aquella que sería a la vez constitución del mundo exterior y formación o transformación de sí mismo.⁶⁴

En tanto el materialismo tradicional oculta un fundamento idealista, contemplativo, el idealismo moderno esconde en realidad una orientación materialista en la función que atribuye al sujeto actuante. Pues la idea de representación y la de actividad (trabajo, práctica, transformación, cambio) no pueden ser combinadas sin contradicción. Marx se propone hacer estallar la contradicción, dislocar representación y subjetividad en favor de la categoría de la “actividad práctica”. Al identificar la esencia de la subjetividad con la práctica, y el sustrato de esta con el movimiento revolucionario real del proletariado, Marx transfiere la categoría de sujeto del idealismo al materialismo. Esta operación dialéctica, inseparable de la historia de la noción de revolución, posee una dimensión política a la vez que filosófica.⁶⁵

Desde las revoluciones burguesas que inauguran el período moderno, la invención del sujeto como categoría central de la filosofía involucra a cada dominio de la experiencia concreta (ciencia, moral, derecho, religión, estética) y permite unificarlos. Contiene la idea del *sapere aude*: la humanidad se educa, se da sus leyes y se libera a sí misma de las diferentes formas de la opresión, la ignorancia, la miseria. Y el sujeto genérico de esta actividad posee dos caras, una teórica, la otra práctica: la humanidad en Kant, el pueblo o la nación en Fichte, el progreso de la civilización por la

⁶⁴ Cfr. Herbert Marcuse: ob. cit., pp. 3-8.

⁶⁵ Para una discusión más pormenorizada, véase Georges Labica: *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, pp. 49-54; y Etienne Balibar: *La filosofía de Marx*, pp. 30-32.

encarnación sucesiva de los pueblos históricos en el “espíritu del mundo”, en Hegel. El reconocimiento del proletariado por Marx como el verdadero sujeto práctico, que disuelve el orden existente y se cambia a sí mismo al unísono, sintetiza la lección de la experiencia inmediata y la tradición especulativa alemana.⁶⁶

Las *Tesis...* aún plantean otra gran cuestión relacionada con la anterior: la antropológica o de la “esencia humana”. Las definiciones de la naturaleza o esencia humana se habían sucedido desde la Antigüedad, pero Marx reformula radicalmente la manera en que se la comprendió hasta el momento. Y no solo en lo que respecta al “hombre”, sino más fundamentalmente aún en lo que concierne a la “esencia”. “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*”, es decir que muestra (en particular en *La esencia del cristianismo* de 1841) que la idea de Dios no es otra cosa que una síntesis de las perfecciones humanas, personificada y proyectada fuera del mundo. “Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.”⁶⁷

Los filósofos habían tomado por esencia una idea o abstracción, un concepto universal dentro del cual pueden clasificarse, por orden de generalidad decreciente, las diferencias específicas e individuales. Dicha abstracción o bien se

⁶⁶ Como advierte Gorz, el concepto de proletariado de Marx permanece deudor de la Idea hegeliana, pues la contradicción entre la misión histórica inherente al ser del proletariado y las condiciones empíricas de los proletarios permanecerá como insoluble para el marxismo posterior y para los sistemas políticos erigidos en su nombre. Cfr. André Gorz: *Adiós al proletariado (más allá del socialismo)*, pp. 25-30.

⁶⁷ Carlos Marx: “Tesis sobre Feuerbach”, en Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*, p. 667.

halla en cierto modo “alojada” en los individuos del mismo género, como una cualidad que poseen, o bien como una forma que les da existencia como a otras copias del mismo modelo. La ecuación de Marx rechaza a la vez las posiciones de los que pretenden que la esencia o género precede a la existencia individual (realistas), y las que postulan a los individuos como la realidad a partir de la que se abstraen los “universales” (nominalistas). Pues ninguna puede dar cuenta de lo esencial en la existencia humana: son las relaciones múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros las que proporcionan el único contenido de la noción de esencia aplicada al ser humano. Son esas relaciones las que definen lo que tienen en común, lo “genérico”, porque los constituyen en todo momento, de formas diversas.⁶⁸

Una vez más, esta reformulación de Marx entraña consecuencias tanto para la discusión filosófica como para el ámbito de la política.

Rechaza a la vez la primacía del individuo, la idea de una individualidad que podría definirse por sí misma (como en Hobbes, Bentham o Stirner), y el primado del todo, de la sociedad considerada como unidad indivisible de la que los individuos no serían sino los miembros funcionales (como el organicismo de Comte). La esencia no reside en cada individuo como forma o sustancia, ni en algo que le clasifique desde el exterior, sino que existe *entre* los individuos, en la diversidad de sus interacciones. Las relaciones sociales (como muestran las tesis III, VIII y XI, que ajustan todo pensamiento al cambio y a la práctica revolucionaria) no

⁶⁸ Cfr. Georges Labica: *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, pp. 77 y ss.; y Etienne Balibar: *La filosofía de Marx*, pp. 34-38.

son otra cosa que una incesante transformación, una “revolución permanente”,⁶⁹ expresión decisiva en el pensamiento de Marx hasta 1850, poco más o menos. Para el Marx de marzo de 1845, no basta repetir con Hegel que “lo real es racional” y que lo racional se realiza necesariamente. Más bien, lo único real y racional es la revolución.

Las *Tesis*, además de una autocrítica o “ajuste de cuentas”, son testimonio de un mundo en constante transformación, bajo el impulso de una clase que domina la producción y se apropia del trabajo, sobre la base de relaciones de explotación cuyo lado positivo es la formación del proletariado, ese topo que mina el mundo actual. La filosofía, correlato de una conciencia invertida de contradicciones sociales reales, es incapaz de hacerse cargo de esta situación. Superar su condición de pasiva espectadora significará, por lo pronto, situarla en el conjunto definido por tales relaciones.

⁶⁹ Contenido en los escritos de juventud, la expresión asumirá una connotación político-estratégica explícita en el “Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas” (marzo de 1850): “Mientras que los pequeños burgueses democráticos quieren poner fin a la revolución lo más rápidamente que se pueda, [...] nuestros intereses y nuestras tareas consisten en hacer la *revolución permanente* hasta que sea descartada la dominación de las clases más o menos poderosas, hasta que el proletariado conquiste el poder del Estado, hasta que la asociación de los proletarios se desarrolle, y no solo en un país, sino en todos los países dominantes del mundo, en proporciones tales, que cese la competencia entre los proletarios de estos países, y hasta que por lo menos las fuerzas productivas decisivas estén concentradas en manos del proletariado” (Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*, t. I, p. 183). Si bien es abandonada en general, la idea de una revolución proletaria (obrera y campesina) y a la vez antiabsolutista y anticapitalista, de una transición al socialismo en los países “periféricos” al sistema capitalista, reaparecerá luego en sus escritos sobre España (1856) y particularmente sobre Rusia (1877-1882).

La ideología como mecanismo de constitución del poder

La ideología alemana (1845-1846), de inspiración cercana a las *Tesis sobre Feuerbach*, habla ya otro lenguaje. La razón de este cambio es más bien coyuntural (advertida por historiadores del pensamiento de Marx), si bien ha sido ignorada o subestimada en general, pues la primera parte del texto (“Feuerbach”) ha fungido como una exposición autónoma de los principios fundamentales del “materialismo histórico”.⁷⁰ A ello ha contribuido el que la propia exposición de *La ideología alemana* invierte su orden de redacción para anteponer el desarrollo genético de manos de la historia de la división social del trabajo.

Se trata, en realidad, de una respuesta al desafío de *El único y su propiedad* (1844) de Max Stirner (que por entonces hacía estragos entre la izquierda alemana), a cuya refutación se dedican casi dos tercios del manuscrito.⁷¹

⁷⁰ La sección “I. Feuerbach” fue publicada solo en 1924 (en ruso) y en 1926 (en alemán) por el Instituto Marx-Engels de Moscú, bajo la dirección de David Riazánov. Cfr. Miguel Candiotti: “El carácter enigmático de las Tesis sobre Feuerbach y su secreto”. Si bien Marx y Engels referían “nuestra concepción de la historia” y usos relacionados, la primera formulación acabada del “materialismo histórico” data de una introducción de 1892 de Engels, con la que designa “esa concepción de los derroteros de la historia universal que ve la causa final y la fuerza propulsora decisiva de todos los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en las transformaciones del modo de producción y de cambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases y en las luchas de estas clases entre sí” (Federico Engels: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, pp. 5-6).

⁷¹ Cfr. Maximiliem Rubel: *Karl Marx. Ensayo de una biografía intelectual*, pp. 138-140; y David Mc Lellan: *Marx y los jóvenes hegelianos*, pp. 148 y ss.

Stirner asume la defensa de los individuos, “propietarios” de un yo irreductible, frente a un Estado moderno que absorbe los atributos del poder elaborados por la teología medieval. Radical en su nominalismo como en su anarquismo, considera toda “generalidad”, todo concepto universal, como una ficción forjada por las instituciones para “dominar” (mediante su organización, clasificación, simplificación o mera nominación) la única realidad natural, a saber, la diversidad de los individuos, cada uno de los cuales es “único en su género”: lo propio de cada uno es su propiedad. Al radicalizar así la tesis idealista sobre la omnipotencia de las ideas que “dirigen el mundo”, invierte el juicio de valor que implicaba. Para Stirner no existe diferencia lógica entre las nociones universales (Dios, el Estado, el Hombre, la nación, el pueblo), pues son ficciones que pretenden reducir a los individuos y sus pensamientos en aras del culto a una abstracción impersonal, a fin de someterlos.⁷²

Marx y Engels no podían eludir esta objeción, si pretendían superar el idealismo y esencialismo de los filósofos. Esta doble negación crítica involucraba a la categoría que Marx acababa de proponer como “solución” de los enigmas de la filosofía: la práctica revolucionaria. Su respuesta introduce dos conceptos que se presuponen mutuamente. Transforma su noción simbólica de la “praxis” en un concepto histórico y sociológico, la “producción”, y plantea una cuestión sin precedentes en filosofía, la de “ideología”.⁷³

⁷² Cfr. David Mc Lellan: ob. cit., pp. 136-146.

⁷³ Dos excelentes panoramas de la diversidad de interpretaciones y campos de aplicación de este concepto en el pensamiento marxista se ofrecen en Terry Eagleton: *Ideología. Una introducción*; y Slavoj Žižek (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*.

El concepto de producción ofrece el núcleo en torno al cual se organiza el conjunto de la obra, pues la producción, en sentido general, forma el ser del hombre, opuesto ahora a su ser consciente. La producción de sus medios de existencia, en tanto que producción de la vida material del hombre, lo transforma al mismo tiempo que a la naturaleza para constituir, de tal modo, la historia. La ideología, por su parte, es a su vez producida, antes de erigirse en una instancia autónoma de producción, cuyo producto son las ideas, las formas de conciencia colectiva. La crítica de la ideología es condición previa para conocer el ser social como desarrollo de la producción, desde sus formas más inmediatas de subsistencia, hasta aquellas que solo inciden de modo indirecto en la reproducción de las relaciones sociales. No basta conocer los hechos para comprender la historia: hay que realizar una crítica de la ideología dominante, a un tiempo inversión de lo real y autonomización de los “productos del pensamiento”. En la sustantivación de las ideas no solo se pierde la huella de su origen real, sino que se niega la existencia misma de ese origen.⁷⁴

No se trata ya de una condena indiscriminada, como en Stirner, al dominio de las “generalidades” sobre los individuos reales. Resulta posible ahora estudiar su génesis, su producción por esos individuos, en función de las condiciones sociales en las que piensan y se relacionan entre sí. Si no poseen valor tomadas en sí mismas, separadas de la historia real, sí lo poseen tomadas como abstracciones históricas. En lugar de aceptar o rechazar, de manera general, la abstracción, es precisado un criterio para discernir las abs-

⁷⁴ Cfr. Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*, pp. 21-27 y 40-42.

tracciones que representan un conocimiento real de las que funcionan como desconocimiento y mistificación, e incluso discernir las circunstancias en las que el uso de abstracciones es o no mistificador. Y con ello no se renuncia a la crítica radical de las ideas dominantes.

La ideología alemana propone entonces un análisis genético del desarrollo histórico social: una génesis a la vez lógica e histórica de las formaciones sociales, cuyo hilo conductor, el principio de las oposiciones (entre naciones, al interior de estas, campo-ciudad, ramas, sectores, etc.), es el desarrollo de la división del trabajo.⁷⁵

Toda nueva etapa de esta división social caracteriza cierto modo de producción e intercambio, según una tipología (al estilo hegeliano) de los momentos en que el proceso histórico se torna universal. Pero en lugar de la hipóstasis del Estado, Marx presenta como contraparte de la división social del trabajo la evolución de las formas de propiedad: cada modo de producción implica una forma histórica de apropiación y de propiedad, que es su complemento. Y por consiguiente, la división del trabajo es el principio mismo de constitución y disolución de los grupos sociales, desde las comunidades primitivas hasta las modernas clases sociales. Cada grupo, implicado en relaciones de dominación, debe ser comprendido como una realidad contradictoria: a la vez una forma de universalización relativa y de limitación o particularización de las relaciones humanas.

⁷⁵ Este concepto, que Marx toma de la economía política (en particular de A. Smith) y que desde ahora pasa a desempeñar un papel central en su teoría, ya había sido abordado en los *Manuscritos de 1844* como “la expresión económica del *carácter social del trabajo* dentro de la enajenación” (Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*, p. 169).

Marx sostiene (tomando un argumento que opone a la propia tradición liberal que lo produjo) que la sociedad burguesa se constituye irreversiblemente a partir del momento en que las diferencias de clase prevalecen sobre toda otra distinción social. El Estado mismo, aun si hipertrofiado, ya no es más que una de sus funciones. Se agudiza así la contradicción entre particularidad y universalidad, como se torna explosiva la oposición entre riqueza y pobreza, entre la circulación universal de bienes y la restricción de su acceso, la productividad aparentemente ilimitada del trabajo y la mecanización del trabajador.

Tales argumentos persiguen demostrar lo insostenible de una relación que, por el despliegue de su lógica inherente, contiene las premisas de una inversión: la sustitución de la sociedad civil burguesa por el comunismo. La “resolución” de la contradicción solo puede consistir en la apropiación colectiva de la “totalidad de las fuerzas productivas”, cuyo desarrollo corresponde a la universalidad de los intercambios sociales; nunca en un retorno a formas más “limitadas” de la actividad y la vida humanas.⁷⁶

La ideología alemana presenta del modo más plenamente articulado la concepción del proletariado como clase universal.⁷⁷ La inminencia de la transformación revolucionaria

⁷⁶ Cfr. *ibídem*, p. 79.

⁷⁷ La definición del proletariado como “universalidad negativa” databa de 1843: “una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa [...] un estado social que es la desaparición de todos los estados sociales [...] una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal [...] que no se halla en contradicción alguna particular con las consecuencias sino en una universal contradicción con las premisas del orden público alemán [...] una esfera, finalmente, que no se puede emancipar sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y sin emanciparlas a su vez. [...] Ese estado especial en el

y del comunismo se basa en la coincidencia de la universalización de los intercambios y (frente a la clase burguesa que elevó su interés particular a universal) de una “clase” que, al contrario, no tiene ningún interés particular que defender (sin estatus, propiedad o “cualidad particular”), pero que los posee todos en potencia: “Solo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad, se hallan en condiciones de hacer valer su propia actividad, íntegra y no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades”.⁷⁸

La universalidad negativa se convierte en universalidad positiva, la desposesión en apropiación, la pérdida de individualidad en desarrollo de los “individuos totales”, cada uno de los cuales es una multiplicidad única de relaciones humanas. Semejante reapropiación solo puede producirse para cada uno si se produce simultáneamente para todos. “El moderno intercambio universal solo puede verse absorbido entre los individuos siempre y cuando se vea absorbido por todos”.⁷⁹

La revolución es comunista tanto en su resultado, como en su forma. Mientras que la sociedad civil burguesa proclama la libertad como principio en el momento mismo en que la destruye, en el comunismo se hace efectiva por responder a una necesidad intrínseca, cuyas condiciones crea la misma sociedad a la que se opone. “El lugar de la vieja sociedad burguesa con sus clases y contradicciones de clases pasa a ser ocupado por una asociación en la que el libre desarrollo de

cual la sociedad va a disolverse es el proletariado” (“Introducción para la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*”, en Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 21).

⁷⁸ Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*, p. 79.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 80.

cada cual es la condición para el libre desarrollo de todos”,⁸⁰ declarará el *Manifiesto*.

La idea del proletariado como “clase universal” condensa así los argumentos que permiten a Marx presentar la condición del asalariado como la culminación de todo el proceso de división del trabajo, como “descomposición” de la sociedad burguesa: “una clase que en todas las naciones se mueve por el mismo interés y en la que ha quedado ya destruida toda nacionalidad; una clase que se ha desentendido realmente de todo el viejo mundo y que, al mismo tiempo, se enfrenta a él”⁸¹ Finalmente, le permite advertir en el presente la inminencia de la revolución comunista.

Pero *La ideología alemana* debía además responder a la denuncia que hace Stirner de las ideas como representaciones de lo sagrado, las que, en lugar de liberar, oprimen a los individuos. El problema de la ideología surge en el entrecruzamiento de dos cuestiones distintas, en las que Marx había insistido antes. Por un lado, la del poder real pero paradójico de las ideas, porque no proviene de sí mismas, sino exclusivamente de las fuerzas sociales de que pueden apoderarse bajo ciertas circunstancias.⁸² Por el otro, la de la abstracción, en un sentido que incluye tanto el discurso liberal como la “filosofía crítica”, que excluyen de la opinión pública a las

⁸⁰ Carlos Marx y Federico Engels: “Manifiesto del Partido Comunista”, p. 604.

⁸¹ Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*, p. 69.

⁸² “El arma de la crítica no puede soportar evidentemente la crítica de las armas; la fuerza material debe ser superada por la fuerza material; pero también la teoría llega a ser fuerza material apenas se enseña de las masas” (“Introducción para la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*”, en Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 15).

fuerzas reales del pueblo y la democracia, al mismo tiempo que pretenden representarlas.

De modo inédito para la filosofía, Marx responde a esta cuestión en términos de clase: las clases existen en una doble dimensión, de la división del trabajo y de la conciencia. La división de la sociedad en clases es asumida como condición o estructura del pensamiento. A la elaboración del concepto de ideología le es inherente la cuestión de la dominación:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello⁸³

⁸³ Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*, pp. 50-51.

Con la distinción entre la ideología como proceso de pensamiento y como proceso social (posesión de los medios materiales e intelectuales), Marx reformula el problema de la dominación. Determina críticamente el uso del concepto de “verdad”, al vincular toda categoría o enunciado con las condiciones y posiciones histórico-políticas de su elaboración. Persigue así evitar, en el campo político, dos ideas propagadas por la Filosofía de las Luces con respecto a la legitimación religiosa de los regímenes despóticos: la verdad es inaccesible (bien por ignorancia de las masas o por debilidad de la naturaleza humana), y lo que aparece como verdad es una invención interesada de quienes dominan.⁸⁴

La solución de Marx fue ampliar el esquema de la división del trabajo a fin de comprender la diferencia entre ser y conciencia, y la contradicción entre “intereses particulares” e “intereses comunes”, incrementada por la *división entre trabajo físico e intelectual*. Para ello recurre una vez más a la idea de enajenación y a la de individualidad (de las *Tesis...*) en tanto función de las relaciones sociales, que no dejan de transformarse en la historia. De su combinación resulta que el proceso ideológico es, formalmente, la existencia enajenada, el reflejo invertido (como en una cámara oscura) de las relaciones reales que las determinan, como a todo producto histórico.⁸⁵ Ello le permite relatar la sucesión de formas de conciencia correspondientes a las formas de apropiación y de Estado.

La idea de la división social del trabajo como responsable de las formas de diferenciación social y del proceso de ideologización no le conduce, sin embargo, a teorizar sobre una “conciencia de clase” o sistema de ideas que (de modo

⁸⁴ Cfr. Etienne Balibar: *La filosofía de Marx*, pp. 53-54.

⁸⁵ Cfr. Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*, p. 26.

consciente o no) expresara las metas de la clase proletaria. Más bien, afirmó el carácter de clase de la conciencia. Pero la ideología se halla vinculada al nivel de las abstracciones, no de la conciencia particular: toda particularidad (nacional, social, profesional) deviene idealizada en la forma de un universal “abstracto”, de un ideal, pues no hay división social del trabajo sin instituciones, sin un Estado o comunidad ficticia impuesta sobre la sociedad:

Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad *libre*. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley.⁸⁶

La idea de la división del trabajo físico e intelectual transforma la dominación en realmente efectiva, y supera la cuestión instrumental de la ilusión o mistificación al servicio del poder material de una clase. Sienta las bases para entender una dominación que se constituye en el campo de la conciencia, escindiéndola y produciendo efectos materiales. Al mismo tiempo, permite explicar la génesis de la noción de “espíritu” o “razón”, como proceso extensivo a toda la historia de la división del trabajo: “La división del trabajo solo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se

⁸⁶ Ibídem, p. 36.

separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo, sin representar algo real”⁸⁷

Lo que interesa a Marx es el papel de la autonomía relativa de las ideas y los ideólogos en la política, en las condiciones de la esfera pública burguesa, en la dominación general de toda una clase. Pues la actividad de los “ideólogos conceptivos” de la clase dominante es la que produce la “apariciencia según la cual la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas”⁸⁸. Dicha función requiere que se mistifiquen a sí mismos en sus interrogantes, en su modo de pensamiento, lo que es posible porque la “independencia” particular de su modo de vida, históricamente producida, les procura las condiciones. Los ideólogos están vinculados a su propia clase, como las ideas que producen (Razón, Libertad, Humanidad) están más allá de las prácticas sociales. La diferencia de clase, que expresa una relación de dominación inherente, indisociable de las instituciones culturales y estatales, es reproducida por los ideólogos, pero es más la condición histórica de su existencia que el resultado de su obra.

En cambio, la descripción del proletariado como “clase universal” es contrapuesta a la idea hegeliana de los funcionarios del Estado como “estamento universal”. La idea de una masa virtualmente situada más allá de la condición de clase, cuya particularidad es negada en las condiciones de su existencia, es diametralmente opuesta a la actividad de mediación propia del estamento de los funcionarios. Su función

⁸⁷ Ibídem, p. 32.

⁸⁸ Ibídem, p. 53.

mediadora, más intelectual que administrativa, debe tornar la universalidad “en sí”, abstracta, del Estado, en “conciencia de sí” de la sociedad. Ofrece una base racional a la dominación. A lo largo de la historia cultural los intelectuales han sido instrumentos de una desigualdad permanente, de una jerarquía institucional de dominantes y dominados. Marx no solo trastoca la tesis hegeliana al atribuir a los intelectuales una función de sometimiento y división, sino que se remonta a la diferencia que sirve de base a su actividad y a la autonomía de su función.

Sin embargo, la elaboración de Marx en torno a la ideología, aún imbricada a los procesos y relaciones materiales de la historia, contiene residuos especulativos.

En su representación del proletariado, la idea de una ideología proletaria carece de sentido. El concepto de proletariado no es tanto el de una clase en particular, aislada del conjunto de la sociedad, como el de una “no clase”, cuya formación precede inmediatamente a la disolución de todas las clases e inicia el proceso revolucionario.⁸⁹ Las masas proletarias se hallan tan “desposeídas” como “desprovistas de ilusiones” sobre la realidad, de modo que son fundamentalmente exteriores al mundo de la ideología, cuyas abstracciones y representaciones ideales de la relación social “no existen” para ellas.⁹⁰ “Los obreros no tienen patria” (dirá en

⁸⁹ “[L]os proletarios, para hacerse valer personalmente, necesitan acabar con su propia condición de existencia anterior, que es al mismo tiempo la de toda la anterior sociedad, con el trabajo. Se hallan también, por tanto, en contraposición directa con la forma que los individuos han venido considerando, hasta ahora, como sinónimo de la sociedad en su conjunto, con el Estado, y necesitan derrocar al Estado, para imponer su personalidad” (ibídem, p. 90).

⁹⁰ “[P]ara el proletariado, estas ideas teóricas no existen y no necesitan, por tanto, ser eliminadas, y aunque esta masa haya podido profesar al-

el *Manifiesto*),⁹¹ y del mismo modo están al margen de las ilusiones de la moral y el derecho burgueses. Por tal razón, no podrían tener “ideólogos” que se propusieran instruirlos o guiarlos. El propio Marx no se consideraba tal, no sin crecientes dificultades para dirimir la función de su teoría en la práctica revolucionaria.

Los acontecimientos de 1848-1850 ponen en evidencia los presupuestos de esta representación, pues el fracaso de la mayor oleada revolucionaria de la Europa decimonónica coloca en entredicho la concepción del proletariado como clase universal. Marx no renunciará, sin embargo, al papel universal del proletariado en el ámbito de la historia mundial y como transformador de toda la sociedad, sino a los elementos especulativos aún presentes en su teoría revolucionaria. En “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” (1852), la búsqueda de una estrategia de la clase obrera frente a la contrarrevolución es vinculada a la necesidad de comprender la separación histórica entre la “clase en sí” y la “clase para sí” (como enunciara en su *Miseria de la filosofía*), entre las condiciones análogas de vida y el movimiento político organizado.⁹²

No se trata de un simple retraso de la conciencia con respecto a la existencia real, sino del efecto de tendencias contradictorias enraizadas en las relaciones sociales de producción, que favorecen a la vez la unidad y la competencia entre los obreros. La experiencia inmediata, tanto

guna vez ideas teóricas de este tipo, por ejemplo ideas religiosas, hace ya mucho tiempo que las circunstancias se han encargado de eliminarlas” (ibídem, p. 43).

⁹¹ Carlos Marx y Federico Engels: “Manifiesto del Partido Comunista”, p. 600.

⁹² Cfr. Carlos Marx: *Miseria de la filosofía*, p. 120.

en Francia como en Alemania o Inglaterra, revela el ascendiente del nacionalismo, de los mitos históricos (republicanos o imperiales) e incluso de las formas religiosas sobre el proletariado, al mismo tiempo que el poderío de los aparatos políticos y militares del orden establecido. La idea de una exterioridad radical entre las condiciones de producción de la ideología y la condición proletaria resulta inconciliable con las expresiones de su vínculo cotidiano. Esta dificultad ocasionó el abandono de una elaboración sistemática del concepto de ideología.⁹³

La experiencia de la revolución marca un retorno a la crítica de la economía política, a la indagación de la determinación económica de la coyuntura política y de las tendencias del desarrollo de la sociedad capitalista.

Luego de 1848 Marx debe constatar que las relaciones capitalistas no solo se mantienen, sino que se expanden. Las “crisis” del sistema se sucederán en Europa sin abatirlo. El estudio de los acontecimientos a escala internacional (incluidas América y Asia) profundiza su visión sobre el funcionamiento del capitalismo. Ello supone el análisis de las regularidades internas que explican su cohesión, y la indagación sobre sus puntos vulnerables. Se consagra a la tarea de consolidar una teoría económica que coincida con la crítica de la realidad económica burguesa y de su expresión ideológico-científica, la economía política. *El Capital* (1867), como es sabido, resume su pretensión de develar al fin los mecanismos de reproducción del sistema de relaciones

⁹³ Cuando reaparece, en el prólogo a la *Contribución*, la relación entre conflictos materiales y las “formas ideológicas” que los expresan ya no es circunscrita a la clase dominante, sino que es constitutiva a la lucha de clases. Cfr. Carlos Marx: *Contribución a la Crítica de la economía política*, p. 5.

capitalistas y de demostrar no solo su carácter histórico y por tanto transitorio, sino su fin inevitable.

El fetichismo mercantil como modo de subjetivación

La exposición sobre el “fetichismo adherido al mundo de las mercancías” ha sido tomada como el núcleo de la crítica a la economía política contenida en *El Capital*, como la formulación más explícita de la teoría materialista de la sociedad.⁹⁴ Permite dar cuenta de la forma “invertida” con que los fenómenos inherentes al modo de producción capitalista (que remiten a la manera en que el incremento de valor del capital absorbe “trabajo vivo”) se perciben en la “superficie” de las relaciones económicas, y son aprehendidos por las categorías enajenadas de la economía política.

La economía política había considerado la producción capitalista de mercancías como el orden económico racional y natural, válido para toda época, al tiempo que reducido todos los conceptos económicos al *valor*, y toda ley económica, a la *ley del valor*. Sus mejores exponentes habían admitido como hecho que el trabajo se represente en el valor, y las distintas cantidades relativas de trabajo, en la relación de valor entre los productos del trabajo. Rebasar este horizonte implicaba abolir las categorías económicas burguesas

⁹⁴ Solo tras medio siglo de difusión de *El Capital*, en 1923, esta interpretación corrige el aislamiento de la teoría del fetichismo mercantil, al presidir su recuperación filosófica por Georg Lukács (cfr. *Historia y conciencia de clase*) y la menos influyente fundamentación de la perspectiva económico social marxista realizada por Isaak Illich Rubin (cfr. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*).

mediante una mayor generalización: Marx asume como categoría económica más general, en lugar del valor o la “magnitud del valor” medida por el tiempo de trabajo, la *forma del trabajo productor de mercancías*, esto es, la *forma-valor del producto del trabajo* o la *forma de la mercancía* misma.

Esta forma básica, límite último de abstracción dentro del ámbito de la economía política, supone, para la crítica de Marx, el *elemento específico* que caracteriza históricamente, y desde una perspectiva de clase, al modo de producción capitalista, como un tipo determinado de producción social.⁹⁵ Y el tránsito de una a otra consideración, de la abstracción a la concreción, que subyace a toda la obra económica de Marx, es explicitado en el análisis contenido en “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”.

El “fetichismo de la mercancía” alude al hecho de que

una relación determinada existente entre [los mismos hombres] adopta [...] la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. [...] [Ante los productores], las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* [...] no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales* entre las cosas.⁹⁶

El valor de cambio de las mercancías (generalmente expresado en forma de precio) varía en tiempo y espacio, en función

⁹⁵ Cfr. Karl Korsch: *Karl Marx*, pp. 126-127.

⁹⁶ Carlos Marx: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, vol. 1, p. 89.

de la competencia y de otras fluctuaciones a más o menos largo plazo. Lejos de disipar la apariencia de una relación intrínseca entre la mercancía y su valor, dichas variaciones le otorgan más bien una objetividad complementaria: los individuos se trasladan voluntariamente al mercado, pero si en este los valores (o los precios) de las mercancías fluctúan, no es en virtud de sus decisiones; a la inversa, la fluctuación de los valores determina las condiciones en que los individuos tienen acceso a las mercancías. Así, pues, los hombres deben buscar en las “leyes objetivas” de la circulación de las mercancías los medios de satisfacer sus necesidades y arreglar entre ellos las relaciones de servicios mutuos, de trabajo o de comunidad que pasan por relaciones económicas o dependen de ellas.⁹⁷

Marx hará de esta objetividad elemental, que aparece desde la relación simple con las mercancías en el mercado, el punto de partida y el modelo de la objetividad de los fenómenos económicos en general y de sus leyes. Para la economía política, estas son análogas a la objetividad de las leyes naturales.

Este fenómeno posee una relación inmediata con la función del dinero: como condición de la circulación de mercancías, añade un elemento al fetichismo y permite comprender el uso de este término. Si las mercancías, el mundo de los objetos humanos producidos o consumidos, parecen tener un valor de cambio, el dinero, por su lado, parece ser el valor de cambio mismo y poseer la facultad intrínseca de comunicar a las mercancías su poder. De ahí que se le tome como un fin en sí, como objeto de una necesidad universal. Si el dinero “materializa” el valor de las mercancías en el mercado mediante

⁹⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 91-92.

actos individuales de compra y venta, los individuos que los realizan aparecen como equiparables.

Esta relación del dinero con las mercancías puede ser representada como el efecto de un poder “sobrenatural” del dinero que crea y anima la circulación de las mercancías y encarna su propio valor imperecedero en el cuerpo perecedero de estas. O bien como efecto “natural” de la relación de las mercancías entre sí, que expresa sus valores y las proporciones en que se intercambian, por medio de instituciones sociales. Ambas representaciones se desarrollan juntas y corresponden a dos momentos de la experiencia que los “sujetos del intercambio” hacen de los fenómenos de circulación y mercado constituyentes de la forma general de toda la vida económica. Marx pudo así referirse a la percepción del mundo de las mercancías como la de “cosas sensorialmente suprasensibles” en las que coexisten lo natural y lo sobrenatural, y declarar que la mercancía es un objeto “místico” lleno de “reticencias teológicas”.⁹⁸ El mundo moderno es el mundo de los objetos de valor y de los valores objetivados.

Marx se propone desmitificar ese fenómeno, mostrar en él una apariencia que, en último análisis, se apoya en un *quid pro quo*.⁹⁹ Fenómenos como el valor de cambio (tomado como propiedad de los objetos), la autonomía del movimiento de las mercancías y los precios, deberán ser reducidos a una causa real enmascarada o cuyo efecto se ha invertido. Este análisis permite la crítica de la economía burguesa, pues su explicación científica de las fluctuaciones del valor, al reducirlas a una medida invariable que es el tiempo de trabajo necesario para la producción de cada mercancía, considera

⁹⁸ Ibídem, p. 87.

⁹⁹ Cfr. ibídem, p. 69.

esa relación como un fenómeno natural, y por consiguiente eterno.¹⁰⁰ Esto obedece a que la economía política, complemento de la Filosofía de las Luces, concibe la apariencia como un error o una ilusión, un defecto de la representación que podría eliminarse mediante la observación (o la estadística) y la deducción.

Sin embargo, el fetichismo no es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, al modo de una ilusión óptica o una superstición sostenida por hábitos cotidianos. Antes bien, es la manera en que la realidad, una cierta formación social, no puede dejar de aparecer. De ahí que esa “apariencia”, farsa y fenómeno, ilusión y materialización a la vez, represente una mediación o función necesaria sin la cual, bajo ciertas condiciones históricas, la vida de la sociedad sería imposible. Suprimir la apariencia es abolir la relación social. El fetichismo mercantil no se reduce a un fenómeno de la conciencia social, sino del ser social, propio de la estructura económica de la sociedad capitalista.¹⁰¹ Por ello Marx rechaza, por utópica, la propuesta (difundida entre socialistas ingleses y franceses de principios de siglo) de eliminar el dinero en favor de bonos de trabajo u otras formas de redistribución social, sin mediar la transformación del principio de intercambio entre unidades de producción privadas.¹⁰² Al constituir un todo la estructura de producción y circulación que confiere un valor de cambio a los productos del trabajo, la existencia de la moneda (forma “desarrollada” del equivalente general de las mercancías) es una función necesaria.

¹⁰⁰ Cfr. *ibídem*, pp. 91-92.

¹⁰¹ Cfr. Isaak Illich Rubin: *ob. cit.*, pp. 54 y 108-109.

¹⁰² Cfr. Carlos Marx: *Contribución a la Crítica de la economía política*, pp. 70-73; y Carlos Marx: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, cap. III, pp. 115-116, n. 1.

En consecuencia, al primer momento de la crítica (la disolución de la “apariencia de objetividad” del valor de cambio) debe agregarse otro, que lo condiciona y muestra la constitución de la apariencia en la objetividad.

Lo que se presenta como una magnitud de valor dada es en realidad la expresión de una relación social. Unidades independientes entre sí (pequeños productores o grandes empresas) solo pueden determinar *a posteriori* el grado de necesidad de sus trabajos, la parte de trabajo social que debe dedicarse a cada tipo de objeto útil, ajustando su producción a la demanda. A los ojos de cada productor, el valor de cambio de las mercancías representa de manera invertida, como atributo de las mismas, la relación que su propio trabajo mantiene con el de todos los demás productores. Por ello su trabajo parece “socializado” por la “forma valor”, en lugar de que esta figure como la expresión de una división social del trabajo.¹⁰³

Por otra parte, el fundamento de su crítica de la economía política es la idea de que las condiciones que hacen necesaria la objetivación “fetichista” de la relación social son íntegramente históricas. Surgen con el desarrollo de una producción “para el mercado”, cuyos productos solo alcanzan su destino final (el consumo en todas sus formas) a través de la compra-venta. Se trata de un proceso milenario que, con el capitalismo (cuyo elemento decisivo es la transformación de la misma fuerza de trabajo humana en mercancía), se universaliza rápida e irreversiblemente. A falta de una regulación directa del proceso social de la producción, dicha regulación debe realizarse, indirecta y necesariamente, a

¹⁰³ Cfr. Carlos Marx: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, vol. 1, p. 92.

través del mercado, a través de los productos del trabajo. En lo sucesivo, el único progreso posible consiste en el “control planificado y consciente” de la producción por los productores “libremente asociados”, cuyas condiciones técnicas prepara justamente la cuantificación universal de la economía. La transparencia de las relaciones sociales no será entonces una condición espontánea, sino una construcción colectiva. El fetichismo de la mercancía aparecerá por tanto como un largo tránsito entre la dominación de la naturaleza sobre el hombre y la dominación del hombre sobre la naturaleza.¹⁰⁴

La relevancia filosófica de esta concepción de Marx reside en que, a través de un rodeo en apariencia contingente por el análisis de las formas sociales de la circulación mercantil y la crítica de su representación económica, la cuestión de la objetividad queda transformada. El mecanismo del fetichismo puede interpretarse como una constitución del mundo social, estructurado por las relaciones de intercambio, que representa lo esencial de la “naturaleza” en que viven, piensan y actúan los individuos bajo esa formación socioeconómica. Expresa una percepción de fenómenos y un modo de ser de las cosas que no es posible alterar a voluntad. Por eso Marx escribe que “las *categorías* de la economía burguesa” son “formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social *históricamente determinado*: la producción de mercancías”.¹⁰⁵

La originalidad de esta teoría de la constitución del mundo reside en que constituye sujetos, o formas de subjetividad y de conciencia, en el campo o como parte de la misma ob-

¹⁰⁴ Cfr. *ibídem*, p. 97.

¹⁰⁵ *Ibídem*, p. 93.

jetividad: se dan en la experiencia de los individuos en relación con las “cosas”, con las mercancías. De su posición trascendental en la filosofía clásica alemana, la subjetividad pasa a la de efecto, resultado del proceso histórico de relaciones sociales. El “sujeto” que Marx refiere es el conjunto de las relaciones de producción, intercambio, consumo, cuyo efecto combinado cada individuo percibe fuera de sí, como propiedad “natural” de las cosas. Y ese conjunto de actividades produce representaciones sociales de objetos al mismo tiempo que objetos representables (mercancía, dinero, capital). Por su parte, los sujetos constituidos son los individuos que, en la sociedad burguesa, son en primer lugar sujetos de intercambio económico, propietarios, aunque solo sea de su propia fuerza de trabajo. La constitución del mundo, por tanto, es una génesis de una forma de subjetividad histórica determinada, como parte y contrapartida del mundo social de la objetividad.¹⁰⁶

La idea del fetichismo de la mercancía que ha sido analizada implica, con relación a los fundamentos de la ideología, una reformulación del proyecto “teórico” de Marx y una reorientación de sus perspectivas sobre la revolución social.

Claro que fetichismo e ideología poseen elementos comunes. Ambos relacionan la condición de los individuos (aislados entre sí por la división del trabajo y la competencia) con la constitución y el contenido de las abstracciones “dominantes” en la sociedad burguesa. Uno y otro analizan la contradicción inherente al desarrollo del capitalismo, entre dos dimensiones universales: a) la de los individuos, la diversidad de sus relaciones sociales, el despliegue de sus

¹⁰⁶ Cfr. Jacques Rancière: *Lire le Capital III*, pp. 70-71; y Etienne Balibar: *La filosofía de Marx*, pp. 75-76.

actividades y “capacidades” que ofrece la técnica moderna; y b) aquella de la teoría, de los conceptos (trabajo, valor, propiedad, persona) que tienden a reducir a los individuos a meras expresiones equiparables de una sola y misma esencia. Finalmente, suponen el empleo del fundamento lógico de la enajenación.

Sin embargo, los conceptos de ideología y fetichismo apuntan a procesos sociales no independientes pero distintos, a expresiones enajenadas que se desarrollan en sentido inverso. La ideología remite a creencias, a valores trascendentes que reivindican los individuos; se trata de una representación abstracta que aparenta una existencia autónoma. El fetichismo refiere una “abstracción material” (mercancía, dinero) del orden de la percepción, de las evidencias cotidianas (utilidad, precios, reglas “normales” de comportamiento). Respecto al trabajo y la producción, la cuestión de la ideología enfatiza el encubrimiento de su determinación social, de las condiciones materiales de la producción. La idea de fetichismo, al contrario, atiende a la forma del intercambio mercantil, al modo en que toda producción está subordinada a la reproducción del valor de cambio.

Como resultado, la política (incluida la revolucionaria) aparece en su doble aspecto, concerniente a la vez a los ideales y a las costumbres. Pues la concepción de la ideología es, en lo fundamental, una teoría del modo inherente de dominación del Estado: el objeto de su crítica es la definición de Hegel acerca del Estado de derecho como dominio ejercido sobre la sociedad. En cambio, la del fetichismo apunta hacia el modo de subjetivación o de constitución del “mundo” de sujetos y objetos inherente a la socialización propia del mercado, al dominio de las relaciones mercantiles. Fue elaborada como crítica de la economía burguesa, de su “anatomía” del

valor fundada en la cuantificación del trabajo y de la noción liberal de una autorregulación del mercado.¹⁰⁷

Esta diferencia se debe al cambio en la concepción de Marx sobre las condiciones y los objetivos de la lucha revolucionaria. La idea de un derrocamiento de la dominación burguesa, contraria al desarrollo de la sociedad y a la organización del proletariado en clase, transita hacia la de una resolución de la contradicción inherente al modo de socialización producido por el capitalismo.¹⁰⁸ Ambos momentos, sin embargo, deberán ser asumidos por el proceso de transición bajo la égida proletaria: la supresión del Estado y la política como esfera disociada y dominante sobre la sociedad, y la superación de la valorización mercantil inherente a las relaciones sociales capitalistas.

La dificultad de Marx para conciliar ambos fines se expresa en los diferentes niveles de conceptualización que sostienen su labor crítica. Al análisis del desarrollo desigual de la crítica del Estado y de la crítica de la economía política, será dedicado el siguiente capítulo.

¹⁰⁷ Cfr. Etienne Balibar: *La filosofía de Marx*, pp. 85-88.

¹⁰⁸ Esta diferencia ha sustentado la distinción de modelos o patrones de transición al comunismo presentes en diversos momentos de la obra de Marx, como condición de la "selección" de principios teóricos y políticos que caracterizaron a los grandes movimientos del marxismo posterior (ortodoxia, revisionismo, bolchevismo). Cfr. Stanley Moore: ob. cit.

» Sobre la unidad de las críticas en Marx

El desarrollo desigual de ambas críticas

Las críticas del Estado y la política y de la economía política hallan en Marx un mismo esquema básico, el de la crítica a la enajenación propia de la sociedad burguesa y de las formas de conciencia que la expresan.

Como se ha visto, la crítica de la enajenación transcurre, en un primer momento, desde la denuncia de la abstracción categorial que invierte el orden burgués, trastocado en sí mismo, hasta la elucidación del carácter enajenado del trabajo. La constelación de conceptos que despliega Marx en torno a las categorías de praxis y producción le permiten dar cuenta de la lógica subversiva inherente a las condiciones del proletariado, la cual tiende a suprimir (en virtud del proceso histórico que le constituye) las relaciones sociales que lo producen y sojuzgan. Los campos analíticos que derivan de tales fundamentos (la crítica de la ideología y la del fetichismo mercantil) suponen una diferencia de perspectivas e implicaciones, de orden conceptual como político.

Se puede pensar que la ausencia de articulación entre la crítica que estos conceptos expresan es correlativa a la desigualdad inherente a las dimensiones de la crítica marxiana, a los respectivos campos que engloba.

La expresión “crítica de la economía política” figura en el título o programa de las principales obras de Marx, aunque su contenido se transforme continuamente. Ya los *Manuscritos de 1844* son los borradores de una obra que debía titularse *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, título que otorga al trabajo publicado en 1859 como “primera parte” de un tratado de conjunto, así como al subtítulo de *El Capital* (1867). Se agregan a ello muchos inéditos, artículos y secciones de obras polémicas. Esta fórmula expresa el modo permanente de la relación intelectual de Marx con su objeto científico.

Su propósito inicial era la crítica de la enajenación política en la sociedad civil burguesa, así como de las “materias especulativas” cuya unidad orgánica pretende expresar la filosofía. Pero pronto se produjo un cambio fundamental: “criticar” el derecho, la moral y la política es confrontarlos con su “base materialista”, con el proceso de constitución de las relaciones sociales en el trabajo y la producción.

Marx recupera entonces, a su manera, el doble sentido de la crítica en filosofía: destrucción del error, conocimiento de los límites de una facultad o de una práctica. Pero el fundamento de esa crítica, en vez de ser simplemente el análisis, pasa a ser la historia. Combina así la crítica de las ilusiones necesarias de la teoría con aquella de las contradicciones internas, irreconciliables, de las relaciones económicas capitalistas (las crisis, el antagonismo entre capital y trabajo); llega, en fin, a atisbar las bases de una “economía

política de la clase obrera”,¹⁰⁹ opuesta a la burguesa (en su “Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores”, de 1864).¹¹⁰

Si en un inicio Marx partió de la crítica de la política, de sus fundamentos filosóficos, para hallar el terreno de la economía política, desde 1844 consideró la unidad de ambas críticas. Este desarrollo, como hemos visto, se sustenta en la convicción de que la base de toda enajenación (real o de la conciencia) se halla en la enajenación del trabajo (asalariado), que involucra cada ámbito de la sociedad capitalista. *La ideología alemana* consolida la necesidad teórica de invertir el sentido de la crítica. La forma primaria que asume su materialismo en los manuscritos de 1845-1846 pudo producir los análisis que sustentan las obras de la coyuntura revolucionaria. Ella guiará su intensa actividad durante el período de 1848-1850, en que la lucha política de clases le instará a elaborar algunos rudimentos de una nueva crítica de la política.

En años posteriores, las investigaciones de crítica económica incluían el horizonte de una crítica de la política: el programa de tres instancias que enuncia el prólogo de 1859 (base económica, superestructura jurídico-política, formas de conciencia) corresponde al proyecto de los *Grundrisse*, de tratar las “formas del Estado y de la conciencia en

¹⁰⁹ Se ha señalado que este estudio ha sido una de las deudas pendientes de la tradición marxista: la economía de los obreros, su modo peculiar de reproducción e intercambio en un contexto capitalista (labores secundarias, economía de subsistencia), su inventiva económica, que rebasa los marcos de una economía doméstica privada. Cfr. Michael Krutke: “Clase obrera”, pp. 165-166.

¹¹⁰ Cfr. Carlos Marx: “Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, pp. 4-5.

relación con las condiciones de producción y de tráfico”.¹¹¹ La maduración de esta teoría hace posible la práctica de dirección política de la Asociación Internacional de Trabajadores (1864-1872). Después de 1871, sus análisis sobre la Comuna parisina valoran la significación de una etapa entera del movimiento obrero, así como las perspectivas de la que se iniciaba. Pese al poder de su análisis sobre el dominio de lo político, los textos propiamente políticos, que son también históricos, no alcanzan el nivel teórico de la crítica de la economía política.

En vano se buscará en Marx la especificidad de lo político. No hay en sus escritos proposiciones concernientes a una “instancia política”, a alguna sustancialidad o racionalidad privativa del Estado, que legitime teóricamente una autonomía de las instituciones y constituciones estatales.¹¹²

Este desarrollo desigual expresa la disparidad del propio movimiento obrero, supeditado aún a la dominación y al imaginario político de la burguesía. Es agravado todavía más por la postrera interpretación que acabó oponiendo la crítica de la economía política a los análisis histórico-estratégicos. El proyecto del joven Marx sobre la disolución radical de la política como abstracción realizada queda disociado de la perspectiva asumida en *El Capital* de reconstruir integralmente el sistema social y político a partir de la relación fundamental de producción. Su novedoso análisis de las relaciones de producción se propone refundar al mismo tiempo la problemática política y social en su conjunto. Sin la crítica de la economía política, la crítica de la política tiende hacia una tipología del Estado bur-

¹¹¹ Cfr. Carlos Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1; y *Contribución a la Crítica de la economía política*, p. 4.

¹¹² Cfr. Henri Lefebvre: ob. cit., p. 239.

gués o hacia el voluntarismo e instrumentalismo de la lucha de clases. Si no es traducida como crítica de la política, la crítica de la economía burguesa propende hacia el determinismo economicista y el tecnicismo de las fuerzas productivas.¹¹³

Se analizarán tres momentos de la relación que expresan un grado diverso de articulación entre ambas dimensiones de la crítica de Marx:

- 1) el período de 1843-1844, en que la crítica de la política conduce a la crítica de la economía política. El tránsito hacia el comunismo es pensado como fin de la política en tanto esfera separada, abstracta, de la sociedad civil burguesa;
- 2) durante el segundo período (1845-1852) la crítica de la política, sustentada en la primera forma de su materialismo, asume como núcleo el antagonismo de la relación entre capital y trabajo y es vinculada al análisis de las coyunturas revolucionarias creadas por las revoluciones de 1848;
- 3) finalmente, el tercer momento (1871-1875), en que predomina la crítica de la economía política, es definido por la reflexión sobre el programa y la transición revolucionaria, las que son puestas a la orden del día por la Comuna.

La política como abstracción

En la época que precede inmediatamente a los comienzos de su “materialismo crítico o práctico”, existe un avance

¹¹³ Cfr. Andre Tosel: “Las críticas de la política en Marx”, pp. 10-11.

relativo, y no obstante decisivo, de las posiciones políticas de Marx sobre sus posiciones teóricas. Ello se traduce por la presencia, en su marco teórico, de ideas irreductibles a sus premisas filosóficas, procedentes de la experiencia de las primeras formas de lucha de clase organizada contra el capital.

La *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (1843) expresa ya una ruptura con la filosofía moderna del derecho natural, con la crítica hegeliana de esa filosofía y con los jóvenes hegelianos.

Ya en 1842 Ruge había denunciado la “transfiguración” de las instituciones empíricamente dadas en momentos del Absoluto, pero confiaba aún en la potencia de las premisas hegelianas.¹¹⁴ Para Marx, como se ha visto, se trataba de dar cuenta de la falacia de premisas y resultados, pues la política así transferida a la esfera sustancial de la sociedad civil burguesa no es relegada a un epifenómeno de estatuto provisional. Como ámbito del Estado y del derecho público se halla escindida, al oponer a los ciudadanos entre sí y bajo la dependencia del Estado, supuesto representante de su voluntad general. Esta escisión de la política no es mera apariencia: expresa la escisión propia de la sociedad burguesa, la oposición conflictiva de intereses privados.

Marx realiza una crítica de la filosofía política de Hegel como fundamento, más que del Estado prusiano, de la república constitucional (del Estado de derecho) en nombre de un democratismo radical. Desde la crítica antiespeculativa más general, bajo la premisa de una “lógica característica de cada objeto característico”,¹¹⁵ muestra la inconse-

¹¹⁴ Cfr. Lucio Colletti: ob. cit., p. 125.

¹¹⁵ Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 174.

cuencia de Hegel, quien pretendió superar la atomística de voluntades individuales asociadas por el contrato (límite del derecho natural) en la universalidad del Estado. Los “órdenes” o “estamentos”, residuos de la Prusia medieval, debían cumplir esta función mediadora del Estado. Consciente de la separación específicamente moderna entre las esferas pública y privada, Hegel apela a esta identidad imaginaria, pues las contradicciones que desgarran la “sociedad civil” moderna precisan de instituciones más orgánicas que las remedien. Por ello, pese a haber apelado a ideas y formas preburguesas, para Marx la filosofía hegeliana del Estado y del Derecho, en lugar de reflejar el atraso histórico de Alemania, expresa “la prolongación ideal” de la “disidencia *práctica* con las condiciones del Estado moderno”,¹¹⁶ producida en Inglaterra y Francia. Pero la intención de Marx, al criticar la filosofía hegeliana, no es procurar en Alemania tales condiciones políticas, sino criticarlas mediante la destrucción de su “reflejo filosófico”.

De hecho, al pretender conciliar el sistema medieval de los estamentos con el poder legislativo en sentido moderno, Hegel deja al Estado bajo el dominio de los intereses de la propiedad privada, sin aceptar el principio contractual de la constitución representativa. Reprocha a la tradición del derecho natural que tome al Estado como un medio para garantizar los derechos privados, en lugar de asumir el “interés público” como fin. Sin embargo, para Marx la teoría del derecho natural, cuyo colofón había sido la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, es la más consecuente “expresión fáctica de la relación real entre Estado

¹¹⁶ “Introducción para la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*”, en Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 13.

y sociedad burguesa”, de “su *separación*”; expresa así “la *contradicción sin paliativos*”.¹¹⁷

La sociedad está regida, más allá de la abstracción filosófica, por un proceso de abstracción *real*: el enfrentamiento atomístico de intereses privados que determina a la sociedad civil produce el Estado político como abstracción de sí misma, con el fin de superar sus conflictos internos en el cielo laico del derecho moderno: “Es un progreso histórico el que ha transformado los *estamentos políticos* en estamentos *sociales*. Así como los cristianos [...], los individuos que componen un pueblo son ahora *iguales* en el cielo de su mundo político, desiguales en la existencia terrena de la *sociedad*”.¹¹⁸

Esta transformación culminó con la Revolución Francesa, la cual “redujo las *diferencias de estamento* en la sociedad burguesa a diferencias *sociales*, pertinentes a la vida privada y carentes de significación para la vida política. Con ello se consumó la separación entre la vida política y la sociedad burguesa”.¹¹⁹

Así es formulada en la *Crítica...* la antítesis central de “Sobre la cuestión judía”: el contraste entre “sociedad política” como comunidad simbólica o espiritual, y “sociedad civil”, como sociedad de intereses privados que pugnan entre sí.

El carácter abstracto del momento de unidad o comunidad (el Estado) se debe a que en la moderna sociedad fragmentada el interés general solo puede surgir por disociación respecto a los intereses privados antagónicos. Y dado que tal interés general resultante es de naturaleza formal y abstracta, la base de esta “sociedad política” es la sociedad civil dividida, cuyo valor y contenido son negados.

¹¹⁷ Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 154.

¹¹⁸ *Ibídem*, p. 159.

¹¹⁹ *Ibídem*, pp. 159-160.

La *Crítica...* adelanta la denuncia del Estado representativo como garante de la propiedad privada, mediante la referencia a la propiedad de la tierra, regulada por la ley de mayorazgo o primogenitura. Marx resume esta lógica invertida de la sociedad moderna: “La Constitución política culmina [...] en la *constitución de la propiedad privada*. La suprema *convicción política* es la *convicción de la propiedad privada*”.¹²⁰ Lo universal, el interés de una comunidad en general, lejos de unir a los hombres entre sí, legitima su desunión. En nombre de un principio universal (la ley, como expresión de la voluntad general) consagra la propiedad privada, o sea, el derecho de los individuos sobre sus propios intereses, al margen u opuestos a la propia sociedad. La proclamada igualdad entre los hombres es desmentida por la defensa de su desigualdad (la propiedad privada), reconocida como fundamental y absoluta.

Más allá de Hegel y del derecho natural, Marx profundiza esta disociación entre ambas esferas, mediante una doble oposición que define al Estado político. La atomística de la sociedad civil es correlativa a una esfera política “pura”, cuya aparente mediación reproduce los intereses dominantes. La administración política enfrenta a la atomística de la sociedad civil, como manifestación enajenada de sí misma, de la vida sustancial del pueblo, de la verdadera democracia que es la instancia primera y crítica de esa atomística. El Estado político queda definido entonces con respecto a la vida impedida del pueblo, que es su sustrato o sujeto:

Hegel parte del Estado y ve en el hombre al Estado
hecho sujeto; la democracia parte del hombre y ve

¹²⁰ Ibídem, p. 183.

en el Estado al hombre objetivado. Lo mismo que la religión no crea al hombre sino el hombre la religión, lo mismo no es la Constitución quien crea al pueblo sino el pueblo la Constitución. [...] la democracia es la *esencia de toda Constitución*, el hombre socializado como una Constitución *especial*. La relación de la democracia con los otros regímenes es la del género con sus especies¹²¹

De este modo, la democracia asume un sentido constitucional, definido por la existencia del sufragio universal, de una representación popular legítima. Si toda constitución política es la construcción jurídica de una soberanía y de reglas de relación entre la soberanía y el pueblo, la democracia es el “género” de la constitución, al identificar al pueblo con el soberano.

Sin embargo, la crítica de Marx a la escisión entre “sociedad política” y “sociedad civil” y la denuncia de la relación entre el Estado representativo y la propiedad privada no permite adscribir su afirmación de la democracia al horizonte del constitucionalismo liberal. El sentido de la democracia aquí es el de la tradición ilustrada y el que le confieren algunos líderes de la Revolución Francesa (que Marx estudiara antes de escribir la *Crítica...*): una comunidad orgánica, tipificada por la polis de la Antigüedad, sin un espacio público escindido.¹²² Al distinguir entre “verdadera democracia” y “república política” (la democracia “en la forma abstracta del Estado”), Marx subraya que la democracia en este sentido supone la desaparición del Estado:

¹²¹ Ibídem, pp. 100-101.

¹²² Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez: “Marx y la democracia”, p. 32.

En la democracia el Estado como algo específico es *solo* específico, como general es el universal real y por tanto no se distingue de los otros contenidos como una calidad propia. Los franceses modernos lo han interpretado en el sentido de que el *Estado político tiene que desaparecer* en la verdadera democracia; interpretación correcta, en cuanto el Estado, como Estado político, como Constitución, deja de valer por el todo.¹²³

La crítica de Marx a la separación entre Estado y sociedad civil es conducida a su lógica extrema, como denuncia del parlamentarismo y del principio representativo. Incluso formalmente, el principio representativo del Estado moderno aparece como un proceso contradictorio. Se reconoce que la fuente de soberanía, de quien deriva la autoridad de los diputados parlamentarios, reside en el pueblo, y que el vínculo de tales representantes con los electores se halla limitado por sus “instrucciones”, por su “mandato”. Una vez electos, tal principio deja de existir: dejan de ser delegados, “mandatarios comisionados”, para independizarse de sus electores o mandantes. El parlamento deja de aparecer como una emanación de la sociedad para convertirse en la sociedad, la única que posee “*existencia y voluntad política real*”.¹²⁴

Cualquier representación, plantea Hegel, debe utilizar delegados, o bien “todos y cada uno” deben participar de modo directo en la decisión de los asuntos públicos. Marx considera esto una falsa elección: proviene de que “el Estado *solo* existe como *Estado político*” abstracto, es decir, de la separación del

¹²³ Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, ed. cit., p. 101.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 210.

Estado respecto a la sociedad civil, y por tanto de la división entre diputados y electores, parlamento y cuerpo de la sociedad. De no existir esta separación, de ser la sociedad civil una “sociedad política real”, la esfera “política” distinta de los intereses generales desaparecería junto a la división entre mandatarios y mandantes. La política pasaría a ser una actividad social más y, al igual que otras actividades, sería desempeñada no por todos y cada uno, sino por algunos individuos, como expresión de y por medio de la totalidad social.¹²⁵

Marx restaura al verdadero sujeto, el pueblo, como “lo único concreto”, y denuncia en el Estado político el predicado enajenado, cuya naturaleza como representación institucional obstruye la restauración de lo sustancial, al expresar la escisión (más fundamental) de la vida del pueblo en la oposición real de los intereses. De ahí la idea que es eje de la *Crítica...* y de su traducción política: el Estado, en su separación constitutiva de la sociedad civil, relega no al hombre abstracto de Feuerbach, sino al individuo asociado como pueblo, sustancia y causa de sí. Tal concepto de pueblo combina a Spinoza y a Rousseau (cuyo *Contrato social* extractó Marx por entonces)¹²⁶ para ser definido como totalidad originaria cuya soberanía es inajenable. La democracia es determinada por lo racional que debe ser realizado, pues lo real existente es identificado con la existencia de la escisión racional entre Estado puramente político y sociedad civil

¹²⁵ Cfr. ibídem, pp. 205-206.

¹²⁶ El segundo cuaderno de Kreuznach contiene un resumen del *Contrato social* con notas sobre la naturaleza convencional del Estado legítimo, el carácter inajenable de la soberanía, la distinción entre soberano y gobierno y la imposibilidad de representación del soberano. Cfr. David Leopold: *El joven Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, pp. 290-291.

desgarrada: “Para demostrar que lo racional es real hay que basarse precisamente en la *contradicción* de la *realidad irracional*, que por todos sus poros es lo contrario de lo que dice y dice lo contrario de lo que es”¹²⁷

En los contenidos escindidos de lo real (la sociedad civil atomizada), y contra su abstracción en el Estado político puro, fermenta la tendencia de lo real a transformarse a sí mismo, a realizarse (del pueblo como sustancia de la democracia), que es a un tiempo resolución de esa abstracción y de las contradicciones de sus contenidos. Solo la democracia puede superar la abstracción político-jurídica: el género como autodeterminación del pueblo, como reapropiación de su libertad enajenada, realiza su concepto en la realidad, o sea, se otorga la forma adecuada a su principio interno. Para Marx, la tendencia de la sociedad moderna hacia el sufragio universal y la reforma electoral expresa una tendencia a superar la separación entre Estado y sociedad: a la disolución de la economía “pura” de la sociedad civil y de la política “pura” del Estado burocrático.

Mediante esta tendencia de politización ampliada de la sociedad civil, Marx contempla la transformación de la democracia representativa en democracia verdadera, si bien por un medio indirecto, ya que se produce en los propios términos de la separación:

es natural que las elecciones constituyan el principal interés político de la sociedad burguesa real. En el sufragio universal, tanto activo como pasivo, es donde la sociedad burguesa se eleva realmente a la abstracción de sí misma, a la existencia políti-

¹²⁷ Carlos Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, pp. 141-142.

ca como su verdadera existencia general y esencial. Pero la perfección de esta abstracción es a la vez su superación. Al establecer realmente su existencia política como su verdadera existencia, la sociedad burguesa ha asentado a la vez lo accidental que es su propia existencia burguesa, en cuanto distinta de la existencia política. Y, una vez separadas estas, la caída de una de ellas arrastra consigo a la otra, su opuesto. De ahí que la reforma electoral sea la exigencia inmanente de que se disuelva el Estado político abstracto; pero igualmente exige la disolución de la sociedad burguesa.¹²⁸

Pese a que Marx no ha elaborado su fundamentación materialista posterior, ya su impugnación del Estado político burgués aparece explícita en la *Crítica...* Afirma así la dependencia de la sociedad con respecto al Estado y analiza críticamente el parlamentarismo, sobre la base de una defensa de la delegación popular y de la perspectiva de supresión del propio Estado. A continuación (en “Sobre la cuestión judía” y la “Introducción”) precisará los límites de una revolución meramente política e invocará al proletariado como sujeto y protagonista de la revolución social inminente.

Restaba aún por dar cuenta de ese retraso de la realidad con respecto a su concepto, de la forma (política) respecto al contenido (social), del estado incompleto de la democracia en la existencia real. Si la democracia, verdad de todas las constituciones, es la reconquista del ser social del hombre, ¿cómo es que no había sido realizada en ninguna forma existente de gobierno? La necesidad de explicar esta resistencia

¹²⁸ *Ibidem*, p. 208.

será el impulso que extenderá la crítica de la política a la de la economía política.

Los dos artículos acerca de la obra de Bruno Bauer, que bajo el título “Sobre la cuestión judía” aparecen en los *Anales Franco-Alemanes* (febrero de 1844), expresan la crisis de la creencia en el democratismo absoluto.

Al rechazar la tesis hegeliana del Estado como término distinto que se diferencia de la misma esencia para componer su otro (la sociedad civil) en unidad, Marx determinará la génesis de sus opuestos subsistentes, de los mecanismos mediante los cuales los opuestos reales (Estado y sociedad civil) se constituyen en extremos reales.

“Sobre la cuestión judía” (1844) supera la perspectiva democrática radical de la *Crítica...*, al identificar la democracia política como el lugar institucional de la autonomización de la sociedad civil y la política, cuya unidad solo puede ser su escisión. O sea, la democracia plenamente desarrollada, lejos de superar la separación entre sociedad civil y Estado político, la escisión entre *burgués* y *ciudadano*, significa su perfeccionamiento. Pues la “emancipación política”, de la que es expresión el Estado representativo moderno en su lucha contra el Estado semifeudal, se muestra insuficiente. Para Marx, requiere ser transformada en “emancipación social” o “humana”, que pasa por una nueva manera de organización y de coexistencia económica. Distingue así la emancipación política como forma de emancipación al interior del orden social existente, de la emancipación humana, que debe atender a la transformación del orden mismo.

Ello supone una inversión del objeto de la primera *Crítica...* Ya no es la sociedad civil que se vierte en la “totalidad” del Estado político; por el contrario, la sociedad y cada

individuo debe recuperar y absorber las “fuerzas propias” que, extrañadas, constituyen el poder separado del Estado político. Esta inversión práctica extiende la crítica al Estado democrático verdadero, ahora como forma de dominación política de la atomística social. De este modo, reelabora el programa revolucionario que aspira a la abolición del Estado como entidad y función escindida de la sociedad.

“Sobre la cuestión judía” es el acta de nacimiento del Marx teórico de la revolución social (y política, en un sentido antiestatal), previo al materialismo y al tránsito al comunismo. Anuncia en ella la constitución de una anatomía de la sociedad civil, que es, de hecho, la sociedad de la propiedad privada, como fundamento teórico y práctico de toda transformación política:

La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* esas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta con respecto a la sociedad burguesa, con respecto al mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como con respecto a la *base de su existencia*, como con respecto a una *premis*a que ya no es posible seguir razonando, y, por lo tanto, como ante su *base natural*.¹²⁹

La esfera de la propiedad privada y del contrato mercantil es complementada de modo funcional por la organización del Estado representativo (resultado y condición a la vez) y del contrato de asociación entre ciudadanos. La emancipación política que propugnaba la *Crítica de la filosofía del Estado*

¹²⁹ Carlos Marx: “Sobre la cuestión judía”, p. 483.

de Hegel implica ahora el reconocimiento más acabado de la soberanía de lo privado, del hombre burgués:

Allí donde el Estado político ha logrado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no solo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la vida misma, una doble vida, una celestial y una terrenal: la vida en la *comunidad política*, en que se considera como *ser colectivo*, y la vida de la *sociedad civil*, en la que obra como *particular*; ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en el juguete de poderes extraños.¹³⁰

La democracia política, compatible con la soberanía del “hombre privado”, y por tanto limitada por esta, es la religión laica del Estado y del ciudadano. Su fundamento radica en la enajenación del trabajo social, en la separación del ciudadano de su calidad de miembro de la sociedad civil. De ahí que la emancipación social consista en la crítica de las bases de la democracia, en la reabsorción social de las funciones políticas, la liberación del Estado político: “solo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus ‘forces propres’ como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana.”¹³¹

Una síntesis desarrollada de las relaciones que establece entre la emancipación política y la humana durante el período, pensada ya en términos de “revolución social”, es ofrecida

¹³⁰ Ibídem, p. 470.

¹³¹ Ibídem, p. 484.

ese mismo año desde las páginas de *Vorwärts*, a raíz del levantamiento de los tejedores de Silesia.

Al enfrentar las objeciones de Ruge sobre el triunfo de una revolución de masas en Alemania (la falta de conciencia política y la necesaria precedencia de una revolución política sobre otra social), Marx acude en defensa de una revolución radical contrapuesta a la instauración de una nueva dominación. Si bien conserva un esquema similar bajo la nueva terminología, al concebir la *revolución política* o derrocamiento del poder existente como condición necesaria de la *revolución social* o disolución de las viejas relaciones, introduce la idea de la novedad radical de la revolución comunista.

Así, la organización de la nueva sociedad debe superar no solo toda forma política burguesa, sino toda modalidad de dominación:

Una revolución *social* se sitúa en el punto de vista del *todo* porque –aunque solo se produzca en *un* distrito fabril– entraña una protesta del hombre contra la vida deshumanizada, porque arranca del *punto de vista* del *individuo real*, porque la *comunidad* contra cuya separación del individuo reacciona este es la *verdadera* comunidad del hombre, la esencia *humana*. El *alma política* de una revolución consiste, por el contrario, en la *tendencia* de las clases carentes de influencia política a superar su *aislamiento* con respecto al Estado y al *poder*. Su punto de vista es el del Estado, el de un todo *abstracto*, que *solo* existe gracias a la separación de la vida real, que es inconcebible sin la contraposición *organizada* entre la idea general del hombre y su existencia individual. Por tanto, una revolución con *alma*

política organiza también, en consonancia con la naturaleza *limitada y dual* de esta alma, un círculo dirigente de la sociedad, a costa de la sociedad misma. [...] Toda revolución disuelve la *vieja sociedad*, y así considerada, es una revolución *social*. Toda revolución derroca el *viejo poder*, y en este sentido es una revolución *política*. [...] La *revolución* en general –el *derrocamiento* del poder existente y la *disolución* de las viejas relaciones– es un *acto político*. Y sin *revolución* no puede realizarse el *socialismo*. Este necesita de dicho *acto político*, en cuanto necesita de la *destrucción* y la *disolución*. Pero, allí donde comienza su *actividad organizadora*, allí donde se manifiesta su *fin en sí*, su *alma*, el socialismo se despoja de su envoltura *política*.¹³²

La emancipación social se esboza como nueva unidad de economía y política: lo jurídico-político debe ser reconstruido sobre la base de la anunciada crítica de la economía burguesa. La posición asumida no ha individualizado todavía las relaciones de producción capitalistas. El análisis de los mecanismos internos de ambas esferas y de sus relaciones aparece aún teñido de conceptos especulativos. Marx no puede indicar los medios “políticos” necesarios para superar esa “contraposición abstracta del Estado”, pero delimita el nuevo principio social, la nueva clase, el proletariado, como fuerza revolucionaria a quien corresponde suprimir la oposición entre Estado constitucional y sociedad burguesa.

¹³² Carlos Marx: “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’”, p. 520.

Sin embargo, este cambio de posición política condiciona la asunción teórica de la perspectiva propia del proletariado. Aun sin develar su función histórica, su reconocimiento inicial hace posible la elaboración de aquella.

El tránsito a la crítica de la economía política no supone un simple reemplazo o sucesión. En tanto matriz analítica de la sociedad moderna, regida por la oposición de intereses, se produce en cierta sincronía con la crítica de la política como esfera de unificación de las voluntades individuales, bajo y por el Estado constitucional. Esta doble crítica implica una doble apropiación por los hombres “simples” del Estado y de la sociedad civil.

El tránsito paralelo hacia lo que Engels denominara luego como un “segundo comunismo” (por oposición a los “viejos comunismos”)¹³³ y hacia la crítica de la economía política coincidió además con una distinción metodológica, que hallará al inicio una solución provisional y programática.

En el prefacio a los *Manuscritos* parisinos de 1844 Marx recuerda que anunció en los *Anales Franco-Alemanes* “la crítica de la ciencia del Estado y del Derecho bajo la forma de una crítica de la *Filosofía hegeliana del Derecho*”. Pero, cuando elaboraba el manuscrito para la impresión, se percató de haber mezclado “la crítica dirigida contra la especulación con la crítica de otras materias”, y de que esa inadecuada confluencia “entorpecía el desarrollo y dificultaba la comprensión”. Marx distingue así, por primera vez, la crítica de la filosofía especulativa (de origen feuerbachiano) respecto a la crítica inherente a las “otras materias”, o sea, la crítica realizada en el terreno del “análisis totalmente empírico”, propio de la ciencia. Sobre

¹³³ Federico Engels: “Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas”, p. 102.

la base de esta distinción, fundamental en el desarrollo de su propia crítica, enuncia un nuevo programa de investigación: “la crítica del derecho, de la moral, de la política” será realizada en “folletos distintos e independientes”¹³⁴

El programa así enunciado pretende: a) proporcionar una serie de tratamientos críticos distintos de esas “materias”; b) intentar su vínculo sistemático, la “conexión del todo”, en una exposición teórica; y c) oponer esta última al modo en que esas mismas materias fueron elaboradas en su singularidad por la filosofía especulativa. Su elemento más explícito es la distinción entre la crítica específica de cada una de las disciplinas consideradas, y la crítica de la “elaboración especulativa”¹³⁵

La crítica de la filosofía especulativa no desaparecerá, sin embargo, del horizonte teórico de Marx. En un inicio es precedida y fundamentada por el análisis económico en torno al hecho real de la enajenación (los *Manuscritos de 1844* acaban con la crítica de la *Fenomenología* de Hegel); es situada luego dentro de la “crítica de la ideología”; y ya en el epílogo de la segunda edición de *El Capital* (1873), al nivel de la autorreflexión interior al método.¹³⁶ La “independencia” sistemática del segundo criticismo acaba subsumiendo a la crítica de la “especulación”, y esta tendencia es iniciada en el primer intento de una crítica de la economía política burguesa.

Aunque el programa del prefacio quedara sin realizar, la exigencia de una totalidad articulada de campos a alcanzar

¹³⁴ Carlos Marx: *Manuscritos: economía y filosofía*, p. 47.

¹³⁵ Ídem.

¹³⁶ Cfr. Cesare Luporini: “Lo político y lo estatal: ¿una o dos críticas?”, pp. 60-62; y Georg Lukács: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, pp. 525-528.

mediante críticas paralelas puede explicarse por el encuentro con la economía política y sus categorías (a la que Marx no negará nunca su carácter de ciencia y de autocrítica inicial del sistema burgués). Y ello pese a identificar sus límites científicos e ideológico-burgueses.

La crítica materialista de la política

La ideología alemana (1845-1846) identifica la reproducción de las condiciones sociales de la producción y de sus formas históricas con la de la lucha de clases.

La diversidad de expresiones históricas de la lucha de clases (políticas, ideológicas, sociales, etc.) es determinada por la lucha económica de clases en la producción. Al vincular su anterior enfoque político-social de la revolución con el desarrollo de su crítica de la economía burguesa, Marx concluye que si las revoluciones anteriores solo han desplazado la explotación y el antagonismo de clase, la revolución comunista deberá suprimir todo antagonismo y toda explotación, tanto el trabajo asalariado como la división clasista de la sociedad.

Los textos de este período poseen como eje articulador el proceso revolucionario de 1848. Se hallan dominados por la idea de la lucha de clases entre capital y trabajo.

De un lado, el capital, en pos de la producción de ganancias, revoluciona las bases técnicas del proceso de trabajo. Frente a las tendencias del capital, los asalariados intentan asegurar las condiciones de trabajo necesarias para su existencia. Al regular los intereses privados, el Estado hace valer el interés de la clase económica dominante como interés general, con lo que deviene órgano de dominación burguesa.

De ahí que la lucha de clases cotidiana abra la perspectiva de una lucha política inédita que aspira a liquidar toda dominación de clases, al abolir la propia relación salarial mediante la toma del poder del Estado.

En *Miseria de la filosofía* (1847) Marx resume la idea de la superación de la instancia político-estatal, pero ahora a partir de una concepción del movimiento de las clases sociales que vincula estructura política y relaciones de producción. Es decir, aborda los mecanismos mediante los cuales las relaciones de producción capitalistas se traducen en la forma del Estado como “expresión universal” y “voluntad libre” y “general”. Define por primera vez la fase de la transición revolucionaria como una sustitución de la “antigua sociedad civil por una asociación que excluya las clases y su antagonismo”.¹³⁷

El proletariado, a diferencia de cualquier otra clase, no deberá instituir una nueva organización estatal a resultas de su victoria política. Fijado el contenido del cambio, Marx rechaza toda determinación profética de su forma, o sea, del proceso y de los cambios institucionales necesarios para este fin. No “improvisa sistemas” ni “ciencias regeneradoras”. Se limita a reconocer que la lucha de clases asume el carácter de una lucha política por la supresión del “poder político propiamente dicho”, “expresión oficial del antagonismo de la sociedad civil”.¹³⁸ En la comunidad aparente del Estado moderno, solo los miembros de las clases dominantes gozan de las libertades. Pero su sustitución por una comunidad real de individuos asociados en que estos recuperan su libertad y los medios de desarrollar sus capacidades no asegura aún

¹³⁷ Carlos Marx: *Miseria de la filosofía*, p. 121.

¹³⁸ Ídem.

la invención histórica de las nuevas formas de organización social destinadas a realizar tal reemplazo.

Miseria de la filosofía postula la autonomización de la esfera política como funcional a la estructura del intercambio para la producción, a la estructuración de clases antagónicas de la sociedad civil. La esfera política prolonga, traduce y encubre las relaciones de producción con las cuales se articula. Esta caracterización aún aparece limitada por una representación instrumental del Estado como forma específica de organización de la dominación de clase burguesa.

El período revolucionario de 1848-1849 entrelaza críticamente dos procesos vinculados para dar solución al problema propio de “la actualidad política”: el desarrollo del análisis teórico del modo de producción capitalista, donde la esfera política es funcional para una sociedad clasista de explotación; y el proceso propiamente político de organización del proletariado en clase revolucionaria “universal”. Esta crítica de la política, reformulada desde 1845, establece los fundamentos para analizar la coyuntura histórico-política de entonces de un modo devenido teóricamente “clásico”.

Sin embargo, como habrá de notar Marx en más de una ocasión, ninguna revolución halla una teoría ya lista para aprehenderla. El análisis coyuntural, concreto, deberá reemplazar en determinadas circunstancias a una teoría eventualmente vacilante. Los acontecimientos del período revolucionario pondrán en entredicho, una y otra vez, su representación de la necesidad de los procesos de cambio. La primera confrontación abierta de clases de junio de 1848, acontecida en París, supondrá la urgencia de desarrollar una teoría “científica” de la revolución y del partido revolucionario, cuya fuerza y debilidad se revelan a la luz de la experiencia concreta. En au-

sencia de una teoría general constituida, el análisis coyuntural contribuirá ampliamente a su formación y reformulación.

En vísperas de la “primavera de los pueblos”, la crisis de 1847 y las diversas expresiones de una lucha de clases exacerbada contribuyeron a que Marx tomara por agotamiento del modo de producción capitalista lo que solo era la crisis de una forma determinada de su desarrollo. Esta apreciación del estado del capitalismo a mediados del siglo XIX, unida a la influencia del “modelo” que ofrecían las revoluciones burguesas (en particular la Revolución Francesa de 1789) y al esquema interpretativo de la “revolución permanente”, condiciona su valoración del carácter del proceso revolucionario que iniciaba, y permea su análisis de las revoluciones del 48.¹³⁹ Por un lado, lo impulsa a indagar en una dirección cuya fecundidad se mostrará a la luz de la evolución histórica ulterior; por otro, lo inducirá a una serie de previsiones y juicios inexactos, que deberá corregir en el ínterin.

El *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), cuya publicación coincide con el estallido de la revolución de febrero, resulta del estudio de las diversas condiciones y movimientos del proletariado europeo y de la crítica a las ideologías entonces concurrentes.

Como programa político, presenta al proletariado en su papel histórico privilegiado. “De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía solo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria”.¹⁴⁰ El antagonismo entre burguesía y proletariado es postulado como estructural al modo de producción capitalista. Despojado de todo carácter

¹³⁹ Cfr. Fernando Claudín: *Marx, Engels y la revolución de 1848*, pp. 258-274.

¹⁴⁰ Carlos Marx y Federico Engels: “Manifiesto del Partido Comunista”, p. 592.

nacional, el proletariado inscribe no obstante su lucha de clase en un contexto nacional, pues su “lucha política” supone su organización en clase, por ende en partido político. Pese a esta “forma” nacional de su lucha, su “contenido” como clase es internacional (recíprocamente a la tendencia universal de las relaciones mercantiles), de modo que su proclama es la de la revolución mundial (“Proletarios de todos los países, uníos”). Esta concepción hace del proletariado el producto y el agente de la lucha de clases, de la revolución considerada como proceso objetivo (necesario e inminente), en una estructura histórica determinada.

En realidad, el concepto de proletariado no se identifica plenamente a una “clase” particular, definida por su aislamiento del conjunto de la sociedad. Contra toda comprensión sociológica restrictiva, concierne a una masa virtualmente situada más allá de la condición de clase, cuya formación precede a la disolución de todas las clases y marca el inicio del proceso revolucionario.

De tal forma Marx, desde 1843 a 1848, ha ido elaborando el carácter de clase universal del proletariado sobre connotaciones predominantemente negativas, que podrían resumirse así:

- 1) las condiciones de existencia de los proletarios (sus condiciones de exclusión) están en contradicción con todos los principios de la sociedad civil burguesa;
- 2) los proletarios viven según valores que no son los de la propiedad privada, la ganancia, el patriotismo y el individualismo burgués; es decir, que su posición es en lo fundamental “exterior” a la ideología, en tanto que conciencia histórica real;
- 3) su creciente oposición al Estado y a la clase dominante es un resultado necesario de la estructura social mo-

derna (culminación de la división histórica del trabajo), pero mortal a breve plazo para esta.

Aunque cautivo, en su exposición, de una filosofía de la historia universal, y en su conceptualización, de cierto economicismo, el *Manifiesto* logra articular así un doble análisis crítico de la economía y de la política. Propone una traducción estratégica de esa crítica en la forma de una teoría de la conquista del poder del Estado y de su novedosa gestión por el proletariado, organizado en partido.

Lo que fundamenta la organización del proletariado en clase revolucionaria es una primera teoría de las crisis del modo de producción capitalista. La contradicción esencial entre las fuerzas y las relaciones sociales de producción condena al proletariado a empobrecerse para producir más.¹⁴¹ Este es el terreno que permite a Marx y a Engels sellar el tránsito hacia una concepción proletaria de la lucha de clases. Esta concepción de la crisis fundamenta el impulso del proletariado hacia la instauración de su propio poder político de clase en un proceso revolucionario relativamente breve. El proletariado puede transitar ininterrumpidamente del apoyo a la izquierda de la burguesía a la conquista definitiva del poder. La democracia burguesa aparece como base política que es indispensable conquistar: “el primer paso en la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia.”¹⁴²

Respecto a la gestión proletaria del poder, las estructuras del Estado representativo han de ser utilizadas para fines

¹⁴¹ Cfr. Ernest Mandel: *La formación del pensamiento económico de Marx*, pp. 31-34.

¹⁴² Carlos Marx y Federico Engels: “Manifiesto del Partido Comunista”, p. 602.

opuestos. Primero se requiere la centralización de los medios de producción mediante “intervenciones despóticas” que, violando el derecho burgués, destruyan las estructuras de la apropiación privada. Tales medidas deberán rebasar el marco de las relaciones capitalistas de producción. Concentrada la producción en individuos asociados, el poder público ya no asumirá un carácter político.

Pueden identificarse cuatro rasgos de esta representación de la transición revolucionaria: a) el aparato institucional coercitivo sobrevive como instrumento de dominación en manos del proletariado; b) la esfera política adquiere preeminencia como principio de transformación social y económica: el Estado debe expresar la voluntad política proletaria y asegurar el necesario despliegue de nuevas fuerzas productivas, congruentes con las relaciones de producción reorganizadas; c) las medidas políticas relativas a la propiedad son suprimidas a fin de encaminarse a la disolución de las clases; y d) la esfera política se atribuye el estatuto de agente de disolución de su propia no libertad: el Estado debe negarse a sí mismo suprimiendo las condiciones de su propia existencia.¹⁴³

El último punto reproduce la contradicción fundamental entre el uso del Estado para la consolidación del poder de la clase proletaria respecto al fin de la política como actividad autónoma. En este sentido, es el límite del *Manifiesto*:

Una vez desaparecidas en el curso de la evolución las diferencias de clases y concentrada toda la producción en las manos de los individuos asociados, el poder público pierde el carácter político. [...] Si en

¹⁴³ Cfr. Andre Tosel: ob. cit., pp. 26-27.

la lucha contra la burguesía el proletariado se unifica necesariamente en clase, se convierte en clase dominante en virtud de una revolución y suprime, como clase dominante, por la fuerza las viejas relaciones de producción, entonces suprime, con estas relaciones de producción, las condiciones de existencia de la contradicción de clases, las clases en general y con ello su propio dominio como clase.¹⁴⁴

Los textos posteriores, análisis políticos de coyuntura e históricos al unísono (“El 18 Brumario de Luis Bonaparte”, “Las luchas de clases en Francia...” y otros artículos de la *Nueva Gaceta Renana*), extraen la lección de la revolución de 1848. Articulan reflexiones sobre las formas políticas y las formas de explotación, la función, funcionamiento y efecto propio del Estado sobre la dominación de clase, la naturaleza del poder político y de la lucha política de clases en la sociedad capitalista.

La república democrática burguesa aparece marcada por una ambivalencia. Los derechos amparados en torno al sufragio universal representan las instituciones políticas más funcionales para la dominación burguesa, al permitirle unificar en torno al “interés general” los diversos intereses de la nación. En cambio, poseen “el mérito mucho mayor de desencadenar la lucha de clases”, de permitir que el proletariado desarrolle las formas de lucha típicas de la sociedad capitalista, tornándose en el terreno más propicio para la revolución.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Carlos Marx y Federico Engels: “Manifiesto del Partido Comunista”, pp. 603-604.

¹⁴⁵ Carlos Marx: “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, pp. 546 y 634-635.

Marx rechaza toda relación mecánica entre dominación burguesa de clase y forma política de esta dominación, entre los intereses económicos de clase y sus expresiones políticas. El desarrollo de la democracia corre paralelo al de la burguesía solo mientras garantice la sustancia económica de su poder. Como mostrara el bonapartismo, para salvar sus intereses económicos de clase, la burguesía puede delegar su poder a representantes y modificar las formas de su dominación.¹⁴⁶ El Estado bonapartista puede aparecer entonces como autónomo, situado por encima de toda la sociedad y más allá de la lucha de clases. Este Estado parasitario, que se presenta como mediador universal, supone una cierta realidad: en determinados períodos, el Estado adquiere cierta independencia del resto de la sociedad (como sucedió bajo la monarquía absoluta francesa del XVIII y sucederá en la Alemania de Bismarck).

En “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” (1852), Marx analiza cómo las funciones del Estado, más o menos determinadas, devienen sus atributos, de acuerdo con un plan bien regulado, que implica una división y centralización del trabajo, una división política superpuesta a la división del trabajo económicamente productivo, pero análoga a la de una fábrica. Napoleón y la Restauración perfeccionaron esta división del trabajo, al unísono con el propio proceso de división del trabajo al interior de la sociedad burguesa, relacionando y comunicando unidades aisladas (productivas y territoriales). La centralización estatal destituye del poder a las entidades locales y regionales que conforman la sociedad civil burguesa.

De modo que la forma estatal, la estructura del Estado, está sujeta a variaciones que resultan de la lucha política de clases.

¹⁴⁶ Cfr. Carlos Marx: “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”, pp. 231-232.

La burguesía no dispone libremente del Estado, se constituye y reconstituye como clase por las modificaciones del Estado como “máquina burocrático-militar”, como producto de luchas propiamente constitutivas de la burguesía como fuerza política.¹⁴⁷ El Estado moderno es entonces producto y condición del dominio económico de la clase burguesa.

El poder político estatal, sin embargo, no se expresa como relación directa de una clase con otra, si bien la relación de clases se reproduce a nivel del poder del Estado. La existencia del Estado como máquina realiza, de forma transfigurada, la dominación política de clase. La relación de clases que la estructura del Estado realiza, disimulando su mecanismo, es formulada en el terreno económico. Debido a su existencia y dinámica propias, el Estado produce el efecto de constituir a la sociedad frente al propio Estado, en una oposición que es a la vez subordinación y unificación. La dominación de clase es posible mediante el recubrimiento de la sociedad que realiza como Estado. Su funcionamiento legitima y a un tiempo disimula el ejercicio del poder por los representantes de tales intereses, que aparecen como representantes de la sociedad.¹⁴⁸

La lucha de clases en el terreno político enjuicia de modo permanente la estabilidad de la forma política que realiza la dominación económica. El campo de formas políticas de dirección de que dispone la burguesía para asegurar lo esencial de su dominación económica ha mostrado su flexibilidad. En el modo de producción capitalista, la clase dominante puede y debe desarrollar y transformar sin cesar el

¹⁴⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 252-253; y Henri Lefebvre: *ob. cit.*, pp. 220-223.

¹⁴⁸ Cfr. Andre Tosel: *ob. cit.*, pp. 27-30; y Bob Jessop: “The Political Scene and the Politics of Representation: Periodising Class Struggle and the State in the Eighteenth Brumaire”, pp. 185-188.

Estado a fin de formalizar e incluir en su funcionamiento a toda la sociedad, con sus contradicciones y luchas económicas de clases. La relevancia de estas para la burguesía radica en que permiten al Estado incluir y a un tiempo oponerse a la sociedad, mediante la especialización y centralización creciente de su burocracia.¹⁴⁹ No obstante, la autonomía del Estado no puede ser completa ni duradera, pues su función esencial es poner fin a las autonomías, a las fuerzas sociales que se mantienen independientes, externas a la sociedad civil burguesa.

Se ha mencionado antes que la clase obrera es la más intrínsecamente interesada en el régimen democrático. Este marco le permite elevar “su revolución al plano nacional”, extirpar “las raíces materiales de la sociedad feudal”¹⁵⁰ y recomponer en torno a sí a las clases intermedias que la burguesía ha sabido unificar hasta entonces. Para el proletariado, por tanto, no puede haber teoría sobre los aspectos “positivos” de la democracia desligada de la perspectiva de transformar la propia democracia.

El movimiento obrero ha de aprender del fracaso de 1848. El proletariado debe restaurar su lucha imponiendo un régimen democrático que le permita dislocar, mediante alianzas necesarias, la subordinación al Estado burgués de las capas sociales no proletarias, en particular del campesinado parcelario. Tales alianzas permitirían a dichas capas sociales descubrir que toda lucha por sus propios intereses pasa por comprender el vínculo entre ganancia capitalista y sus propias formas de explotación, y comprender la necesidad de su apoyo a la revolución proletaria.¹⁵¹ De ahí la dialéctica

¹⁴⁹ Cfr. Carlos Marx: “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”, p. 252.

¹⁵⁰ Carlos Marx: “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, p. 533.

¹⁵¹ Cfr. Carlos Marx: “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”, p. 255.

entre proletariado y democracia. El proletariado es portador de una forma inédita y autónoma de organización social que supone la extinción del Estado como esfera separada e independiente. Esta función histórica condiciona el interés del proletariado por el desarrollo consecuente de las formas políticas democráticas, hasta su agotamiento histórico.

Los textos de análisis político e histórico de los años 1850-1852 ofrecen así, sobre la base de los elementos teóricos mencionados, un esbozo de la transición revolucionaria del proletariado. Marx aborda en ellos el vínculo entre democracia, burguesía y proletariado, así como las condiciones para la organización de la clase obrera en clase revolucionaria. En “Las luchas de clases en Francia...”, denomina dicha transición, por vez primera, como “dictadura del proletariado”,¹⁵² término cuyo uso y significado resumen muchos problemas de la teoría política marxista.

Marx no caracteriza un proceso determinado de toma del poder, aunque prevalece el modelo “insurreccional”.¹⁵³

¹⁵² Es notorio que la expresión “dictadura del proletariado”, pese al problema crucial que designa (el de la transición revolucionaria), solo aparece de un modo esporádico en los textos de Marx. Contando la correspondencia, los borradores y documentos “internos” del partido (como la *Crítica del Programa de Gotha*), la expresión es empleada una decena de veces. De ascendencia posiblemente blanquista, solo es usada reiteradamente por Marx en los artículos reunidos bajo el título de *Las luchas de clases en Francia*. Cfr. Gérard Bensussan y Georges Labica: *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 323. Para un análisis exhaustivo de su empleo, puede consultarse a Hal Draper: *The Dictatorship of the Proletariat from Marx to Lenin*.

¹⁵³ Es necesario observar que, para Marx, las condiciones de la revolución proletaria no se hallan igualmente maduras para todos los países. Inglaterra es el único estado europeo en que se encuentran plenamente desarrolladas, en contraste con las formas inacabadas que asumen en Francia y Alemania. Paradójicamente, ello excluye el caso inglés del campo

Enfatiza que el proceso revolucionario involucre a todas las capas sociales no capitalistas. Inmediatamente a la toma del poder del Estado, sigue la fase de “dictadura proletaria”, una forma de ejercicio del poder que se caracteriza por su fin propio y su sustancia: realizar la extinción del Estado separado y de las clases antagonistas.

Junto al balance crítico de la revolución de 1848, la idea evoluciona de “Las luchas de clases en Francia...” a “El 18 Brumario...”. En la primera, la dictadura del proletariado es presentada como alternativa institucional al Estado democrático, que es el terreno en que se constituye. Vale recordar que en el *Manifiesto del Partido Comunista*, justo antes de presentar el programa de transición, Marx afirmaba la equivalencia entre la conquista proletaria del poder político y la conquista de la democracia; identificación ya realizada por Engels en los “Principios del comunismo”.¹⁵⁴ Como mostraban las tradiciones de cartistas y blanquistas, y las barricadas parisinas, la “república democrática y social” había pasado a ser una reivindicación de masas. El consenso en las cuestiones prácticas permitió a los comunistas adscribirse al ala izquierda del “partido democrático”, y la *Nueva Gaceta Renana* apareció con el subtítulo de “órgano de la democracia”.¹⁵⁵

de aplicación de la “dictadura proletaria”. Cfr. Carlos Marx: “The Cartists”.

¹⁵⁴ Cfr. Federico Engels: “Principios del comunismo”, pp. 157-158.

¹⁵⁵ Los textos del período 1847-1848, que preceden a la redacción del *Manifiesto*, permiten descartar la idea de una democracia sustancial que no considere la forma política: el establecimiento de una Constitución democrática que contemple el sufragio universal y de otras instituciones garantes de la soberanía popular eran reivindicados como necesarias conquistas revolucionarias. Hay que reparar, sin embargo, en que a estas alturas Marx, crítico de la “democracia pura”, tiende a subordinar la idea de democracia a la perspectiva de la emancipación económica del proletariado.

Como forma política de transición, la dictadura proletaria debe superar la separación política mediante la transformación del Estado, a fin de dirigir y aunar las fuerzas hacia la supresión de las relaciones sociales capitalistas. Involucra así al conjunto de la formación socioeconómica. Esta dictadura de clase del proletariado es el

punto necesario de transición hacia la *abolición de las diferencias de clase en general*, hacia la abolición de todas las relaciones de producción en que descansan esas diferencias, hacia la abolición de todas las relaciones sociales que corresponden a estas relaciones, hacia la transformación de todas las ideas que brotan de estas relaciones sociales.¹⁵⁶

Estas líneas generales son retomadas en “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”, al definir como tareas políticas de la transición la “destrucción” de la máquina del Estado y la realización de un centralismo no burocrático en el seno de una amplia alianza de clases.

En tanto todas las revoluciones políticas anteriores no han hecho más que perfeccionar esa máquina, la dictadura proletaria la destruye, pues esa es la condición previa para cualquier reapropiación de los medios de producción. La novedad del proceso de transición para el proletariado reside en que no puede tomar el poder simplemente para ocuparlo como nueva clase dominante. Solo puede hacerlo articulando en torno a sí a los demás sectores sobre la base de los objetivos de una clase capaz de tender a la emancipación de todas las fuerzas productivas, mostrando el obstáculo

¹⁵⁶ Carlos Marx: “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, p. 629.

que para el necesario desarrollo representan las relaciones capitalistas de producción y sus expresiones políticas.¹⁵⁷

Pues aunque Marx no precisa la forma de la destrucción del Estado, indica una vía de cambios a fin de suprimir la unidad y separación entre economía y política propia del modo de producción capitalista, mediante otra composición de las fuerzas productivas. El uso de la coerción aparece entonces como eventualmente necesario para asegurar el desarrollo de esas fuerzas productivas en nuevas relaciones, a la vez económicas y políticas, así como para enfrentar las fuerzas de la contrarrevolución.

La derrota de 1848 había mostrado que la república burguesa “no significa en general más que la forma política de la subversión de la sociedad burguesa y no su forma conservadora de vida”.¹⁵⁸ La expresión “dictadura del proletariado” designa, en este período, una estrategia necesaria del proletariado en la coyuntura de crisis revolucionaria. Vinculado al modelo estratégico de la “revolución permanente”, que postula la articulación entre la revolución burguesa incompleta y la inevitable revolución proletaria, alude al conjunto de medios políticos transitorios que el proletariado debe poner en práctica para remontar y resolver la crisis revolucionaria.

Por tanto, refiere una situación de excepción y posee una función eminentemente práctica,¹⁵⁹ al determinar un dilema

¹⁵⁷ Cfr. Carlos Marx: “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”, p. 253.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 215.

¹⁵⁹ Esta idea de “dictadura” difiere de lo que se entendió por tal en el siglo xx. En la filosofía política y del derecho tradicional se trataba de una institución romana (que inspirara a los jacobinos) de un poder de excepción, limitado en el tiempo y debidamente mandatado para enfrentar una situación extrema de guerra civil; opuesta a la arbitrariedad de la “tiranía”. Cfr. Julio César Guanche: “Memoria, ideario y práctica de la

estratégico en que los términos ya son puestos por la historia “con la necesidad de procesos naturales”, como tendencia necesaria. En este sentido se puede comprender el célebre pasaje de la carta a Weydemeyer del 5 de marzo de 1852: “Lo que he aportado de nuevo ha sido demostrar: [...] 2. que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la *dictadura del proletariado*; 3. que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la *abolición de todas las clases* y hacia una *sociedad sin clases*”.¹⁶⁰

Si Marx no identifica directamente la dominación de clase con sus expresiones políticas, concibe en cambio todo Estado como institución de una dictadura de clase particular. Solo que la dictadura revolucionaria del proletariado remite al dominio de una clase mayoritaria, cuyo proceso de autodisolución se inicia con el desmantelamiento de la estructura coercitiva del Estado burgués y se encamina a la superación de su carácter de clase.

Dentro de un marco conceptual, y ante una coyuntura revolucionaria, la lógica de los extremos se impone a ambas clases antagonistas: “dictadura de la burguesía” o “dictadura proletaria”. Más que un vínculo necesario a una forma específica de gobierno o a determinadas instituciones políticas, lo que aparece como fundamento del poder del Estado es la correlación de fuerzas políticas de la sociedad, que se vale del derecho (de la representación jurídica burguesa) para legitimar una autoridad impuesta por la fuerza. La dictadura del proletariado, por tanto, no puede prescindir de la perspectiva proletaria del análisis del Estado: la lucha de clases.¹⁶¹

democracia. Entrevista con Antoni Domènech”.

¹⁶⁰ Carlos Marx: “Marx a Joseph Weydemeyer”, p. 283.

¹⁶¹ Cfr. Etienne Balibar: *Sobre la dictadura del proletariado*, pp. 44-46.

El problema estratégico decisivo es, como se ha mencionado, el de invertir las alianzas. Marx evoca el “solo fúnebre” de una revolución proletaria a la que se opone la masa de campesinos parcelarios. El contenido esencial de la dictadura proletaria, desde este punto de vista, es la búsqueda de medios que permitan a los campesinos reemplazar “la dictadura de sus explotadores” por la “dictadura de sus aliados”.¹⁶²

A inicios de los años cincuenta, la nueva fase expansiva del mercado capitalista mundial convenció a Marx de la imposibilidad de una revolución proletaria en tal situación.¹⁶³ Ello implicó relegar el modelo estratégico de la “revolución permanente”¹⁶⁴ para reconsiderar las condiciones económicas objetivas de las crisis revolucionarias, e incorporar el desarrollo histórico del proletariado mismo. La proletarización en curso, de la mano de la revolución industrial, tiende, en efecto, a igualar las condiciones para una revolución que no debe ser dirigida ni impuesta. El propio concepto de “dictadura del proletariado”, tras la definitiva disolución de la Liga de los Comunistas (1852), se ve eclipsado durante dos décadas.

¹⁶² Carlos Marx: “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, pp. 621-622.

¹⁶³ Cfr. Carlos Marx y Federico Engels: “Review, May to October 1850”, p. 510.

¹⁶⁴ Marx concebía que la concentración del poder efectivo en manos de la burguesía, en un primer momento, debía llevar al agrupamiento de las demás clases sociales en torno al proletariado, que debía liderar la ulterior radicalización del proceso. Este esquema interpretativo, pese a corresponder a aspectos y tendencias reales, sobrevaloraba la radicalización de ciertas fracciones de la pequeña burguesía y del campesinado, así como la maduración política de la vanguardia del proletariado y el papel revolucionario de la burguesía liberal, al tiempo que subestimaba el influjo político e ideológico de las clases dominantes (tanto del viejo régimen como de la burguesía llegada al poder) sobre el conjunto de las clases dominadas. Cfr. Fernando Claudín: ob. cit., cap. III.

Dictadura del proletariado y transición revolucionaria

Estado y relaciones económicas en *El Capital*

Después de 1852, el desarrollo de la crítica de la economía política, la organización a escala “internacional” del movimiento obrero y la pugna con otras formas de socialismo ocupan el tiempo de Marx. La Comuna de 1871 marca el fin de esa fase y el inicio de los movimientos obreros políticamente organizados, articulados en organizaciones de masas, en un marco nacional-popular. Marx interviene en la articulación de esas dos fases. De *La guerra civil en Francia* (1871) a la *Crítica del Programa de Gotha* (1875), su obra se inscribe en la línea de la crítica anterior y analiza las contradicciones de la fase de transición en torno al tema de la desaparición del Estado.

Pero al abordar este período se tropieza con una interrogante: siendo *El Capital* (1867) su obra fundamental, ¿acaso los análisis desarrollados en los años 1848-1852 incidieron en su elaboración? ¿O esta expresión consumada de la crítica de Marx se basta a sí misma como fundamento, sin requerir una crítica de la política de una densidad conceptual como la desarrollada en los años del torbellino revolucionario? De este modo, se ha afirmado con frecuencia que el concepto de Estado es un problema no resuelto, que no hay, en la obra de Marx, una verdadera “teoría del Estado”.

Si esta carencia es entendida en el sentido de que Marx no adelantó un sistema de instituciones propio de la sociedad comunista, ello no objeta su construcción teórica. Antes bien, enfatiza su coherencia al rechazar toda utopía doctrinaria de la sociedad futura. Semejante ausencia de

una “teoría del Estado” en Marx expresa entonces la crítica materialista de toda concepción que cree posible introducir el socialismo según un plan preconcebido, subvertir el orden capitalista sobre la base de un contraste ideal entre *lo que es* y *lo que debería ser*. Esta posición se relaciona con las ideas relativas a la “ilusión de la política” y al “fin del Estado”. La construcción de un sistema teórico de la sociedad futura se relaciona a lo que Marx llama “ilusión política”, la creencia en que las transformaciones históricas de la sociedad resultan de elecciones efectuadas e inscritas en actos constitucionales.

Tal ilusión había presidido la ideología racionalista de las revoluciones burguesas (la Revolución Francesa en particular, con su inaplicable Constitución de 1793) hasta perpetuarse en la ideología política dominante de las sociedades capitalistas, relativas a la “voluntad general”. A toda tesis sobre la subversión de las instituciones sociales en términos de realización de una “teoría”, Marx opone la idea de que las formas sociales son el producto de la lucha de clases: de un proceso de desarrollo de las contradicciones que no puede ser representado de antemano. Desarrollar una teoría en sí del Estado es prolongar la ilusión producida por el propio Estado, al representar los cambios venideros como variantes de su historia pasada, y concebir la “forma Estado” no como producto histórico de condiciones determinadas, sino como invariante histórica, la expresión de un fin de la historia.¹⁶⁵

Al describir el proceso de la “acumulación originaria”, Marx afirma:

¹⁶⁵ Cfr. Etienne Balibar: “Estado, partido, ideología: esbozo de un problema”, p. 113.

En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia; la generación constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por tanto el salario, dentro de carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero solo excepcionalmente. Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las “leyes naturales de la producción”, esto es, a la dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por estas.¹⁶⁶

Tal afirmación conduce a una situación paradójica.

A diferencia de las formaciones sociales que le precedieron, las relaciones capitalistas de producción poseen como “objetivo directo y motivo determinante” la producción de plusvalor, en lugar de la conservación de una forma social o política determinada, que el capitalismo siempre está propenso a revolucionar.¹⁶⁷ Se tiene así un mecanismo económico

¹⁶⁶ Carlos Marx: *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción de capital*, vol. 3, p. 923.

¹⁶⁷ “El capital produce esencialmente capital, y solo lo hace en la medida en que produce plusvalor” (Carlos Marx [y Federico Engels]: *El*

que, ya establecido sobre sus propias bases, tiende a mantenerse, reproducirse y crecer en la medida que expande sin cesar las fuerzas productivas. Pero este mecanismo no aparece como tal a través de las relaciones sociales que produjo, sino “misticado” de un modo específico (fetichismo de la mercancía), y mediatizado por la forma jurídica contractual de compra-venta de equivalentes. Si en “el curso usual de las cosas” (y contrario a la génesis histórica de este modo de producción)¹⁶⁸ a la burguesía le basta para reproducir su dominación de clase con el funcionamiento del mecanismo interno (directamente económico) del modo de producción capitalista, ¿por qué no ha cesado de perfeccionarse el Estado político, en calidad de aparato coercitivo-represivo separado de la sociedad, precisamente durante la dominación capitalista?

Este hecho, como se ha analizado, sustenta teóricamente los escritos histórico-políticos de Marx y orienta la política revolucionaria que inspira al proletariado. En esta política la cuestión del “poder del Estado” es decisiva, condiciona los conceptos de “dictadura de la burguesía” y “dictadura del proletariado”, vinculados a la exigencia de romper la “máquina del Estado” burgués para reemplazarlo por una forma de Estado a la que es inherente el principio de su propia extinción.

Capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista, vol. 8, p. 1117).

¹⁶⁸ El modo en que *El Capital* expresa el requerimiento de la nascente burguesía (durante el período de instauración del capitalismo) de la intervención del Estado para ajustar el salario, prolongar la jornada de trabajo, regular la dependencia del obrero, etc., es analizado por Georges Labica: “A propósito de la problemática del Estado en *El Capital*”.

Tales conceptos, sin embargo, son inteligibles dentro de la oposición sociedad civil/Estado, cuya naturaleza es de uso descriptivo y clasificatorio, solo conceptualizable dentro de los límites de los hechos históricos. Sin embargo, esta oposición deja de funcionar dentro de la conceptualización propia de la crítica de la economía política de *El Capital*. En su lugar, domina la oposición metafórica base económica/superestructura, que no es descriptiva sino que exige, para su aplicación y verificación, la plena conceptualización de los contenidos a los cuales se refiere, por medio de las categorías asumidas por dicha crítica. La metáfora es el vehículo de un concepto teórico, mediante el cual se emplea y se elabora la experiencia; o sea, solo es precisada por su uso conceptual, porque como tal y directamente no vuelve nada “visible” en la experiencia.

Estos pares son lógicamente heterogéneos, y no logran ser vinculados por la declaración (sin conceptualización posterior) de que la estructura económica es la “anatomía de la sociedad civil”.¹⁶⁹ La vinculación explícita con la sociedad civil y el Estado desaparece en *El Capital*, ya que este par es inadecuado para la articulación conceptual de la obra. Están orgánicamente presentes el derecho y la política (como formas de la lucha de clases), pero las menciones al Estado y sus funciones, no solo económicas (impuestos, deuda pública, comercio exterior, cotización del cambio), tratan sobre observaciones empíricas que no hallan conceptualización teórica. El espacio teórico del Estado se encuentra obstruido a partir de la consideración del funcionamiento propio del modo de producción capitalista. De ahí el aislamiento recíproco

¹⁶⁹ Cfr. Cesare Luporini: ob. cit., pp. 90-92; y Carlos Marx: *Contribución a la Crítica de la economía política*, p. 4.

relativo en que se hallan sus escritos histórico-políticos con respecto a este escrito “económico” maduro.

Pese a ello, es sabido que Marx se propone en el “plan” de *El Capital*, en el “orden de exposición” dialéctico de su teoría, tratar la “relación entre las diversas formas de Estado y las estructuras económicas de la sociedad”.¹⁷⁰ En un pasaje de la “Génesis de la renta capitalista de la tierra” indica el carácter de dicha relación:

La forma económica específica en la que se le extrae el plus trabajo impago al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre, tal como esta surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en forma determinante sobre ella. Pero en esto se funda toda la configuración de la entidad comunitaria económica, emanada de las propias relaciones de producción, y por ende, al mismo tiempo, su figura política específica. En todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos –relación esta cuya forma eventual siempre corresponde naturalmente a determinada fase de desarrollo del modo de trabajo y, por ende, a su fuerza productiva social– donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del estado existente en cada

¹⁷⁰ Carlos Marx: “Carta a Kugelmann del 28 de diciembre de 1862”, en *Cartas a Kugelmann*, p. 19.

caso. Esto no impide que la misma base económica –la misma con arreglo a las condiciones principales–, en virtud de incontables diferentes circunstancias empíricas, condiciones naturales, relaciones raciales, influencias históricas operantes desde el exterior, etc., pueda presentar infinitas variaciones y matices en sus manifestaciones, las que solo resultan comprensibles mediante el análisis de estas circunstancias empíricamente dadas.¹⁷¹

Marx se topa aquí, ante la necesidad de derivar la teoría del Estado de la relación de producción capitalista, con un obstáculo interno a su propia crítica, que limita al Estado a su fundamento económico. Su énfasis en demostrar la autonomía económica del funcionamiento del mecanismo de la producción capitalista depara al Estado una función complementaria, una existencia derivada, expresiva. Esta inversión de las relaciones entre Estado/sociedad civil o base económica/superestructura constituye una condición de posibilidad para enunciar el problema del Estado capitalista, al tiempo que veda plantearlo y resolverlo efectivamente. Desaparece así toda tematización explícita del Estado, en sentido de una elaboración conceptual que rebase el plano de observaciones históricas y empíricas, o relativas a lo político (derecho, luchas salariales) en que el Estado no halla lugar.¹⁷²

Una lectura atenta de *El Capital* permite identificar momentos de la relación entre economía y política en los que

¹⁷¹ Carlos Marx [y Federico Engels]: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*, p. 1007.

¹⁷² Cfr. Cesare Luporini: ob. cit., pp. 90-96.

la lucha de clases constituye el elemento mediador de la relación. Ya sea que al tránsito de una economía de uso a otra mercantil corresponda una gestión indirecta de la comunidad por el Estado, cuya forma es determinada por las relaciones de valor; o se trate de la analogía, propia de una estructura ya regular, entre la forma político-jurídica y la mercantil como reguladoras de equivalencias aparentes, se trata de observaciones histórico-empíricas, no conceptuales.¹⁷³

Por otra parte, *Miseria de la filosofía* y el *Manifiesto* habían postulado que la propia acumulación capitalista, al concentrar y centralizar el capital, produce la clase revolucionaria, la concentra y la unifica. Esta contradicción histórica, y la lucha de clases que la expresa, desarrollan la asociación de los trabajadores, forma de la futura sociedad sin clases. Pero esta continuidad entre la acumulación capitalista, la organización de la lucha obrera y el advenimiento de la sociedad comunista no encuentra una síntesis teórica definitiva en Marx. Si *El Capital* sostiene que “los antagonismos sociales que resultan de las leyes naturales de la producción capitalista [...] se imponen con férrea necesidad”,¹⁷⁴ advierte asimismo elementos que amenazan la continuidad de dicha síntesis, al develar el papel de la lucha de clases como reguladora de las contradicciones del sistema (función del ejército de reserva, relación entre la sobreexplotación de la fuerza laboral y las luchas obreras por una jornada normal de trabajo).¹⁷⁵

¹⁷³ Cfr. Umberto Cerroni: *La teoría de las crisis sociales en Marx*, p. 174.

¹⁷⁴ Carlos Marx: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, vol. 1, p. 7.

¹⁷⁵ Cfr. Carlos Marx: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, vol. 3, pp. 784 y ss.; y vol. 1, pp. 318-320.

La visión que *El Capital* presenta de una asociación de productores presidida por una racionalidad que asegura la transparencia de las nuevas relaciones sociales, y que supone la equivalencia entre el sujeto social y su objeto, la sociedad, como realización consciente de aquel, no brinda respuesta a una vieja interrogante.¹⁷⁶ Si el Estado, proyección del antagonismo de clases, es reemplazado por la libre asociación de los productores, por una propiedad colectiva que resulta del hecho de que la constitución y unidad de las fuerzas productivas, su transformación, será el resultado inmediato de la actividad de los hombres, ¿cómo resolver la discontinuidad de lo político, propio de la organización del movimiento obrero, con respecto a una meta que se halla más allá de toda política?

Una vez más, será la experiencia revolucionaria la que decida sobre los atolladeros de la teoría.

La forma política de la emancipación económica

La guerra civil en Francia analiza y valora la experiencia inaudita de la Comuna de París (1871), de su proyecto constitucional nacional, como el primer intento de abolir el aparato burocrático burgués. De modo sustancial, este reconocimiento restituye algunas posiciones respecto a la enajenación tratadas desde 1843: “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.”¹⁷⁷

¹⁷⁶ Cfr. Carlos Marx: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, vol. 1, p. 96.

¹⁷⁷ Carlos Marx: “La guerra civil en Francia”, pp. 129-130.

La Comuna fue una forma política opuesta a la esencia represiva de las anteriores estructuras de gobierno.¹⁷⁸ Pretendió una reapropiación social del pueblo de su propia vida, o sea, superar la oposición entre esfera socioeconómica y poder burocrático del Estado. En el intento, desarrolló formas políticas ampliamente descentralizadas, abiertas a la iniciativa de las masas, y reorganizó las relaciones sociales de producción sobre criterios cooperativos y asociativos.

Marx corrige los análisis anteriores sobre la base de una teoría más diferenciada de la forma política de transición, al reelaborar la contradicción del período revolucionario de 1848. Eleva a nivel conceptual lo que hasta entonces era más bien descriptivo: distingue entre “poder del Estado” y “máquina del Estado” y muestra que el conjunto de la lucha de clases de la burguesía (por lo tanto la lucha política) reproduce por sí sola su dominación económica. La Comuna afrontó la contradicción esencial de la transición: quiso ser un Estado nuevo que fortaleciera el poder proletario del Estado, induciendo al mismo tiempo la transformación de la máquina estatal en algo que ya no fuera tal.

En virtud de su propia existencia, la Comuna indica la ruta a seguir por la forma política de transición, examinada por Marx según una doble dimensión (política y económica) que apunta a solucionar la contradicción fundamental.

La Comuna no es un simple organismo parlamentario. Ensayó nuevas formas de organización política que controlan y transforman el aparato de Estado y aseguran la participación de las masas. Se asume como “una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo”; se reapropia los ser-

¹⁷⁸ Cfr. *ibídem*, p. 130.

vicios y cargos públicos hasta entonces “propiedad privada de los testaferros del Gobierno central”; confía la policía, la administración y el ejército a funcionarios electivos, responsables y revocables, y no a meros “representantes”. Instaura “la autoadministración de los productores” al emprender la municipalización (descentralización) de todas las instancias de gobierno, basada en el sufragio universal; articula una nueva dialéctica de la unidad nacional organizada por esa constitución municipal. Tiende hacia una organización efectiva de la mayoría que aspira a amputar “los órganos represivos del viejo poder estatal”, cuyas “funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servidores responsables de esta sociedad”. Como Estado de la transición, la Comuna es la “forma positiva” de la “república social”¹⁷⁹

La conquista del poder del Estado y su transformación en un conjunto de “instituciones realmente democráticas” penetra en la esfera de la producción: los trabajadores deben ejercer el poder en calidad de productores. Desde el inicio de la transición, deben organizarse en clase dirigente que obra por la supresión de las clases, deben quebrar las formas políticas que obstruyen el desarrollo de las fuerzas productivas dentro del ámbito económico:

La dominación política del productor no puede coexistir con la perpetuación de su esclavitud social. Por lo tanto, la Comuna había de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase. Emancipado el trabajo,

¹⁷⁹ Ibídem, pp. 128-129.

todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de clase.¹⁸⁰

Los comuneros señalan la urgencia de suprimir la propiedad privada de los medios de producción, al tiempo que esbozan la transformación de las relaciones sociales de producción de acuerdo con un plan que vincula a un amplio conjunto de asociaciones cooperativas. Tal expansión asociativa de las fuerzas productivas requiere el consenso de las masas al dominio articulado por el proletariado, al promover una participación social inédita y liberar los elementos de la nueva sociedad presentes en la vieja sociedad burguesa. De modo que los productores se irán apropiando la inteligencia social de la política y de la economía al asumirse como clase general. Esta nueva relación que conjuga transformaciones políticas y económicas indicadas por la Comuna constituye a la transición como “gobierno obrero”, “verdadera representación de todos los elementos sanos de la sociedad” y “auténtico gobierno nacional”.¹⁸¹ Esta forma política de la transición, por ser un no Estado en contraposición al Estado (“máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo”), es efectivamente el Estado que regenera y reunifica al pueblo en torno a la clase de los productores.

De este modo, el concepto de dictadura del proletariado se transforma tendencialmente en un segundo concepto al reaparecer en los años 1871-1872, tras la Comuna de París, que permanece como su referente directo o indirecto.¹⁸² De modelo de estrategia revolucionaria, adquiere

¹⁸⁰ *Ibídem*, p. 130.

¹⁸¹ *Ibídem*, p. 132.

¹⁸² Si bien Marx no emplea el concepto en esta obra, la introducción

una forma política original, específicamente “proletaria”. Fundada en las relaciones de fuerza entre revolución y contrarrevolución, entre proletariado y burguesía, cumple la función de organizar a los trabajadores en clase dominante, con independencia de las condiciones. En consecuencia, la tesis de la necesidad de la dictadura del proletariado adquiere por primera vez dentro de la teoría un carácter universal.

Marx se refiere directamente a las características institucionales y a las medidas revolucionarias tomadas por la Comuna para definir el contenido del concepto. Cuatro aspectos se articulan entre sí:

- a) el pueblo en armas (o ejército popular), condición y garantía necesaria de todas las otras medidas, que hacen pasar a manos del proletariado los medios materiales de poder;
- b) el pasaje de los mecanismos representativos hacia una democracia directa, la forma de crear un poder indivisible (ejecutivo y legislativo) directamente ejercido por el pueblo trabajador, sustentado por organizaciones de masa de la clase obrera;
- c) el desmantelamiento de la máquina represiva del Estado: supresión de las funciones políticas de la policía y de la “falsa independencia de la política”, y creación de una forma general de subordinación directa (con

realizada por Engels a su redición de 1891 no deja lugar a dudas: “Últimamente, las palabras ‘dictadura del proletariado’ han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!” (Federico Engels: “Introducción” a *La guerra civil en Francia...*, p. 110).

revocabilidad inmediata) de los magistrados y funcionarios electos (con “salarios obreros”), reemplazados al nivel de la asamblea del pueblo. Se perseguía así abolir toda “investidura jerárquica” y hacer del personal especializado del aparato de Estado un conjunto de “servidores responsables de la sociedad” tomados de su seno, y no situados “por encima de ella”.¹⁸³ La tendencia así indicada es la de un poder político que, por primera vez en la historia, tiene como condición la extinción de la maquinaria del Estado, la lucha contra su misma existencia;

- d) en fin, se trata de una forma de organización de la producción nacional (polémica con los anarquistas) conforme a las exigencias creadas por el desarrollo del capitalismo. Por tanto, de planificar y centralizar las “funciones generales” de la sociedad y de fundar la unidad nacional sobre la “dirección intelectual” de los obreros de las ciudades.

Encaminado así a cumplir una función histórica definida (la supresión de las clases y de la explotación), la originalidad del nuevo concepto avanzado por Marx es establecer, a la vez, que esta función requiere una forma política específica, y definir esta forma. Y lo hace no de modo jurídico sino dialéctico, al definirla por su propia capacidad interna de auto-transformación:

una forma política perfectamente flexible, a diferencia de las formas anteriores de gobierno, que habían sido todas fundamentalmente represivas. He aquí su

¹⁸³ Carlos Marx: “La guerra civil en Francia”, p. 129.

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 que permitía realizar la emancipación económica del trabajo.¹⁸⁴

Transformación del Estado y valorización capitalista

En su *Crítica del Programa de Gotha* (1875), Marx retoma, de modo más explícito, el espacio de confluencia entre dos problemas de la transición revolucionaria: el de la transformación comunista de las funciones del Estado y el de la valorización capitalista. Junto a la distinción de *dos fases* del proceso de transición, indica que en el mismo ocurre simultáneamente la desaparición de la forma-valor del producto del proceso de trabajo, de la producción mercantil en sentido estricto. La transición debe abolir progresivamente la oposición entre trabajo abstracto y trabajo concreto:

En una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no intercambiarán sus productos. Tampoco aparecerá en esta sociedad el trabajo utilizado en los productos como valor de estos productos, como un atributo material poseído por ellos, puesto que en ella, en contraste con la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte del trabajo total mediante un rodeo, sino directamente.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Ibídem, p. 130.

¹⁸⁵ Carlos Marx: "Crítica del Programa de Gotha", p. 660.

En la fase inferior del comunismo, al tratarse de una sociedad “condicionada aún en todos los aspectos [...] por la matriz de la vieja sociedad de cuyo seno acaba de salir”, las relaciones de producción se caracterizan por “el intercambio de mercancías en la medida en que este es intercambio de equivalentes”. Pese a que la propiedad privada de los medios de producción y la apropiación privada del plusvalor son abolidas, los productores reciben individualmente “el mismo *quantum* de trabajo que han dado a la sociedad”.¹⁸⁶

La acumulación del capital y de su producto social es sometida a la dirección de la fuerza de trabajo y a su reproducción ampliada. Es quebrado así el límite fundamental del modo de producción capitalista, pero la igualdad se limita a la esfera de la distribución. El principio del reparto entre productores, luego de las deducciones indispensables, es el que regula el intercambio: la igualdad “consiste en que se mide según una *escala igual*, el trabajo”.¹⁸⁷ Pero ese derecho sigue basándose en la desigualdad, al hacer abstracción de las determinaciones de la individualidad, y atender solo a la calidad de los productores como prestatarios de tiempo de trabajo, que es a su vez cantidad de la misma jornada social de trabajo.

El Estado de transición es aún principio de unificación coercitiva, de articulación normativa de la nueva formación socioeconómica. Sus esferas representativas son conservadas en la medida en que son funcionales para la esfera del intercambio mercantil. Las formas concretas de superación solo pueden nacer de la nueva articulación entre economía y política. El respeto necesario a las normas de distribución

¹⁸⁶ Ídem.

¹⁸⁷ Ibídem, p. 661.

de la producción implica una regulación política de esa distribución, desplazada del lado de los productores, sometida a la fuerza de trabajo viva y asociada. El tema de la desaparición del Estado es reconsiderado ahora en el terreno de la crítica de la economía política. Esa es la función de la dictadura del proletariado.

En oposición a la perspectiva de Lassalle, Marx concibe esta dictadura para impedir que el Estado sea hipostasiado como “ente independiente dotado de sus propios *fundamentos*” contra la sociedad de los productores. El problema de la sustitución del Estado representativo por nuevas formas heredadas de las funciones sociales del Estado moderno burgués es remitido a la práctica política, campo experimental y coyuntural de la ciencia. El nexo solidario entre derecho y Estado solo puede ser reemplazado por criterios normativos de coordinación social si se supera la valorización mercantil. Como forma política, la dictadura proletaria supone el proceso de emancipación de las fuerzas de trabajo vivas (y de las fuerzas productivas) como organización colectiva de la producción que debe posibilitar (con nuevas formas de dirección) que el Estado reciba “una enérgica educación impartida por el pueblo”.¹⁸⁸

De este modo, la dictadura del proletariado es la crítica del doble proceso constitutivo del modo de producción capitalista, de la unidad/abstracción propiamente burguesa de lo político y lo económico: de la soberanía de lo privado que el contrato mercantil realiza, de la delegación de la soberanía en el Estado que el contrato político de asociación legitima. Crítica práctica del autoritarismo de la propiedad privada y de la separación del aparato burocrático de Estado,

¹⁸⁸ Ibidem, p. 673.

la dictadura del proletariado se determina como doble y única apropiación social (por los productores y sus aliados) de la economía y de la política. La dictadura del proletariado como figura de la transición queda así definida por su doble objetivo materialmente determinado: supresión del proceso de valorización capitalista (determinación por los productores del plusproducto social), así como del proceso de concentración/autonomización de la maquinaria del Estado.

En rigor, ni uno ni otro pueden ser “suprimidos”. El Estado solo puede extinguirse en una sociedad dominada ya no por el tiempo de empleo de la fuerza de trabajo, sino por el desarrollo integral del individuo. Cuando los productores ya no estén obligados a intercambiar los productos como mercancías, cuando la distribución de las funciones sociales generales ya no dé lugar a la explotación y a la dominación, entonces la política “pura” cederá ante una nueva práctica presidida por la gestión social de los productores asociados, donde el carácter inmediatamente social del trabajo libre será asegurado por nuevas instituciones.¹⁸⁹

La crítica de la política (como quedó constituida entre 1848 y 1852), al ser vinculada a la teoría del valor desarrollada, coloca sobre nuevas dimensiones la cuestión de la transición revolucionaria.

Con la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx se deshace de posiciones asumidas en sus primeros escritos, al rechazar toda desaparición de la estructura de autoridad y dirección en una sociedad concebida como totalidad homogénea y privada de conflicto. La crítica de la política como autonomización del poder inherente al ejercicio de las funciones

¹⁸⁹ Cfr. Jacques Texier: “Democratie, socialisme, autogestion”.

sociales es traducida en problema de la transformación revolucionaria de las instituciones estatales. Al discutir con los líderes del recién creado partido obrero alemán acerca de las cuestiones del Estado, Marx embiste contra la aspiración programática del “Estado libre”:

La misión del obrero, liberado de la estrecha mentalidad de súbdito, no es en modo alguno hacer “libre” al Estado. [...] La libertad consiste en hacer del Estado, un órgano situado por encima de la sociedad, un órgano completamente subordinado a esta; también actualmente las formas de Estado son más libres o menos libres en la medida en que pongan límites a la “libertad del Estado”.¹⁹⁰

Marx asume aquí, con respecto al concepto de libertad (medida de las diversas formas de Estado existentes en el terreno burgués), una posición que concibe al Estado como una entidad en que mientras más limitados estén (legalmente) sus poderes, más libre se es en la sociedad. La polémica con el liberalismo en sus encarnaciones histórico-políticas concretas le permite plantear el objetivo, extraliberal, de invertir la relación Estado/sociedad, tal como se encuentra en la realidad y la aceptan los liberales. El Estado ha de ser transformado en “un órgano completamente subordinado” a la sociedad. La libertad, en el sentido político, es enunciada a partir de una situación límite que no puede tener ningún referente real en una sociedad burguesa. La libertad política y sus grados de realización solo pueden juzgarse desde el punto de vista del comunismo.

¹⁹⁰ Carlos Marx: “Crítica del Programa de Gotha”, p. 669.

Hablar del “Estado futuro de la sociedad comunista”, del comunismo en su plena realización, posterior al “período político de transición”, parece una expresión impropia. Si el concepto de “extinción” del Estado no aparece aquí explícitamente, la clave para interpretarlo es la interrogante que denota una situación límite: “¿Qué transformaciones experimentará el Estado en una sociedad comunista? En otras palabras: ¿qué funciones sociales quedarán en pie en esa sociedad que sean análogas a las funciones actuales del Estado?”¹⁹¹

Marx, atento siempre a no confundir elaboraciones teóricas con anticipaciones doctrinarias, se limita a observar, como respuesta, que a esa pregunta “solo puede contestarse científicamente”.¹⁹²

El concepto de dictadura proletaria, más que enunciar una forma política de la transición, enuncia su problema. El proceso de transición no es lineal ni predeterminado, ni puede ser identificado con la simple “autodisolución” de la esfera política en lo social. Implica la crítica permanente de las instituciones políticas heredadas y la invención de nuevas. Posee una dimensión provisional al incluir la experimentación de nuevas estructuras políticas, económicas, y el reajuste de las antiguas.¹⁹³

¹⁹¹ Ibídem, p. 670.

¹⁹² Ídem.

¹⁹³ De acuerdo con la interpretación de Engels (en su prefacio a *Las luchas de clases en Francia*), la república democrática puede funcionar como paso a la dictadura del proletariado manteniendo algunas de sus instituciones y transformando otras. Véase la defensa de la apropiación socialdemócrata del sufragio universal como instrumento de emancipación que realiza Engels en 1895. Cfr. Carlos Marx: “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, pp. 667 y ss.

Por tanto, Marx deja abierto el problema (a un tiempo científico y político), al cual llega en 1875, al vincular la economía política y la crítica de la política: el de la superación simultánea de la autonomización de lo político y de la relación mercantil de valorización capitalista.

La dictadura proletaria debe expresar en formas institucionales políticas la potencialidad de una racionalidad social alternativa. Debe inventar un nuevo formalismo político, autocrítico y expresivo de la sustancia de las fuerzas de producción vivas. Su tarea es asegurar una doble ruptura, tanto en el terreno institucional como en el de las formas de la producción, que solo puede realizar articulando las transformaciones de las estructuras políticas y económicas. Estas transformaciones deben producir una alternativa, incluso institucional, a la unidad/disyunción burguesa de una esfera privada mercantil (regida por la apropiación del plusvalor) y una esfera política democrático-representativa.

La integración de la economía y la política como ciencia general a que Marx aspiraba queda en suspenso. La crítica de la política conserva una relativa coherencia con los principios generales desarrollados entre 1845 y 1852, sin poder articularse plenamente a la crítica desarrollada de la economía política en su período de mayor madurez teórica. Pues si bien la crítica de Marx excluye por principio la constitución de una “teoría del Estado” en el sentido de un modelo de reorganización de la sociedad, exige que el Estado existente y su diversidad de formas, su materialidad propia, así como su historia, sean objeto de un análisis teórico, en el sentido de una teoría del modo de producción capitalista, como condición para articular una estrategia de transformación efectiva.

» Problemas de la política proletaria

Enajenación y política proletaria

El término “enajenación” se torna cada vez más evasivo en el vocabulario de Marx en la medida en que madura su crítica de la economía política. Sin embargo, la crítica de la enajenación fundamenta el nuevo marco de conceptos y problemas, más allá de los términos, aun a través de cada desarrollo que parece contradecirla.

La crítica de la enajenación, subsumida en la forma económica que asume la teoría histórica y social de Marx, en el análisis del modo de producción capitalista, preside toda la obra económica madura de Marx (no solo el parágrafo de *El Capital* sobre el fetichismo mercantil). Como “paso universal del valor de uso al valor de cambio”, supone una concepción de la sociedad capitalista y de su evolución, sostenida sobre las condiciones histórico-genéticas de la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Cfr. Ernest Mandel: *La formación del pensamiento económico de Marx*; y Ludovico Silva: *La alienación como sistema*.

Una razón de esta permanencia puede hallarse en la relación entre la crítica misma y otro problema práctico, un fenómeno inédito, que Marx debió enfrentar: el surgimiento y expansión de la práctica política del proletariado.¹⁹⁵ Si el proletariado irrumpe primero en la escena política con una posición subordinada, como fuerza de maniobra de los partidos burgueses y pequeñoburgueses, se irá convirtiendo decididamente en protagonista de las nuevas revoluciones del siglo XIX. Este es el gran acontecimiento histórico que Marx afronta. Pues, a consecuencia de la Revolución Francesa y de la Revolución Industrial, el proletariado aparece resueltamente excluido del mundo oficial de la política: sufragios, partidos, parlamentos, prensa, gobierno, etc. La crítica de la enajenación marcará las posibilidades y los límites de la elucidación de las contradicciones en que este proceso ocurre.

Una breve recapitulación es necesaria para desarrollar el tema en lo que sigue.

Se ha establecido que Marx asume y desarrolla dicha crítica a partir de las obras de Hegel y Feuerbach. Para ello despliega dos operaciones teóricas que se presuponen mutuamente. Por un lado, la esencia humana queda internamente escindida, “desnaturalizada”. Esta operación se expresa como escisión del individuo y de sus condiciones de existencia, como oposición entre los intereses particulares y el interés general, etc. En un segundo momento que combina al anterior, a esta unidad destruida le es opuesta su representación en “otro mundo”, que aparece como más esencial, como inversión del mundo real. La denuncia feuerbachiana de la transfiguración divina de la esencia humana es desplazada por Marx a la crítica del cielo político de los derechos

¹⁹⁵ Cfr. Etienne Balibar: “Estado, partido, ideología”, pp. 158-159.

del hombre y del ciudadano. Como se ha analizado, los individuos opuestos por la competencia, por las relaciones de propiedad y explotación, aparecen así como los hombres “abstractos” de la sociedad civil burguesa, que contemplan la comunidad artificial de ciudadanos libres e iguales.

El desarrollo de la crítica de Marx transformará la escisión interna en antagonismo de clases, constitutivo de las relaciones sociales capitalistas, como resultado de un proceso histórico de división del trabajo. Ya *La ideología alemana* expone los momentos sucesivos de este proceso, en que la división del trabajo aparece como matriz de todas las divisiones de clases. Esta transformación supone una inserción inmanente de la dialéctica hegeliana dentro de la crítica de la enajenación: al mismo tiempo, el proceso de escisión se muestra como producción histórico-social y permite analizar las condiciones que posibilitan su transformación revolucionaria. Este cambio es decisivo en la realización de un conjunto de tránsitos: de una crítica de la política al de una crítica de la economía burguesa, de una concepción jurídica o distributiva de los antagonismos de clase (propietarios/no propietarios, ricos/pobres) a una concebida en términos de proceso de explotación productivo.

Contra Proudhon, que sostenía que la historia era la realización progresiva de la idea de justicia, *Miseria de la filosofía* había afirmado que la historia de las sociedades de clases avanza por el “lado malo”,¹⁹⁶ es decir, por la dinámica de la contradicción y el antagonismo: el trabajo productivo no posee como contraparte la aceptación de una dominación, sino que expresa el desarrollo de las condiciones materiales para una liberación colectiva. El carácter radicalmente re-

¹⁹⁶ Carlos Marx: *Miseria de la filosofía*, p. 78.

volucionario de esta tendencia histórica que Marx identifica reside en que impugna las propias relaciones de explotación, la utilización de los tiempos de trabajo según constricciones externas a los trabajadores mismos. Y esta revolución, como tendencia, se inicia con el propio desarrollo del capitalismo, pues, como declara el *Manifiesto*, “la burguesía produce ante todo sus propios enterradores”.¹⁹⁷

En la perspectiva de la constitución del Estado moderno, la filosofía política había identificado el orden político con el interés general, la seguridad colectiva, la paz social. Los economistas burgueses clásicos, al constatar la incapacidad de lo político para resolver los intereses sociales antagónicos, postulan la convergencia de los intereses individuales en la concurrencia. Marx reconduce los principios de armonía política o económica a la irreductibilidad del antagonismo, toda vez que la reproducción de las condiciones de existencia implica la explotación del trabajo humano. Toda idea de comunidad (sea la de pueblo, nación o humanidad) deviene así mistificadora, y, en la práctica, instrumento de opresión, si supone velar el hecho de la explotación. Al postular que “La historia de todas las sociedades anteriores a la nuestra es la historia de luchas de clases”,¹⁹⁸ Marx invierte la lógica de la “explotación del hombre por el hombre” al rechazar todo principio de evolución que no sea el de las fuerzas que crean los movimientos de masas al entrar en conflicto con sus condiciones de existencia.

¹⁹⁷ Carlos Marx y Federico Engels: “Manifiesto del Partido Comunista”, p. 594. El *Manifiesto* retiene la idea de la enajenación del proletariado como la fuente de su carácter revolucionario: la burguesía es la primera clase dominante de la historia que despoja a los dominados de todo medio de subsistencia sin asegurarles un mínimo de condiciones vitales.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 581.

Desde esta crítica, Marx trata de conceptualizar, anticipando su propio desarrollo, la contradicción entre la forma política burguesa y la práctica política proletaria. Una vez que la Revolución Francesa derogara todo otro privilegio, la expresión política de la lucha de clases entre burgueses y proletarios coloca a la propiedad ya no como límite infranqueable, sino dentro del terreno de lucha en que se disputan las condiciones de la democracia. Este antagonismo aparece en lo inmediato como contradicción entre la política y su negación, pues lo que está en juego es la transformación del sentido mismo de la política.

Desde la perspectiva del proletariado, la forma política existente (burguesa), sustentada en el campo delimitado por el derecho de propiedad, encubre una trampa y una ilusión. La negación de la política se constituye a partir de las condiciones de existencia de los trabajadores y del trabajo mismo, o sea, fuera del campo oficial de la política, y enfrentada al mismo. El proletariado queda sujeto a este mecanismo de inversión cuando, para alcanzar sus propios fines, cree posible emplear las metas (revolución política) y los medios de la política burguesa: pensar y expresarse en los términos de su ideología político-jurídica, actuar mediante sus formas de organización y delegar su poder en representantes “profesionales” formados por la burguesía. De ahí que la lucha del proletariado por su autonomía histórica y la fundación de otra práctica de la política conformen un mismo problema.¹⁹⁹

Elaborar una teoría de la revolución proletaria, por tanto, no basta para sustraer a la práctica de la política proletaria de la influencia de la forma política burguesa. Pues lo que sobrevive

¹⁹⁹ Cfr. Etienne Balibar: “Estado, partido, ideología: esbozo de un problema”, pp. 164-165.

a tales desarrollos es la concepción del Estado y la política como expresiones ilusorias o invertidas de la sociedad burguesa o de las relaciones de producción capitalistas. La imposibilidad de brindar solución a este problema a nivel teórico lo evidencia el famoso prólogo a la *Contribución...* de 1859.

Al tiempo que Marx presenta sus ideas teóricas como principios de análisis del conjunto de las instancias sociales en su diferencia real y su articulación recíproca, determina un lugar para esa misma teoría en ese conjunto de las relaciones sociales y de clases: la superestructura. La “verdad” de las ideas que conforman dicha teoría es sometida a su eficacia histórica, a su función revolucionaria en la lucha de clases, a las condiciones y límites de las formas ideológicas “dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de ese conflicto y lo dirimen”.²⁰⁰ Pues solo contribuyen a transformar el mundo y a sí mismas si se convierten en “fuerzas materiales”, en la medida en que “las masas se apoderan de ellas”. Y ello depende de condiciones ideológicas y políticas que expresan relaciones de fuerza entre las clases y de los efectos de las mismas.

Ahora bien, el prólogo encierra una contradicción en lo referente al lugar de la política proletaria en la sociedad de clases. Según Marx, el lugar y el motor del movimiento real de la sociedad, origen de toda revolución social, se halla en la estructura de la producción material, en la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas. De ahí que sean los propios productores quienes pueden destruir la división de clases, y que su acción revolucionaria arraigue en el desarrollo de las contradicciones de la base. Pero si toda política compete a la ideología, reflejo invertido de la base (como establece la analogía entre base/superestructura

²⁰⁰ Carlos Marx: *Contribución a la Crítica de la economía política*, p. 5.

y ser/conciencia), solo son materiales la producción social y el antagonismo que determina. Si la contradicción que Marx localiza en la estructura económica requiere la mediación activa de las formas ideológicas para su realización, entonces su estatuto ilusorio debe cambiar.²⁰¹

La lucha de clases se hallaría determinada tanto por el antagonismo a que conduce la contradicción entre relaciones y fuerzas productivas, como por sus formas políticas de expresión, superestructurales. Lo que Marx plantea como una relación de inversión entre base y superestructura, entre sociedad y Estado (o sea, dentro de la crítica de la enajenación), es el efecto que produce en la política proletaria su subordinación a las reglas y formas de la política burguesa. Cuando intenta sustraer a ella sus análisis políticos, conferir plena materialidad a la función del Estado en la lucha de clases (como en *La guerra civil en Francia*), su descripción del Estado como “máquina” coercitiva y de la dictadura del proletariado como forma política de transición no deja lugar a las relaciones ideológicas entre las clases.²⁰²

La teoría ausente sobre la forma específica, o las diferentes formas del Estado en la sociedad capitalista, puede ser invocada en el horizonte de una serie de problemas planteados por Marx.

¿Una teoría del Estado?

Como se ha analizado, más que una teoría positiva del Estado, Marx elabora un conjunto de análisis críticos del Estado

²⁰¹ Cfr. Louis Althusser: *Marx dentro de sus límites*, pp. 65-66 y 75-78.

²⁰² Cfr. *ibídem*, p. 68.

moderno, como elementos de una crítica, más general pero insuficientemente articulada, al carácter enajenado y enajenante del modo de producción capitalista. Si se retoma a continuación este trayecto, será para precisar las reformulaciones que pueden señalarse, a modo de tendencias.

Esta crítica del Estado aparece en calidad de referencia para los análisis históricos relativos a las luchas de clases europeas entre los años 1840 y 1880, a las relaciones de fuerzas políticas en coyunturas determinadas. “Las luchas de clases en Francia...”, “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” y otros artículos de la *Nueva Gaceta Renana* muestran que la crítica del Estado remite a los problemas del desarrollo desigual del modo de producción capitalista²⁰³ y de la singularidad de las formaciones nacionales en el marco de un modo de producción cuyo horizonte expansivo es el mercado mundial. Por otra parte, tales elementos críticos se expresan en el análisis de las formas de lucha de clases proletaria y en la crítica de las ideologías del socialismo utópico, del tradeunionismo, del anarquismo, del socialismo de Estado tipo Lassalle, etc. Marx argumenta que la lucha de clases puramente “económica”, de tipo sindical, puede contrarrestar la tendencia a la disminución de los salarios, pero no desembocar en la transformación de las relaciones de producción, pues en dicho terreno “el capital es la parte más fuerte”.²⁰⁴ De ahí que la tendencia del proletariado, como clase revolucionaria, a la conquista del poder político supone la creación de formas de organización específicas que se distinguen de las sindicales.

²⁰³ Las condiciones de este desarrollo desigual son expresadas por Marx en la estrategia de la “revolución permanente”: propone dar cuenta de cómo se articulan la revolución burguesa aún inacabada y la revolución proletaria ya inevitable.

²⁰⁴ Carlos Marx: “Salario, precio y ganancia”, p. 39.

La lucha de clases en el terreno político implica a su vez una lucha de clases teórica, destinada a constituir y a propagar en el proletariado la conciencia de su misión histórica. Pues la dominación de clase no es solo la dominación económica del capital sobre la fuerza de trabajo que explota y sus condiciones de reproducción, ni el mantenimiento del orden existente por medio de una maquinaria coercitiva: es también dominación ideológica ejercida sobre el proletariado mismo, a partir del antagonismo de sus intereses (“Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”).²⁰⁵ La forma fundamental que esta dominación adquiere en la época burguesa (indisoluble de la existencia del Estado) es la expansión universal de la ideología jurídica.

Finalmente, semejante teoría está subsumida en las tesis referentes al tránsito del capitalismo al comunismo. En la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx no vaciló en plantear formulaciones teóricas acerca del papel del Estado en la fase de transición. En este texto, dirigido contra el fetichismo del Estado lassalleano, Marx postula una primera fase intrínsecamente contradictoria: requiere de la dictadura del proletariado como medio político de la transformación revolucionaria de la sociedad y prevé, por otro parte, la supervivencia del “derecho burgués” (formalmente igualitario) como regulador de la remuneración del trabajo, en tanto las fuerzas productivas y la división social del trabajo no hayan sido transformadas.²⁰⁶ Por consiguiente, ciertos aspectos del Estado sobreviven hasta el comunismo, no como forma general de las relaciones sociales, sino en tanto instituciones

²⁰⁵ Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*, p. 50.

²⁰⁶ Cfr. Carlos Marx: “Crítica del Programa de Gotha”, p. 660.

particulares requeridas por el desarrollo contradictorio de la sociedad poscapitalista.

La crítica marxiana del Estado se sustenta sobre una representación del papel histórico del proletariado como sepulturero de todo antagonismo de clase, expresado en la organización de las luchas prácticas. Esta crítica desempeña un papel revolucionario en la impugnación de las ideologías burguesas (liberalismo, nacionalismo, etc.) pero es a su vez presa de profundas contradicciones inducidas por esa lucha. En este sentido, no es exterior al campo de la ideología dominante cuya existencia reconoce, sino que más bien realiza la combinación inestable de puntos de vista de clase opuestos, cuyos efectos dependen de la coyuntura histórica.²⁰⁷

Para estudiar tales contradicciones, es necesario examinar los usos del concepto de Estado y sus transformaciones tendenciales en la obra de Marx, para luego determinar su función en la articulación de su teoría y en la práctica del movimiento obrero que propugna.

Durante un proceso que resultó trunco, Marx partió de un concepto del Estado y de su función histórica derivado de una crítica interna de la política y de la filosofía política de la época (de Hegel en particular), expresadas en la oposición entre “Estado político” y “sociedad civil burguesa”. Inscribió este concepto (elemento esencial de su concepción) en críticas sucesivas, hasta realizar la “crítica de la economía política” que derivó en teoría histórico-social del modo de producción capitalista. La elaboración de esa teoría es representada como la confirmación de la crítica filosófica de la relación Estado/sociedad civil burguesa, en la forma materialista que había adquirido al término de la crítica inicial. Si

²⁰⁷ Cfr. Etienne Balibar: “Estado, partido, ideología”, pp. 122-123.

bien Marx nunca deja de referirse a ese concepto inicial y de concebir los desarrollos ulteriores en torno a dicha crítica, introduce un segundo concepto, que es el de Estado como “máquina”, cuyos órganos especializados cumplen una función real (no ilusoria) en la lucha de clases y refiere a los efectos de dominación que produce.²⁰⁸

La lucha de clases aquí aparece en una nueva modalidad. El Estado no es ya la expresión invertida de las oposiciones reales de la sociedad burguesa, o de la división de la sociedad en clases. No se trata ya de restablecer el sentido de esa expresión deformada, mistificada y mistificadora. El Estado es ahora instrumento (en el sentido “técnico” del término) en la lucha de clases, al servicio de la clase dominante. Marx solo emplea esta segunda acepción, de modo intermitente, en análisis descriptivos más encaminados al diagnóstico político que a la teoría general. Pero en lugar de identificar la diferencia esencial que separaba (e incluso oponía) tales análisis “concretos” respecto a su crítica general, procura vincular sus análisis de la maquinaria del Estado con la oposición sociedad civil burguesa/Estado político. Ello repercute en el contenido de esos análisis y en las conclusiones políticas de ellos derivadas.

Como se ha analizado, en sus escritos de 1843-1844 Marx retoma los conceptos de “sociedad civil” y “Estado político” elaborados por la tradición filosófica de Locke a Rousseau, Adam Smith y Hegel. La democracia, según sus argumentos, no es una forma institucional o una forma de Estado particular entre otras más que en apariencia; en realidad, es la verdad de todas las formas de Estado, que son en sí democráticas, pero cuya forma exterior contradice esta esencia.

²⁰⁸ Cfr. Etienne Balibar: “Marx, Engels y el partido revolucionario”, p. 41.

Al instituir el sufragio universal, o sea, al hacer “de cada hombre el representante del prójimo”, la democracia verdadera (a diferencia del liberalismo constitucional) reunifica la esfera política abstracta con la vida concreta del pueblo y la hace prevalecer, poniendo fin a los antagonismos de intereses privados que dividen la sociedad civil burguesa contra sí misma y oponen a los individuos entre sí. No hay ya lugar, por tanto, para un “derecho de los ciudadanos” que difiera de los “derechos del hombre”: estos pueden expresar por fin una comunidad y una universalidad reales, en vez de enmascarar el interés egoísta de los propietarios privados, como en la sociedad burguesa de entonces.²⁰⁹

La ruptura con esta concepción cristaliza en el *Manifiesto del Partido Comunista*. La historia de toda sociedad se vuelve “la historia de las luchas de clases”, no de la enajenación del vínculo esencial del hombre con la comunidad, de su esencia comunitaria. La república democrática (pues la “democracia” en sí es ya una representación ideológica) se define como la forma de la “dominación económica y política de la clase burguesa”.²¹⁰ De este modo, se corresponde con el pleno desarrollo de las relaciones de libre concurrencia, del trabajo asalariado y del Estado moderno centralizado, que ocupa un lugar frente a los demás en el mercado mundial. Al ser la democracia el Estado jurídico o “Estado de

²⁰⁹ “Solo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; solo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus ‘forces propres’ como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana” (Carlos Marx: “Sobre la cuestión judía”, p. 484).

²¹⁰ Carlos Marx y Federico Engels: “Manifiesto del Partido Comunista”, p. 587.

derecho” (cuyo funcionamiento solo puede aparecer como la realización de la libertad e igualdad jurídicas), el Derecho mismo, como forma general de la reglamentación de las relaciones sociales que cristaliza en el Estado, se identifica con la voluntad de la clase burguesa “elevada a ley, una voluntad cuyo contenido viene dado en las condiciones materiales de vida” de esa clase.²¹¹ Semejante reducción no significa, sin embargo, privar a la democracia de todo valor histórico. Por el contrario, resume en su evolución un proceso que producirá finalmente la inversión de la relación de clase y de dominación.

La democracia emerge así como la forma política que permite que “todo el movimiento histórico se concentre [...] en manos de la burguesía”, que “a fin de lograr sus propios objetivos políticos debe poner al proletariado entero en movimiento”²¹² contra el régimen feudal y la aristocracia terrateniente. Se convierte entonces en el instrumento que el proletariado, constituido en clase por la revolución industrial y por la lucha que lo enfrenta al capital, puede emplear para realizar su propia revolución, que comienza por la “conquista de la democracia”. Pero esta democracia es un medio transitorio, una “primera etapa” que hace posible “intervenciones despóticas en el derecho de propiedad y en las relaciones burguesas de producción”, antes de desaparecer, ya realizada la revolución.²¹³

La diferencia entre las dos posiciones que he analizado es ante todo *política* y se resume en el paso de una posición democrática radical, universalista, a una posición comunista,

²¹¹ Cfr. *ibidem*, p. 599.

²¹² *Ibidem*, p. 590.

²¹³ Cfr. *ibidem*, pp. 602-603.

que es por primera vez una posición de clase proletaria explícita y consecuente. Pero es además una diferencia *teórica*.

El *Manifiesto* introduce una concepción “instrumental” del Estado, e incluso la lleva al extremo al afirmar que la burguesía “a partir de la implantación de la gran industria y del mercado mundial conquistó finalmente la hegemonía política exclusiva en el moderno Estado representativo. El poder estatal moderno no es otra cosa que un comité que administra los negocios comunes de la clase burguesa, globalmente considerada”.²¹⁴ Esta concepción instrumental se ajusta al esquema del proceso revolucionario esbozado en el texto. Se trata, en efecto, de utilizar los medios del Estado como una palanca para alcanzar un fin que en sí mismo no es ni estatal ni aun “político”: la “abolición de la propiedad burguesa”, la destrucción de las condiciones que crean el antagonismo de clases y de las propias clases, la formación de una sociedad de trabajadores libres y asociados.

El período de 1845-1847 marca así una reformulación de la crítica inicial (relación Estado político/sociedad civil) con respecto a la práctica política, así como con relación a la posición de clase progresivamente adoptada por Marx y expresada en sus análisis históricos y su práctica revolucionaria.

Sin embargo, pese a esta ruptura política y teórica evidente, fundamentos de aquella crítica sobreviven a las sucesivas revisiones. Pues antes y después, la argumentación de Marx tiende al mismo resultado: el fin del Estado político, del desdoblamiento de la sociedad en esfera de los intereses materiales y esfera pública ideal, falsamente universal, el fin de la división interna de la sociedad. Tras la inversión materialista de la crítica política democrática, la emancipación no

²¹⁴ *Ibidem*, p. 583.

es ya resultado del fin de las abstracciones del Estado político, resumen de las “luchas prácticas” de la humanidad, expresión de las “necesidades y verdades sociales”.²¹⁵ Marx debe acentuar el carácter instrumental del “Estado político” en manos de la clase dominante para comprender por qué, aunque el Estado sea efecto y no causa, una revolución política (constitución de la clase obrera en partido político, toma del poder, conquista de la democracia) continúa siendo condición necesaria de la emancipación social, que es la verdadera finalidad.

La concepción del Estado como instrumento de una voluntad de clase prolonga, en este preciso sentido, la crítica inicial a la enajenación, con su propia lógica. El “Estado político” es la enajenación de la sociedad real, su producto y su imagen vueltos en su contra, que la oprime debido a su división interna en “clases sociales”. Es la organización de una clase de intereses “privados” que pretende representar los intereses comunes, “públicos”, universales. Su carácter enajenado reside no solo en que no es la voluntad del pueblo real, tampoco de ninguna voluntad autónoma, pues es enteramente acaparada por la clase burguesa. El acaparamiento del Estado por los capitalistas expresa una evolución de la sociedad civil regida por la generalización de la apropiación privada de las condiciones de existencia, o sea, de sus medios de producción y de intercambio.

La segunda reelaboración de la crítica inicial del Estado puede localizarse en la “corrección del Manifiesto” (solo ampliamente reeditado y difundido tras 1870), sustentada en las lecciones de la Comuna de París de 1871. Ya anunciada al final de “El 18 Brumario...” y contenida en los análisis de *La guerra civil en Francia*, es designada en el prefacio a la

²¹⁵ Carlos Marx: “Carta a Ruge, septiembre de 1843”, p. 459.

reedición del *Manifiesto* de 1872.²¹⁶ Luego es prolongada en la doble polémica con los anarquistas y la socialdemocracia alemana de los años siguientes.

De manera inmediata, esta reorientación de Marx aparece vinculada a la forma y el papel que reviste el Estado en el proceso revolucionario, una vez lograda la victoria política del proletariado. De acuerdo con la formulación jamás desmentida del comunismo en *La ideología alemana*, aquel ya no sería “un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad”, sino el “movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual”, cuyas “condiciones [...] se desprenden de la premisa actualmente existente”.²¹⁷ Marx abandona así toda postura que pretenda presentar “modelos” ideales de instituciones como solución por aplicar al Estado actual. La concreción, en la Comuna, de la tendencia a la transformación revolucionaria del Estado, le urge a determinar, en la estructura y funciones del Estado burgués, aquellas “premisas actualmente existentes”, es decir, lo que es objeto de transformación, lo que no puede subsistir durante la lucha de clases. La Comuna ratifica prácticamente las conclusiones del fracaso de la república social y del ascenso bonapartista: “la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines”.²¹⁸

A partir de la idea de “máquina del Estado” se esboza un análisis que modifica las concepciones anteriores en un doble aspecto. Marx toma distancia de la concepción *expresiva* del Estado acorde con el par “sociedad civil/Estado político”,

²¹⁶ Cfr. Vladimir Ilich Lenin: “El Estado y la Revolución”, pp. 161-162.

²¹⁷ Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*, p. 37.

²¹⁸ Carlos Marx: “La guerra civil en Francia”, p. 127.

en que el Estado es la expresión enajenada de la sociedad civil. En su lugar, tiende a reconocer la realidad y eficacia histórica propias del “cuerpo especializado” que es la instancia estatal, de la que trata de dar cuenta describiendo su “división del trabajo”. Si bien es cierto que aún se hallan definiciones del aparato de Estado como “parásito”, injertado en la sociedad y que “se nutre a sus expensas” (impuesto, deuda pública), de modo que “entorpece su libre movimiento” (centralización administrativa, burocratismo), es otra formulación la que prevalece.²¹⁹

En *La guerra civil en Francia* Marx intenta distinguir en el interior del Estado la contradicción entre las “funciones legítimas”, “pocas, pero importantes”, ejercidas por un gobierno central, y aquellos “órganos puramente represivos” que “habían de ser amputados”.²²⁰ El problema que pretende esclarecer es planteado por la *Crítica del Programa de Gotha* en torno a qué debe ser transformado y qué conservado de las funciones sociales del Estado actual. Se trata de discernir la posición del Estado respecto de la reproducción de las condiciones de explotación capitalista, en el doble sentido de reproducción de las condiciones materiales de producción y de la relación social entre las clases (capitalistas y proletarios), que es también una relación de fuerzas. Este es un problema de *El Capital* (elaborado en el intervalo de los análisis de 1847-1852 y 1871-1874) ausente en la formulación de sus textos políticos. Pero es evidente que el Estado interviene en esa reproducción como una fuerza en sí mismo, como un “factor de la producción social”.²²¹

²¹⁹ Cfr. ibídem, p. 130.

²²⁰ Ibídem, p. 129.

²²¹ Cfr. “Marx a Danielson, 10 de abril de 1879”, en Carlos Marx, Niko-

De este modo, el par sociedad civil/Estado político se torna inoperante, pues el problema que plantea Marx ahora proviene de la condición del Estado burgués o capitalista, que no es exterior ni interior al proceso de desarrollo de la producción capitalista, que somete progresivamente toda la vida social a sus necesidades. Se trata entonces de pensar (en oposición tanto a la ideología liberal como a su propio materialismo) la relación entre el desarrollo de las funciones estatales y una nueva “fase” de la expansión del capital, caracterizada por la concentración de la producción, la autonomización del capital financiero y nuevas modalidades de competencia internacional.

La relegación de la concepción expresiva del Estado resulta asimismo del énfasis, a partir de *La guerra civil en Francia*, sobre el carácter coercitivo del Estado: “medio para la esclavización del trabajo por el capital”, “máquina para la opresión de una clase por otra”.²²² Solo que ahora, a diferencia del *Manifiesto*, la idea del Estado como instrumento de opresión y dominación de clase, con sus “órganos” y sus “técnicas”, no es ya el simple vehículo de una “voluntad” de clase. En lugar de pensar a la clase burguesa, en su relación con el Estado, como un “sujeto” dedicado a administrar sus propios intereses, haciendo uso de su poder a tal efecto, debe analizarse el Estado como un conjunto de “órganos” propios del poder de una clase. Organizado según la clase que lo ejerce, no puede ser utilizado “tal cual” sino exclusivamente por esa clase. No se trata de una máquina de dominación que funcionaría del mismo modo, con independencia de quien la controle,

láí Frántsevich Danielson y Federico Engels: *Correspondencia 1868-1895*, p. 126.

²²² Carlos Marx: “La guerra civil en Francia”, pp. 110 y 128.

sino de una que, según su disposición particular, produce un cierto tipo de dominación (burguesa/proletaria).²²³

El Estado burgués no es, entonces, el Estado de los burgueses, sino un instrumento mediante el cual la burguesía imprime a la sociedad civil su cualidad de burguesa. Se trata del “poder estatal centralizado, con sus órganos omnipresentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura —órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo”—.²²⁴ Al ser su finalidad la de reproducir las relaciones sociales existentes, no puede ser conservado por el proletariado, a riesgo de desnaturalizar su propia dominación y desnaturalizarse a sí mismo a la vez, en tanto que clase opuesta a las relaciones de clase.

Los medios de dominación determinan, entonces, la naturaleza de la clase que los emplea, pues son portadores de las relaciones sociales que definen a las clases en tanto tales. La constitución de la burguesía en clase relativamente unificada, si bien no proviene del Estado, solo se realiza en la forma del Estado. De ahí que para Marx resulte esencial que la Comuna de París se haya empeñado tanto en “barrer toda la vieja máquina represiva” como en “precaerse contra sus propios diputados y funcionarios” contra la transformación, “inevitable en todos los Estados anteriores”, “del Estado y de los órganos del Estado de servidores de la sociedad en señores de ella”.²²⁵ Puesto que la máquina del Estado posee

²²³ Althusser confiere a esta tesis un estatuto teórico (en que la separación del Estado respecto a la lucha de clases le permite perpetuar la dominación burguesa), que opone a la interpretación de la autonomía relativa del Estado sostenida por Ralph Miliband. Cfr. Louis Althusser: *Marx dentro de sus límites*, pp. 87-90.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 127.

²²⁵ Federico Engels, en la introducción de 1891 a Carlos Marx: “La guerra

su propia lógica, no puede ser utilizada “tal cual” por la clase obrera a fin de “hacerla funcionar por su propia cuenta”. Por tanto, pese a conservar la idea del *Manifiesto* de la revolución como conquista del poder del Estado, esa conquista depende ahora, en sus efectos y alcance histórico, del modo en que la estructura de la “máquina del Estado” sea efectivamente transformada.

Solo la conversión del marxismo (en pugna con otras tendencias) en principio ideológico articulador de un movimiento de masas revelará en toda su dimensión analítica el problema del Estado. La urgencia de tal reflexión, en tanto examen de su relación específica de dominación y como objetivo de la acción de clase, sería planteada por la evolución política del movimiento obrero europeo de fines de siglo.

El partido revolucionario, ¿conciencia u organización?

La posición central que ocupa la cuestión del partido revolucionario en la actividad política de Marx, como ocurre en lo relativo a las clases y al Estado, no es expuesta de modo sistemático en obra alguna.

Sus ideas sobre las formas y funciones de los partidos revolucionarios son desarrolladas en la marcha, vinculadas a sus análisis de situaciones coyunturales. Su temprana identificación del proletariado como fuerza dirigente para alcanzar la emancipación social halla expresión práctica en el seno de organizaciones ya existentes, y se debate siempre

civil en Francia”, pp. 109-110.

contra toda imposición sectaria de formas organizativas preconcebidas sobre el movimiento de la clase obrera. A la diversidad de puntos de vista sobre el partido durante una actividad política de medio siglo, debe añadirse el desarrollo de la noción misma de “partido” (término impreciso por su aparición reciente en el vocabulario político de entonces) junto a los cambios de las formas de actividad que le caracterizan, y las consiguientes variaciones en su uso.²²⁶

La incursión de Marx en la lucha política había nacido en relación directa con el tejido social y político (en la *Gaceta Renana*), no condicionado por una organización política determinada. De ahí que su concepción teórica le dispusiera a ver en el proletariado como clase, y no en una u otra organización, al protagonista de la nueva acción revolucionaria. En todo caso, Marx jamás se adhirió a una determinada forma organizativa si pensaba que el movimiento real (el partido-clase en sentido amplio) la había sobrepasado y suponía un grillete para su evolución.

Si ya en *Miseria de la filosofía* califica a socialistas y comunistas como “teóricos de la clase proletaria” (al tiempo que los economistas lo eran de la burguesía),²²⁷ en el *Manifiesto* reclama el liderazgo comunista sobre la clase obrera en virtud de su superior conciencia teórica. Como es harto conocido, esta vanguardia teórica de la clase no posee “intereses separados de los intereses de todo el proletariado” y no plantea “principios especiales” a través de los cuales “moldear el movimiento proletario”. Los comunistas se distinguen de los restantes partidos proletarios en que durante las luchas nacionales “destacan y hacen valer

²²⁶ Cfr. Fernando Claudín: ob. cit., p. 71.

²²⁷ Carlos Marx: *Miseria de la filosofía*, p. 81.

los intereses comunes de todo el proletariado”, “el interés del movimiento general”.²²⁸ Opuestos a todo sectarismo, la “organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político” requiere (a imagen de los cartistas ingleses) la colaboración con otros partidos obreros y con el ala izquierda de la burguesía.²²⁹

Al carecer de exposición sistemática de lo que entiende Marx por “partido comunista”, su naturaleza y características, solo su actuación práctica y el papel que en su análisis de la lucha de clases desempeñan las nociones de “partido obrero” y de “proletariado como partido” permiten aproximarse al sentido de las fórmulas del *Manifiesto*, donde caracteriza a “los comunistas” en relación con “los proletarios en general” y con “los demás partidos obreros”. Los comunistas deben poner la “ventaja teórica” de que disponen al servicio del movimiento proletario, ayudarle a tomar conciencia de sus intereses históricos, conciencia crítica de su propia acción, y a comprender el proceso de la lucha de clases. Ello exige una relación mutuamente crítica y abierta entre comunistas (proletarios o no) y “los proletarios en general”, entre comunistas y “partidos obreros” o sectores políticamente organizados de la clase. Los comunistas no constituyen un partido que “dirige” al proletariado, sino un partido que le ayuda a autogestionarse.

En la concepción de Marx sobre el partido se observa una tendencia (concomitante a la expuesta para el Estado) a reemplazar una concepción del partido asumido como conciencia teórica de la clase obrera (como *société de pensée* o “sociedad

²²⁸ Carlos Marx y Federico Engels: “Manifiesto del Partido Comunista”, p. 595.

²²⁹ Cfr. *ibídem*, p. 591.

de ideas”, expresión de los intereses de clase), por otra que enfatiza la necesidad de su organización y disciplina.²³⁰

Durante un primer período que se extiende desde *La ideología alemana* (1845-1846) hasta “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” (1852), la mayor parte de las formulaciones de Marx sobre el partido se hallan dominadas por la cuestión de la “conciencia de clase”. El partido es pensado como el lazo de unión de la teoría y la acción, sus objetivos enfatizan la necesidad de la difusión de la teoría y la educación del proletariado con vistas a la revolución, sin que ello requiera la existencia de una organización comunista en sentido estricto. La Liga de los Comunistas, nacida de una sociedad secreta de tipo blanquista (la Liga de los Justos) y del Comité Internacional Comunista de Correspondencia fundado por Marx y Engels en Bruselas (1846), expresaba en el primer artículo de los estatutos definitivos de diciembre de 1847: “El objetivo de la Liga es la caída de la burguesía, la dominación del proletariado, la abolición de la vieja sociedad burguesa basada en los antagonismos de clases, y la fundación de una nueva sociedad, sin clase y sin propiedad privada”. Según Georges Labica, “ello se alcanzaría por los medios precisados en un proyecto de *profesión de fe comunista*: ‘La instrucción y la unión del proletariado’”.²³¹

La función del partido revolucionario es desmitificar el encubrimiento del antagonismo interno de la sociedad que el Estado realiza en la forma ideológica del “derecho público”. La conciencia de clase que el partido preconiza opone a la enajenación del Estado político la realidad de la explotación, la comprensión del proceso mismo de lucha de clases y

²³⁰ Cfr. Etienne Balibar: “Marx, Engels y el partido revolucionario”, p. 37.

²³¹ Citado por Georges Labica: “Las lecciones del *Manifiesto*”, p. 27.

de los intereses y objetivos comunes del proletariado (identificados a los intereses generales de la tendencia histórica al comunismo). De ahí que la propia clase explotada se transforme en partido “autónomo” dentro del orden existente al organizarse como clase. Para Marx, la constitución de la clase proletaria en partido es el proceso histórico, el movimiento real que conduce a la negación del Estado y por ende a la creación de una sociedad sin dominio de clase. La supresión del partido-clase proletario en la revolución desemboca en la supresión de todas las clases, con lo que disuelve la distinción entre Estado político y sociedad civil burguesa.²³² Esta universalidad alienta la constitución de la clase proletaria en partido (comunista) y de su conciencia de sí, frente a la conciencia ideológica que encarna en el Estado político que presenta como universal la perpetuación de un interés particular, que legitima la propiedad burguesa.

La expresión más acabada de tales ideas se halla en el *Manifiesto del Partido Comunista*, en forma de descripción de las condiciones de vida materiales del proletariado que hacen de él la “disolución de la sociedad burguesa”. Se trata de la clase universal, privada de cualquier propiedad, de todo vínculo tradicional (familia, patria, religión) a consecuencia de la revolución industrial capitalista, de toda ilusión respecto a la naturaleza de las relaciones sociales actuales. La implicación idealista de la idea del partido como conciencia se muestra, en el límite, mediante el peligro de identificar la política revolucionaria con la toma de conciencia de clase y con sus efectos.

Al advertir, sin embargo, la distancia entre la Filosofía de las Luces y la Revolución Francesa que inspira, así como en-

²³² Carlos Marx: *Miseria de la filosofía*, p. 121.

tre el socialismo utópico y la lucha de la clase obrera, Marx rechaza una plena identificación de la política con los efectos y las figuras de la conciencia. La política no es reducida a educación y propaganda; es ante todo lucha material. El reemplazo “de las armas de la crítica por la crítica de las armas”, la constitución de la conciencia de clase (el paso de la “clase en sí” en “clase para sí”)²³³ es concebido como un proceso práctico, más que como una operación intelectual. Supone la integración progresiva de todas las prácticas de unificación y de organización de los trabajadores durante su lucha contra la explotación.

El “partido” tiende a ser idéntico a la clase misma porque define el devenir revolucionario de la clase, la constituye prácticamente en fuerza autónoma y le proporciona una visión histórica. Pues análogas condiciones de explotación no garantizan la existencia del proletariado como clase. Las relaciones capitalistas, basadas en la mercantilización de la fuerza de trabajo, tienen como efecto inmediato la atomización de los trabajadores. Es solo la lucha de clases quien constituye al proletariado en clase, imponiendo progresivamente su antagonismo común frente al capital sobre la competencia.²³⁴

La lucha de clases tiene sus raíces materiales en las propias condiciones y dinámica de la sociedad burguesa. El proceso revolucionario (llamado a sobrepasarla) forja, a medida que se desarrolla, las formas políticas que la clase necesita y que constituyen su organización, o sea, el partido revolucionario. Así, el problema del partido aparece en

²³³ *Ibidem*, p. 120.

²³⁴ Cfr. Carlos Marx y Federico Engels: “Manifiesto del Partido Comunista”, pp. 590-594.

Marx indisolublemente ligado al de la clase. La aparente identidad entre uno y otra se sustenta en que el primero es la forma política de la segunda, constituye su modo de ser específico y, por lo mismo, transitorio. Partícipe de las imperfecciones históricas de las instituciones políticas concretas, la clase proletaria, sin embargo, permanece como el agente del cambio histórico, enraizado en la materialidad del sistema capitalista.²³⁵

La formación de los sindicatos (cuyo prototipo son las *trade unions* británicas) es un momento decisivo de la constitución de la clase, es decir, del partido revolucionario, donde se realiza el reconocimiento consciente de la unidad de clase. La inexistencia en este período de partidos socialistas de masas resaltaba la función de los sindicatos como fuerzas de resistencia obrera que combinaban, al unísono, funciones políticas y económicas en la lucha por el sufragio y la legalidad industrial. Los límites entre la acción económica y la acción política eran imprecisos, como la propia constitución política del proletariado. El papel de los sindicatos, en tanto expresión concreta, encarnación transitoria de la clase-partido, irá adquiriendo relevancia a los ojos de Marx, hasta la emergencia de los partidos obreros nacionales.²³⁶

El *Manifiesto del Partido Comunista* es una síntesis teórica de las experiencias históricas del cartismo inglés y de las tentativas revolucionarias del proletariado francés (cuya expresión organizativa típica es el blanquismo). Marx anticipa en su concepción del partido un desarrollo de la lucha de clases que combina ambas experiencias, de modo tal que

²³⁵ Cesare Luporini: ob. cit., pp. 92-94.

²³⁶ Cfr. Juan Carlos Portantiero: *Los usos de Gramsci*, pp. 163-164.

sea posible corregir las limitaciones de cada una. El cartismo es el primer ejemplo de un “partido de masas” de base obrera, que combina objetivos económicos (cooperativas, jornada de diez horas) y practica la acción de masas (huelgas, manifestaciones, peticiones). En cambio, el blanquismo se presentaba como una “vanguardia” ideológica que trasciende el igualitarismo hacia el comunismo y que pretende la conquista del poder de Estado por los trabajadores y la imposición de una dictadura revolucionaria. El cartismo tiende a subordinar la autonomía proletaria a los objetivos del democratismo pequeñoburgués, en tanto el blanquismo solo supera ese democratismo mediante una táctica insurreccional y conspirativa que revela la insuficiencia de su base obrera.²³⁷

Las formas de esa combinación son definidas a partir de las condiciones del origen práctico de la conciencia de clase. El desarrollo de la revolución industrial capitalista crea las condiciones para la convergencia de las luchas: concentración de la producción, de la vivienda obrera urbana, efectos de las crisis económicas que amenazan la reproducción del proletariado en su conjunto. Pero es la propia burguesía quien induce la constitución del proletariado en partido político al movilizar a los trabajadores y precipitarlos a una lucha nacional en pos de sus fines políticos particulares, hacia una revolución contra la aristocracia y el orden feudal, y contra burguesías foráneas.

La actuación política de Marx durante el período revolucionario de 1848-1849 ejemplifica esta concepción del parti-

²³⁷ Cfr. Stanley Moore: ob. cit., pp. 16-33; y Theotonio Dos Santos y Vania Bambirra: *La estrategia y la táctica socialistas de Marx y Engels a Lenin*, pp. 18-30.

do: su identificación con la clase proletaria, su función más de propaganda que de organización y dirección de masas.

Se desentiende del Consejo General de la Liga de los Comunistas por considerar que, en aquellas condiciones, su desempeño frente a la *Nueva Gaceta Renana*, órgano del partido demócrata alemán, cumple mejor los objetivos de la propia Liga de vincularse a las fuerzas más avanzadas de la clase obrera mediante una labor de esclarecimiento político. Pues para Marx la cuestión organizativa debía ser resuelta por el proletariado mismo (por el proletariado como partido), como en la práctica estaba ocurriendo con la extensión por toda Alemania de asociaciones obreras a nivel local y provincial.²³⁸

No obstante, el curso de la revolución torna evidente que, para que el proletariado pueda actuar efectivamente como partido político frente a las otras clases, debía emanciparse de la tutoría ideológica y política de la burguesía liberal, y especialmente de la pequeña burguesía demócrata. Ello no podía ser resuelto mediante la simple distinción organizacional. Por ello su equipo de la *Nueva Gaceta Renana* se concentró en la crítica de la política de esas clases y en el planteamiento de la política más adecuada a los intereses del proletariado. No porque dicha crítica fuera suficiente, sino porque lo esencial, a su juicio, era la experiencia directa de las masas adquirida en la lucha misma; son sus formas de agrupación y articulación las que van conformando su ideología, en el proceso mismo de su organización.²³⁹

Si bien la concepción del partido revolucionario aparece vinculada directamente a la del Estado político, las relacio-

²³⁸ Monty Johnstone: "Marx, Engels y el concepto del Partido", pp. 148-149.

²³⁹ Cfr. Fernando Claudín: ob. cit., pp. 233-234.

nes de la burguesía y del proletariado con sus expresiones políticas respectivas difieren entre sí.

Existe una relación histórica intrínseca entre burguesía y Estado, así como entre proletariado y partido revolucionario (comunista), pues la primacía otorgada a la lucha de clases respecto a la existencia misma de las clases distingue la naturaleza del Estado y del partido revolucionario, como formas de organización de las clases antagonistas. La primera es una relación “representativa” de la sociedad en una forma enajenada (que incluye al mecanismo parlamentario), de la clase burguesa por el Estado, al cual delega la expresión de sus intereses. Sin embargo, la representación no define la relación del proletariado con su partido: es una relación orgánica con su propia constitución en clase revolucionaria. El proletariado es la única clase de la sociedad que se da a sí misma su propia vanguardia, pues el partido no es un organismo delegado por la clase para dirigir su lucha política, menos para representarlo en el Estado. Esta es la primera expresión, aún abstracta, con que Marx distingue la naturaleza de la “política burguesa” con relación a la “política proletaria”.²⁴⁰

Esta concepción del partido como conciencia teórica de la clase proletaria, al corresponder a una exigencia fundamental de la posición comunista respecto al Estado y a la necesaria integración de la teoría y el movimiento proletario (en contraposición a la ideología dominante), no desaparece en la obra de Marx. Sin embargo, el cambio de las condiciones que motiva la identificación creciente del Estado con la existencia material de una “máquina” (cuyos órganos surgen de una “división del trabajo” específica y aseguran una función no ilusoria en la lucha de clases) enfatiza

²⁴⁰ Etienne Balibar: “Marx, Engels y el partido revolucionario”, p. 40.

también otra concepción del partido, una reformulación de su función.

La concepción del “partido como organización” se halla dominada por la cuestión de la dirección táctica y estratégica de la lucha revolucionaria, capaz de enfrentar la máquina material en que se concentran los medios de dominación de la clase burguesa. La realidad práctica de la conciencia de clase es la organización de clase, pero la “inversión materialista” debe superar la concepción de esta última como expresión de lo que la clase ya es “en sí”. Las alusiones al “retraso” o “adelanto” de la conciencia de clase no pueden dar cuenta de las contradicciones ideológicas internas que afectan la política de la organización de clase en coyunturas determinadas. Se trata de la constitución, las “crisis” y la “línea” de la organización.²⁴¹

Una vez que la situación histórica permite el renacimiento de la organización obrera, la Asociación Internacional de los Trabajadores, fundada en 1864 (como conglomerado de sindicatos, cooperativas y asociaciones obreras de diversa índole), pretende brindar al proletariado un instrumento de unificación y de debate teórico a partir de la acción.

En la medida en que Marx desempeña pronto un papel dirigente, realiza formalmente el modelo propuesto por el *Manifiesto*, con relación a sus principios, composición y base obrera principal. Los principios de autonomía de la emancipación de la clase obrera, de la conquista del poder político como medio de procurar la emancipación económica, del internacionalismo de la lucha de clases; la finalidad de unir todas las formas de organización y tendencias del proletariado europeo (ya sea mediante su adhesión en bloque, o indi-

²⁴¹ Cfr. Etienne Balibar: “Estado, partido, ideología”, pp. 136-137.

vidual a través de secciones locales); la infraestructura material y la prensa que proporcionan las *trade unions* británicas, rigen la constitución de la asociación.²⁴² Pero el progreso que la solidaridad que la AIT consigue (huelgas, oposición a las guerras de rapiña) no impide el desarrollo de contradicciones internas que fragmentan “la organización del proletariado en clase”, no relacionadas a la acción destructora de la competencia de los obreros entre sí. En realidad, el tipo de unidad del “movimiento real” que la AIT proporciona se muestra solo concebible en el marco de una organización muy flexible y marcada por la imprecisión ideológica.

Entre otras razones, porque la identificación del partido con el desarrollo de la conciencia de clase no permite dar cuenta de los efectos de la historia del capitalismo en la organización sindical ni del papel del partido en la transición revolucionaria. Los resultados de las luchas de reivindicación sindicales (limitación de la jornada laboral, de la explotación de mujeres y niños) quedan progresivamente atrapados en el proceso de la revolución industrial capitalista: la “estrategia de acumulación” del capital se esfuerza en controlar los sindicatos.

Por otro lado, tras la “conquista del poder político” por el partido revolucionario, ¿cuál es la relación entre clase, partido y Estado? La contradicción entre Estado y partido, entre ilusión política y realidad social, no permite determinar si el partido debe asumir la forma estatal (provisionalmente representativa) a fin de “administrar los intereses comunes” del proletariado, o bien debe conservar una relación antagónica con el Estado, sobre una misma base proletaria. La

²⁴² Cfr. Carlos Marx: “Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores”.

revolución comunista, como proceso histórico con una duración y contradicciones propias, permanece sin poder ser determinada por Marx. Se trata del límite del tránsito de una sociedad de clases a una sociedad sin clases, planteado como un proceso político en que la transformación de las relaciones de producción es mediada por su contrario aparente, la lucha de clases en la “superestructura”.

La reformulación de la concepción del “partido como organización” y los problemas teóricos y prácticos que plantea deben ser comprendidos sobre la base de los dos grandes eventos históricos que lo condicionan: las lecciones de la Comuna de París y la evolución del tradeunionismo británico en relación con la reconfiguración del Estado. La primera convence a Marx de la necesidad de distinguir entre sindicato y partido, le muestra la necesidad de organizar, en las diferentes secciones nacionales, partidos que puedan actuar como estructuras disciplinadas de combate, capaces de asumir la iniciativa sobre el terreno político. Sin embargo, la ambivalencia ideológica de los efectos de la Comuna sobre el socialismo europeo agudiza la lucha por la concepción del comunismo en el espacio de la Internacional. Pronto coloca al estatismo, en sus diferentes expresiones (desde el parlamentarismo hasta el nacionalismo y la tendencia al “socialismo de Estado”) como el principal peligro inherente a la constitución de los partidos obreros nacionales.

Con relación al segundo acontecimiento, debe advertirse que Marx había confiado en que la población obrera (mayoritaria entre los ingleses) podía resistir mediante la conjunción de reivindicaciones económicas y del sufragio universal al proceso de pauperización de sus condiciones de vida derivado de la revolución industrial. Pero las transformaciones ocurridas en las dos décadas que siguen al fracaso de la revolución de

1848 acaban por modificar la situación, particularmente en Inglaterra. La emigración masiva de obreros angloirlandeses hacia los Estados Unidos, la “segunda revolución industrial” (mecánica y metalúrgica), la formación de una “aristocracia obrera” y el dominio económico mundial de Inglaterra permiten a la burguesía inglesa establecer un sistema en que el sufragio es engarzado al control moral, religioso y escolar, apoyado por el corporativismo estatal y la asistencia pública. La evolución del tradeunionismo desafía la concepción de desarrollo de la conciencia de clase elaborada por Marx. El movimiento obrero (por la cristalización del papel de los sindicatos) había desarrollado en Inglaterra una institucionalización marcada por una nueva forma de dependencia del Estado, constituido en unidad económica organizada.²⁴³

Ya en *Salario, precio y ganancia* (1865) Marx sostiene que la lucha reivindicativa cotidiana permite a la clase obrera contrarrestar la tendencia capitalista a la agravación de la explotación, pero no suprimirla: “En el terreno puramente económico de lucha, el capital es la parte más fuerte”. Por tanto, esta lucha requiere de una “acción política general” que ataque no solo los efectos sino las causas de la explotación.²⁴⁴

Entre acción reivindicativa y acción política revolucionaria existe una diferencia (que no puede atravesarse de inmediato) y un paso lógico de ascenso de los efectos a las causas. La política revolucionaria es la única vía abierta por la lucha reivindicativa sindical a partir de sus propios límites. Esta “inevitable guerra de guerrillas”, sin embargo, transforma de hecho al tradeunionismo en una tendencia engarzada

²⁴³ Cfr. George Douglas Howard Cole: *Historia del pensamiento socialista. Marxismo y anarquismo 1850-1890*, pp. 16-22.

²⁴⁴ Cfr. Carlos Marx: “Salario, precio y ganancia”.

al desarrollo del capitalismo, adecuada a la subordinación del movimiento obrero a la política liberal de la burguesía inglesa. De ahí la necesidad, para Marx, de constituir frente al sindicato y fuera de él, para reconformar la alternativa política, una organización política sostenida por principios estratégicos y tácticos proletarios.²⁴⁵

El primer intento fue realizar tal alternativa transformando la función de la AIT, desde dentro, a fin de fomentar el establecimiento (ya en proceso) de partidos obreros nacionales independientes. Los estatutos originales limitaban su función a la de “crear un centro de comunicación y de cooperación entre las sociedades obreras de los diferentes países y que aspiren a un mismo fin”, mientras que el Consejo General fungía como una “agencia de enlace internacional entre los diferentes grupos nacionales y locales de la Asociación.”²⁴⁶

Pero el artículo 7, incorporado al Reglamento de la Internacional durante el congreso de La Haya (1872), adopta la Resolución IX en que cristalizaran las escisiones de la conferencia de Londres del año anterior. La acusación de Bakunin a Marx de querer transformar la AIT en una “Internacional de partidos” es correlativa a este desplazamiento hacia la concepción del “partido como organización”, como expresa el artículo que el congreso de La Haya decidió incorporar:

En su lucha contra el poder colectivo de las clases poseedoras, el proletariado no puede actuar como clase

²⁴⁵ Cfr. Carlos Marx: “Marx a Friedrich Bolte en Nueva York, 23 de noviembre de 1871”.

²⁴⁶ Carlos Marx: “Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, pp. 7-8.

más que constituyéndose a su vez en partido político distinto y opuesto a todos los antiguos partidos formados por las clases poseedoras. Esta constitución del proletariado en partido político es indispensable para asegurar el triunfo de la revolución social y el logro de su fin supremo: la abolición de las clases. La coalición de las fuerzas obreras, obtenida por medio de la lucha económica, debe servir también de palanca en manos de esta clase en su lucha contra el poder político de sus explotadores. Por cuanto los señores de la tierra y del capital se sirven siempre de sus privilegios políticos para defender y perpetuar sus monopolios económicos y sojuzgar al trabajo, la conquista del poder político pasa a ser el gran deber del proletariado.²⁴⁷

La aparente continuidad de esta formulación con las del *Manifiesto*, al ser colocada en su contexto, muestra cambios significativos. Pues se trata ahora de asegurar la centralización efectiva, “sistemática”, del movimiento obrero. Para ello se distingue institucionalmente al partido del sindicato, y se establece al primero como intermediario de la clase obrera, en calidad de fuerza autónoma, en el “frente” de las luchas políticas contra la forma del Estado burgués.

Tras la disolución de la Internacional, Marx y Engels se esforzaron por realizar este proyecto sosteniendo la formación de los partidos socialistas nacionales. Cuando Liebknecht les colocó ante el hecho consumado de la fusión de “lassalleanos” y “marxistas” en el congreso de Gotha de 1874, no hubo otro

²⁴⁷ Carlos Marx y Federico Engels: “De las Resoluciones del Congreso General celebrado en La Haya”, p. 172.

remedio que tratar de modificar el sentido de la organización desde dentro. Para ello libraron una lucha ideológica prolongada sobre cuestiones de principio: internacionalismo del partido, vacilación entre ideología jurídico-moral y materialismo, tendencia a esperar la solución de la intervención estatal, obrerismo que denuncia al resto de la sociedad como “solo una masa reaccionaria”, etc.²⁴⁸

No existe teoría previa para enfrentar tales problemas, sino una línea de intervención política encaminada a un doble objetivo: desarrollar una práctica de masa de la política y “depurar” los principios del partido. Ello condujo como tendencia a tornar la cúpula del partido en árbitro y mediador de la fusión entre teoría y movimiento revolucionario, y a la ambigua distinción entre un centro “político” y otro “teórico” de la organización. La publicación de las notas marginales al Programa de Gotha, como se sabe, tropezó con el problema de la “unidad del partido”. Su estructura, mecanismo, decisiones y efectos ideológicos fueron verdaderos escollos teórico-prácticos no resueltos, que depararon a Marx y a Engels una posición imprecisa como representantes del “socialismo internacional”.²⁴⁹

La raíz de tales contradicciones remite a la experiencia fallida de la Comuna. El fracaso de la Comuna de París confirma una tesis ya sugerida por las insuficiencias de la AIT. En su intervención en la conferencia de Londres (1871), Marx afirma que el fracaso del movimiento en Francia se debió a “que no había sido preparado”, pues ante la coalición de los gobiernos y de los medios represivos de que disponen, se

²⁴⁸ Cfr. Carlos Marx: “Crítica del Programa de Gotha”.

²⁴⁹ Cfr. Carlos Marx: “Carta a Wilhelm Bracke del 5 de mayo de 1875”, pp. 653-654; y Louis Althusser: *Marx dentro de sus límites*, pp. 68-71.

precisan “centros de organización militante de la clase obrera” capaces de dirigir las fases sucesivas de la lucha, sea insurreccional, parlamentaria o social.²⁵⁰

El reconocimiento de los principios de la Comuna entre la socialdemocracia le ofrece luego la oportunidad de enfatizar el alcance antiestatal de la revolución de los comuneros: intenta así corregir la orientación inicial de las concepciones de Lassalle sobre el “Estado popular libre”. Pero la Comuna no valió para esclarecer las relaciones entre el partido revolucionario y el Estado de la dictadura proletaria. Hizo emerger una forma de “gobierno de la clase obrera” sin partido organizado, sin partido dirigente, lo cual constituyó a su vez su debilidad y su alcance histórico, en tanto autogobierno de la clase obrera a través de sus organizaciones de masa.

La definición del Estado como “máquina” no determina entonces el tipo de organización que debe ser el partido y las funciones que debe desempeñar, y aún menos la dirección estratégica y táctica de la lucha de clases. Y es que la necesidad de la dirección política de la lucha de clase del proletariado descansa en la ya existente estrategia de alianzas de clases concertada por la burguesía, capaz de hacer uso de medios tan diversos como las crisis económicas, conflictos internacionales, legislaciones, oposiciones de intereses corporativos y divisiones ideológicas en el seno de las masas explotadas. Al relegar la idea del Estado como “sociedad política” ilusoria, Marx solo procura una descripción de los medios de que dispone, la prueba de la eficacia material del Estado en la lucha de clases. Pero aquella no permite analizar lo que hace el Estado, o lo que se hace a través del Estado: las

²⁵⁰ Cfr. Carlos Marx y Federico Engels: “Resolutions of the Conference of Delegates of the International Working Men’s Association”, p. 426.

diversas expresiones de la dirección política de la burguesía, el papel que desempeña en ellas la centralización estatal.

De ahí la contradicción en la que Marx se encuentra en su polémica con los anarquistas, en torno a la cuestión del partido y de la índole de la autoridad (teórica o política) que ejerce. Si el partido es la organización que debe enfrentar a la “máquina” del aparato burgués: ¿significa esto que debe ser una máquina de la misma índole, o bien una organización a imagen de la sociedad futura que quiere conformar? Frente a la propuesta bakunista de una “libre asociación de secciones autónomas”²⁵¹ (pues la organización revolucionaria debe preludear la nueva sociedad), Marx no asume la idea del partido revolucionario como una máquina anti-Estado, de la misma naturaleza de aquello a lo que se opone. Se trata, más bien, de una organización que realiza en efecto una libertad desconocida por el Estado coercitivo burgués.

Esta posición queda ilustrada en su discurso sobre el congreso de La Haya, durante un mitin celebrado en Amsterdam al día siguiente de su clausura:

El congreso de La Haya ha investido al Consejo General de nuevos y más amplios poderes. En efecto, en el momento en que en Berlín se reúnen los reyes –en esta entrevista de los poderosos representantes del feudalismo y de la época pasada deben adoptarse contra nosotros nuevas y más enérgicas medidas de represión–, en el momento en que se organizan las persecuciones, el congreso de La Haya estimó razonable y necesario reforzar los poderes de su Consejo

²⁵¹ Carlos Marx y Federico Engels: “Las pretendidas escisiones en la Internacional”, p. 158.

General y centralizar, para la lucha que se va a iniciar, la actividad que el aislamiento habría hecho infructífero. Además, ¿a quién, sino a nuestros enemigos, pueden alarmar los poderes del Consejo General? ¿Acaso dispone de aparato burocrático o de policía armada para hacerse obedecer? ¿Acaso su autoridad no es puramente moral? ¿Acaso no comunica a sus federaciones los acuerdos que tienen que cumplir? Colocados en semejantes condiciones, sin ejército, sin policía y sin magistratura, los reyes al verse forzados a sentar su poder exclusivamente en la influencia moral y en el prestigio moral se verían reducidos a insignificante obstáculo para la marcha de la revolución.²⁵²

Marx entiende esta “autoridad moral” según la antítesis entre máquina (coercitiva) y autonomía. Sin embargo, no precisa la autonomía de una política de clase con respecto a la clase dominante, sino que trata la autonomía de la militancia revolucionaria, de su voluntad: el partido es una “asociación voluntaria”. Piensa, pues, dentro de la problemática de la “conformidad del fin y de los medios” a que fue instado por Bakunin.²⁵³ Debido a ello, Marx no pudo responder verdaderamente a esta cuestión. Su contribución, decisiva para sustraer la política de la clase obrera al idealismo y al utopismo doctrinario, osciló entre el análisis crítico de las diversas formas existentes de organización obrera y la anticipación normativa del partido revolucionario ideal.²⁵⁴

²⁵² Carlos Marx: “El Congreso de La Haya”, p. 174.

²⁵³ Cfr. Carlos Marx: *Glosas marginales sobre la obra de Bakunin* El estatismo y la anarquía.

²⁵⁴ Etienne Balibar: “Marx, Engels y el partido revolucionario”, p. 35.

Por tanto, la cuestión de la “autonomía” del partido revolucionario condujo a Marx hacia alternativas insolubles. Como tendencia, es identificado primero con la conciencia teórica de clase del proletariado, para representar luego su centro de organización, de educación y dirección. Se halla fundado sobre la “libre asociación” de sus miembros tomados como individuos, o bien determinado por la existencia y la forma misma de las funciones estatales, por su forma nacional en particular. Esta contradicción se vincula íntimamente a su concepción de la transición revolucionaria: sea que, como en el *Manifiesto* y en los textos del período de 1848, se centre en la iniciativa de una clase directamente “organizada en partido político”, sin desarrollar la cuestión de las transformaciones del Estado; sea que, como en los análisis de la Comuna de París, plantee el problema de la naturaleza y del funcionamiento de un “gobierno de la clase obrera”, pasando por alto el examen del papel del partido revolucionario.

Los problemas del Estado y del partido (estrechamente ligados) no hallan espacio de articulación en la teoría de Marx, como si correspondieran a dos puntos de vista incompatibles sobre el proceso revolucionario, o a dos soluciones concurrentes para el problema de la transición al comunismo, impuestas una y otra por la experiencia de la lucha de clases.

» A modo de conclusión

La crítica de la economía política es la modalidad predominante de relación práctico-teórica de Marx con su objeto. Esta relación, que combina una práctica revolucionaria expresada en la lucha de clases del proletariado con una crítica de las categorías económicas burguesas, resulta de un problema más general.

El objetivo inicial de Marx (1844) es la crítica de la enajenación política en la sociedad burguesa, y su forma teórica es la crítica de la especulación filosófica, así como de las “diversas materias” que recubren la sociedad civil y el Estado modernos, de los que la filosofía pretende expresar su unidad orgánica, enmascarando sus divisiones. En la puesta en práctica de este proyecto, criticar el derecho, la moral, la política, se convierte en confrontarlos con su “base materialista”, es decir, con el proceso de constitución y de enajenación del hombre en el trabajo y en la producción. Este cambio teórico se vincula a un tránsito político hacia una posición comunista, que ya no se reclama expresión de una esencia humana universal sino de una determinada clase social.

Sin embargo, ¿esta crítica de la economía política debe ser considerada como la realización del proyecto de “crítica de la política” que había al fin hallado su verdadero objeto, y

que por tanto reemplazó sus objetivos iniciales? ¿O bien la crítica de la política tiene un lugar en este proyecto global, pero Marx apenas alcanzó a desarrollar sus fundamentos?

En realidad, su crítica de la economía política se desarrolla como una crítica de: 1) el modo de producción capitalista como un estadio de desarrollo de la producción material, y de la economía política como una ciencia históricamente condicionada, su complemento ideológico necesario; y 2) de las relaciones aparentemente objetivas entre los productos del trabajo en las condiciones de la producción mercantil burguesa (de las relaciones de valor de las mercancías que analiza la economía política), en las que resulta invertido el carácter social de las relaciones entre los individuos que cooperan en su producción. Esta crítica de Marx proclama, al mismo tiempo, la necesidad de la abolición práctica de esta forma histórica particular de la producción capitalista y su transición hacia una forma de regulación directamente social de la producción, acorde con las necesidades sociales.

Marx critica sin cesar a quienes, sin tener en cuenta las leyes del desarrollo de las formas de producción, de las relaciones de clase, propugnan un tránsito directo de la economía y la política burguesas a una sociedad comunista plenamente desarrollada, o bien apelan al voluntarismo y a la pura violencia para derrocarlas. En esta forma predominante de crítica de la economía política, que es siempre crítica de las condiciones enajenadas de la producción social, reside tanto la ventaja de Marx sobre otras teorías del desarrollo social, como sus limitaciones. Tales límites no son, en esencia, teóricos, sino límites históricos, comunes a su teoría materialista y al movimiento práctico de transformación social que pretendió expresar.

Lo que motivó la elaboración de esta investigación fue determinar lo que esta forma que asumió la teoría revolucionaria de Marx, como crítica de la economía política, permitió desarrollar, en su momento, y qué obstaculizó este propio desarrollo. La teoría de Marx no se ocupa, en conjunto, de la sociedad comunista, sino de la crítica de la forma única y real, de la sociedad burguesa, del desarrollo del modo de producción capitalista, pero al mismo tiempo atiende a la lucha del proletariado por su transformación e instauración de una nueva sociedad. Si la teoría revolucionaria de Marx pudo criticar las categorías fetichizadas de la economía política, pero no sustituirlas directa y totalmente por otras, (por aquello que él mismo llama una economía política del proletariado), ello se debió a que la lucha de clases práctica del proletariado en las condiciones de entonces podía impugnar las relaciones capitalistas de producción en la realidad, pero no consumir su abolición ni superarlas en la forma comunista de producción social.

Desde muy temprano, Marx había proclamado que la tarea de superar el horizonte de la economía política no era puramente teórica, sino que pertenecía al dominio de la práctica histórica real. En otras palabras, las contradicciones inherentes al modo de producción capitalista y las formas de enajenación que le son propias, así como las representaciones fetichistas de la economía burguesa, solo eran resolubles y superables por la revolución proletaria.

Ciertamente, como muestra *El Capital*, la crítica de Marx rebasa los límites de la economía burguesa, rompe sus marcos al extraer de sus consecuencias últimas el contexto social que las determina, y al pasar de la crítica de los principios económicos mismos a un análisis directamente histórico y social del desarrollo del modo de producción capitalista y de la

contradicción real y la lucha de clases que subyace a las categorías económicas de capital y trabajo asalariado. Esta transformación, sin embargo, no ocurre de modo equivalente en su crítica del Estado y la política burguesas. El concepto de enajenación, en el curso del desarrollo de su crítica de la economía, es transformado. Pasa de ser un concepto explicativo de las contradicciones reales de la sociedad a ser explicado él mismo en función de un conjunto de categorías que colocan su objeto en una dimensión social, sujeto a transformaciones históricas. Este proceso no ofrece un paralelo similar en la crítica de las formas políticas de la dominación burguesa.

Las distinciones conceptuales y estratégicas que la coyuntura revolucionaria del 48 motivan acerca de la relación entre las formas políticas de dominación y la lucha de clases real, fundamentadas en el marco de la contradicción entre capital y trabajo, son relegadas, una vez fracasada la revolución, por la empresa de demostrar científicamente la imposibilidad siempre diferida del modo de producción capitalista, presa de contradicciones inherentes a su propio desarrollo, e irresolubles dentro de sus condiciones.

El análisis del desarrollo de las condiciones capitalistas de explotación, de su modo de intervenir las prácticas públicas como las privadas (con particularidades según la época), no conduce a Marx a replantarse la distinción heredada entre Estado y sociedad civil. Marx no cesa de pensar en el marco de esta distinción, donde el Estado es la expresión enajenada de los antagonismos reales de la sociedad burguesa, instrumento al servicio de su dominación de clase. Al definir en 1859 su teoría como “anatomía de la sociedad civil”, al expresar la determinación materialista entre base y superestructura, o al concebir la oposición entre mercado y plan, su teoría permanece dependiente de la forma económica que

crítica. Cuando la Comuna de París le enfrenta a la necesidad de plantearse el problema de la transición, cuando los peligros opuestos de la influencia lassalleana y bakunista le colocan ante interrogantes precisas sobre la relación entre Estado, partido y dictadura proletaria, y sobre el lugar de su propia teoría, la reorientación de su perspectiva no evita que permanezca presa de las contradicciones que no alcanzara a elucidar ni antes ni entonces.

Tales contradicciones no solo permiten interrogar el sentido de la continuidad de las ideas de Marx en el terreno de la crítica de la política y el Estado, sino la relación de tales ideas con los esquemas de causalidad y las representaciones del sentido histórico presentes en su crítica sistemática de la economía burguesa. O, por el contrario, el modo en que los conceptos y análisis de la crítica económica quedan restringidos y no trascienden al ámbito de una teoría política.

En conclusión, una ciencia positiva del Estado habría sido incongruente con la unidad de la teoría revolucionaria de Marx, con su crítica de las relaciones capitalistas de explotación, con la relación que propugnaba entre la teoría y la práctica real del movimiento proletario. Pero la ausencia en Marx de una teoría crítica de la política y del Estado, como elemento consustancial de su crítica del modo de producción capitalista, ha sido desde entonces una de las condiciones para que su legado haya podido ser entendido en clave economicista y transformado en ideología de Estado.

En todo caso, Marx fue un pensador de las contradicciones, de los antagonismos que constituyen el proceso real, concepto dialéctico por excelencia, lógico y político a un tiempo. Hacerse cargo del efecto que ello produjo sobre su propia teoría es una condición necesaria para reapropiarnos de su legado, de cara a los requerimientos actuales.

» Bibliografía

ALTHUSSER, LOUIS: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, México D. F., 1967.

_____: “Guía para leer *El Capital*”, *Dialéctica. Revista de Filosofía y Teoría Social*, año I, no. 2, Buenos Aires, octubre, 1992, pp. 18-38.

_____: *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid, 2003.

ANDERSON, PERRY: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, 7.^{ma} ed., Siglo XXI Editores, México D. F., 1987.

AVINERI, SHLOMO: *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968.

BALIBAR, ETIENNE: *Cinq études du matérialisme historique*, Francois Maspero, París, 1974.

_____: *Sobre la dictadura del proletariado*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1977.

_____: “Marx, Engels y el partido revolucionario”, *Cuadernos Políticos*, no. 18, México D. F., octubre-diciembre, 1978, pp. 35-46.

_____: “Estado, partido, ideología: esbozo de un problema”, en *Marx y su crítica de la política*, Editorial Nuestro Tiempo, México D. F., 1980, pp. 108-169.

- _____ : *La filosofía de Marx*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.
- BENSAID, DANIEL: *Marx ha vuelto*, Edhasa, Barcelona, 2012.
- BENSUSSAN, GÉRARD y GEORGES LABICA: *Dictionnaire critique du marxisme*, 3.^{ra} ed., Presses Universitaires de France, París, 1998.
- CANDIOTTI, MIGUEL: “El carácter enigmático de las *Tesis sobre Feuerbach* y su secreto”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 50, Madrid, enero-junio, 2014, pp. 45-70.
- CARVER, TERRELL: *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*, Indiana University Press, 1983.
- CERRONI, UMBERTO: *La teoría de las crisis sociales en Marx*, Alberto Corazón, Madrid, 1975.
- CLAUDÍN, FERNANDO: *Marx, Engels y la revolución de 1848*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1985.
- COLE, GEORGE DOUGLAS HOWARD: *Historia del pensamiento socialista. Marxismo y anarquismo 1850-1890*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1974, t. II.
- COLLETTI, LUCIO: “Introducción a los primeros escritos de Marx”, en *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1977, pp. 97-162.
- DOS SANTOS, THEOTONIO y VANIA BAMBIRRA: *La estrategia y la táctica socialistas de Marx y Engels a Lenin*, Editorial Era, México D. F., 1980, t. I.
- DRAPER, HAL: *Karl Marx's Theory of Revolution I: State and Bureaucracy*, Monthly Review Press, Nueva York / Londres, 1977.
- _____ : *The Dictatorship of the Proletariat from Marx to Lenin*, Monthly Review Press, Nueva York, 1987.

- DUNAYEVSKAYA, RAYA: “Filosofía y Revolución: de Hegel a Sartre y de Marx a Mao”, en *Una trilogía de Revolución*, Prometeo Liberado, México D. F., 2012.
- EAGLETON, TERRY: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 1997.
- ENGELS, FEDERICO: “Principios del comunismo”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Escritos económicos varios*, 2.^{da} ed., Grijalbo, México D. F., 1966, pp. 150-163.
- _____ : “Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. III, pp. 99-109.
- _____ : “Introducción” a *La guerra civil en Francia...*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. II, pp. 104-110.
- _____ : *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Progreso, Moscú, 1980.
- GONZÁLEZ VARELA, NICOLÁS: *Marx desconocido. Sobre “La ideología alemana”*, 2012, <<http://marxismocritico.files.wordpress.com/2013/09/164622253-marx-desconocido-sobre-la-ideologia-alemana-por-nicolas-gonzalez-varela.pdf>> [11-3-2016].
- GORZ, ANDRÉ: *Adiós al proletariado (más allá del socialismo)*, El Viejo Topo, Barcelona, 2001.
- GRAMSCI, ANTONIO: *Antología*, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Siglo XXI Editores, Madrid, 1970.
- GUANCHE, JULIO CÉSAR: “Memoria, ideario y práctica de la democracia. Entrevista con Antonio Domènech”, *Temas*, no. 71, La Habana, julio-septiembre, 2012, pp. 126-135.
- HELLER, ÁGNES: *Teoría de las necesidades en Marx*, Ediciones Península, Barcelona, 1978.

HELLER, ÁGNES y FERENC FEHER: “¿Tiene futuro el socialismo?”, *Paradigmas y Utopías. Revista de Reflexión Teórica y Política del Partido del Trabajo*, México D. F., diciembre-febrero, 2002-2003, pp. 285-295.

HOBBSAWM, ERIC: “The Fortunes of Marx’s and Engel’s Writings”, en *How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism*, Yale University Press, New Haven, 2011, pp. 176-196.

_____ : “Marx Today”, en *How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism*, Yale University Press, New Haven, 2011, pp. 3-15.

JESSOP, BOB: “The Political Scene and The Politics of Representation: Periodising Class Struggle and The State in the Eighteenth Brumaire”, en Mark Cowling y James Martin, *Marx’s Eighteenth Brumaire. (Post)modern Interpretations*, Pluto Press, Londres, 2002, pp. 179-194.

JOHNSTONE, MONTY: “Marx, Engels y el concepto del Partido”, *Pensamiento Crítico*, no. 22, La Habana, noviembre, 1968, pp. 143-190.

KOLAKOWSKI, LESZEK: *Las principales corrientes del marxismo. Los fundadores*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, vol. 1.

KORSCH, KARL: *Marxismo y filosofía*, Ediciones Era, México D. F., 1971.

_____ : *Karl Marx*, Editorial Ariel, Barcelona, 1975.

KRATKE, MICHAEL: “Clase obrera”, *Marx Ahora*, Sección Terminología, no. 31, La Habana, 2011, pp. 149-170.

LABICA, GEORGES: “A propósito de la problemática del Estado en *El Capital*”, *Dialéctica*, vol. 5, no. 9, Puebla, 1980, pp. 123-143.

_____ : “Marx marxisme philosophie: (quant au statut de la philosophie marxiste)”, *Enraonar: quaderns de filosofia*, no. 9, Barcelona, 1984, pp. 51-54.

- _____: *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Presses Universitaires de France, París, 1987.
- _____: “Las lecciones del *Manifiesto*”, *Marx Ahora*, no. 6-7, La Habana, 1998-1999, pp. 22-41.
- LEFEBVRE, HENRI: *De l'État*, Union Générale d' Editions, París, 1976-1978.
- LENIN, VLADIMIR ILICH: “El Estado y la Revolución”, en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1961, t. II, pp. 148-195.
- LEOPOLD, DAVID: *El joven Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Ediciones Akal, Madrid, 2012.
- LÖWY, MICHAEL: *The Theory of Revolution in the Young Marx*, Haymarket Books, Chicago, 2005.
- LUKÁCS, GEORG: *Historia y conciencia de clase*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970.
- _____: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ediciones Grijalbo, Barcelona/México D. F., 1970.
- LUPORINI, CESARE: “Lo político y lo estatal: ¿una o dos críticas?”, en *Marx y su crítica de la política*, Editorial Nuestro Tiempo, México D. F., 1980, pp. 52-107.
- MANDEL, ERNEST: *La formación del pensamiento económico de Marx*, Siglo XXI, México D. F., 1968.
- _____: “The Causes of Alienation”, en Ernest Mandel y George Novack, *The Marxist Theory of Alienation*, Pathfinder Press, Nueva York, 1973, pp. 13-30.
- MARCUSE, HERBERT: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1983.
- MARX, CARLOS: “The Cartists”, *The New York Daily Tribune*, Nueva York, 25 de agosto, 1852, <<http://marxists.anu.edu.au/archive/marx/works/1852/08/25.htm>> [12-5-2016].

- _____ : *Cartas a Kugelmann*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- _____ : “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. I, pp. 209-258.
- _____ : “El Congreso de La Haya”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. II, pp. 173-174.
- _____ : “Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. II, pp. 7-9.
- _____ : “La guerra civil en Francia”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. II, pp. 104-142.
- _____ : “Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. II, pp. 1-6.
- _____ : *Manuscritos: economía y filosofía*, 9.^{na} ed., trad. de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- _____ : “Marx a Friedrich Bolte en Nueva York, 23 de noviembre de 1871”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. II, pp. 245-247.
- _____ : “Marx a Joseph Weydemeyer”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. I, p. 283.
- _____ : “Salario, precio y ganancia”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. II, pp. 16-40.

-
- _____ : “Carta a Ruge, septiembre de 1843”, en *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1982, pp. 457-460.
- _____ : “Cartas cruzadas en 1843”, en *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1982, pp. 441-460.
- _____ : “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’”, en *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1982, pp. 505-521.
- _____ : “Sobre la cuestión judía”, en *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1982, pp. 461-490.
- _____ : *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P-J. Proudhon*, 10.^{ma} ed., Siglo XXI Editores, México D. F., 1987.
- _____ : *Introducción general a la Crítica de la economía política (1857)*, Siglo XXI Editores, México D. F., 1989.
- _____ : “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2006, pp. 521-689.
- _____ : *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, trad. de P. Scaron, Siglo XXI Editores, México D. F., 2007.
- _____ : *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, trad. de Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, México D. F., 2008.
- _____ : *Contribución a la Crítica de la economía política*, 9.^{na} ed., Siglo XXI Editores, México D. F., 2008.

_____ : *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción de capital*, trad. de Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, México D. F., 2009.

_____ : *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. de José María Ripalda, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

_____ : “Carta a Wilhelm Bracke del 5 de mayo de 1875”, en *Marx. Textos selectos*, Editorial Gredos, Madrid, 2012, pp. 653-654.

_____ : “Crítica del Programa de Gotha”, trad. de Gustavo Muñoz, en *Marx. Textos selectos*, Editorial Gredos, Madrid, 2012, pp. 651-675.

_____ : *Glosas marginales sobre la obra de Bakunin El estatismo y la anarquía*, Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias para la transformación Social, México D. F., 2013.

MARX, CARLOS; NIKOLÁI FRÁNTSEVICH DANIELSON y FEDERICO ENGELS: *Correspondencia 1868-1895*, Siglo XXI Editores, México D. F., 1981.

MARX, CARLOS [y FEDERICO ENGELS]: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*, Siglo XXI Editores, México D. F., 2009.

MARX, CARLOS y FEDERICO ENGELS: *La sagrada familia o Crítica de la Crítica crítica*, 2.^{da} ed., Editorial Claridad, Buenos Aires, 1971.

_____ : *La ideología alemana*, 5.^{ta} ed., trad. de Wenceslao Roces, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974.

_____ : “Resolutions of the Conference of Delegates of the International Working Men’s Association”, en *Karl Marx Friedrich Engels Collected Works*, vol. 22 (1870-1871), Lawrence & Wishart, Nueva York / Londres, 1975, pp. 423-431.

- _____ : “Review, May to October 1850”, en *Karl Marx Friedrich Engels Collected Works*, vol. 10 (1849-1851), Lawrence & Wishart, Nueva York / Londres, 1975, pp. 490-532.
- _____ : “De las Resoluciones del Congreso General celebrado en La Haya”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. II, pp. 172-173.
- _____ : “Las pretendidas escisiones en la Internacional”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, t. II, pp. 144-168.
- _____ : “Manifiesto del Partido Comunista”, trad. de Jacobo Muñoz, en *Marx. Textos selectos*, Editorial Gredos, Madrid, 2012, pp. 577-650.
- MC LELLAN, DAVID: *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- MESZAROS, ISTVÁN: *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, Londres, 1970.
- _____ : *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*, Pasado y Presente XXI, La Paz, 2010.
- MILIBAND, RALPH: “Marx and the State”, *The Socialist Register*, Merlin Press, Londres, 1965, pp. 278-296.
- _____ : *The State in Capitalist Society*, Quartet, Londres, 1969.
- _____ : “State”, en Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Blackwell, Oxford / Massachusetts, 1993, pp. 520-524.
- MOORE, STANLEY: *Three Tactics. The Background in Marx*, Monthly Review Press, Nueva York, 1963.
- PETROVIC, GAJO: “El hombre, la libertad, la alienación”, en *Marxismo contra stalinismo*, Seix Barral, Barcelona, 1970, pp. 79-182.

- PORTANTIERO, JUAN CARLOS.: *Los usos de Gramsci*, Folios Ediciones, México D. F., 1981.
- POULANTZAS, NICOS: *Estado, Poder y Socialismo*, Siglo XXI Editores, México D. F., 2006.
- RANCIÈRE, JACQUES: *Lire le Capital III*, Petite Collection Maspero, París, 1973.
- RUBEL, MAXIMILIEM: *Karl Marx. Ensayo de una biografía intelectual*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970.
- _____ : “Friedrich Engels: Marxism’s Founding Father”, en Shlomo Avineri (ed.), *Varieties of Marxism*, Martinus Nijhoff, The Haghe, 1977, pp. 43-52.
- RUBIN, ISAAK ILLICH: *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Ediciones Pasado y Presente, Córdoba, 1974.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO: *Filosofía y economía en el joven Marx (los Manuscritos de 1844)*, Ediciones Grijalbo, México D. F., 1978.
- _____ : *Ciencia y Revolución (el marxismo de Althusser)*, Editorial Grijalbo, México D. F., 1983.
- _____ : “Marx y la democracia”, *Cuadernos Políticos*, no. 36, México D. F., abril-junio, 1983, pp. 31-39.
- _____ : “Reexamen de la idea de socialismo”, en *El valor del socialismo*, Océano, México D. F., 1985, pp. 49-66.
- SCHMIDT, ALFRED: *El concepto de naturaleza en Marx*, 2.^{da} ed., Siglo XXI Editores, Madrid, 1977.
- SILVA, LUDOVICO: *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI Editores, México D. F., 1975.
- _____ : *La alienación como sistema. La teoría de la alienación en la obra de Marx*, Alfadil Ediciones, Caracas, 1983.
- TARCUS, HORACIO: “Leer a Marx en el siglo XXI”, introducción a *Karl Marx. Antología*, Siglo XXI Editores, México D. F., 2015, pp. 7-57.

- TEXIER, JACQUES: "Democratie, socialisme, autogestion", *La Pensée*, no. 321, París, janvier-mars, 2000, pp. 5-24.
- THERBORN, GÖRAN: *What Does The Ruling Class When They Rules?*, Verso, Londres, 1978.
- TOSEL, ANDRE: "Las críticas de la política en Marx", en *Marx y su crítica de la política*, Editorial Nuestro Tiempo, México D. F., 1980, pp. 10-50.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2003.
- _____ : *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*, Ediciones Akal, Madrid, 2004.

» El autor

Wilder Pérez Varona (La Habana, 1978)

Doctor en Filosofía, Profesor e Investigador Agregado del Instituto de Filosofía de La Habana. Se ha dedicado al estudio del pensamiento marxista y las tradiciones socialistas. Ha impartido cursos sobre la historia del marxismo revolucionario en la Universidad de El Salvador y en el Centro de Estudios de El Salvador. Entre sus publicaciones se encuentran “Marxismo y autogestión: por un socialismo desde abajo” (*Revista Cubana de Filosofía*, La Habana, no. 28, septiembre-junio, 2016, <<http://revista.filosofia.cu/articulo.php?id=674>>) y “Marx y las aporías de la política proletaria” (*Revista Cubana de Ciencias Sociales*, en prensa); así como capítulos en los libros *La república a través del espejo: marxismo y nación en los años 40 y 50* (La Habana, 2016) y *Y seremos millones. Memorias del taller “Lenin en 1917. De las Tesis de abril a El Estado y la Revolución”* (en prensa).

wilpvarona@gmail.com

<http://www.filosofia.cu/site/filosofo.php?id=97>

Últimos títulos publicados por la editorial filosofi@.cu

- » *Estética, arte y consumo* (coedición con la BUAP), JOSÉ R. FABELO
- » *Debate unidad/diversidad. Fidel y Raúl sobre la unidad*, CONCEPCIÓN NIEVES (comp.)
- » *La paloma: utopía y liberación* (coedición con Caminos), YOHANKA LEÓN (comp.)
- » *Hacia una economía para la vida* (coedición con Caminos), FRANZ HINKELAMMERT y HENRY MORA
- » *Cooperativismo, producción y reproducción de la vida y cultura ambiental* (coedición con Caminos), varios autores
- » *La formación cultural ambiental desde el pensamiento latinoamericano y cubano*, varios autores
- » *Dilemas sociopolíticos de la transición socialista*, OLGA FERNÁNDEZ
- » *Feminismo y socialismo: palabras malditas*, GEORGINA ALFONSO
- » *Colectivos laborales: ¿dónde están?*, JESÚS GARCÍA y RAFAEL ALHAMA
- » *La República a través del espejo: marxismo y nación en los años 40 y 50*, varios autores
- » *El ideal socialista en la sociedad cubana: ayer y hoy*, CONCEPCIÓN NIEVES y JORGE L. SANTANA (comps.)
- » *Filosofía, ciencia y sociedad en Fidel Castro*, OLIVIA MIRANDA

- » *Soñar y pensar a Cuba*, GILBERTO VALDÉS
- » *La in-disciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe más allá de la academia*, FELIX VALDÉS

Colección Hipótesis

- » *Identidad y diversidad. ¿Para qué?*, varios autores (Galfisa)

¿Cómo asumir la posición de Marx frente al reto histórico de pensar una política proletaria como condición necesaria para alcanzar la emancipación económica del proletariado y una plena emancipación social? Desde la crítica de la forma política burguesa hasta el análisis del modo capitalista de producción, este libro analiza cómo Marx relabora el concepto de “enajenación” en tanto conciencia invertida de la realidad y expresión ideal de una realidad enajenada en sí misma. Atiende a las diversas consecuencias del fundamento negativo de esta crítica respecto a su concepción del sujeto revolucionario y de la política, la naturaleza del Estado y el papel del partido revolucionario, con relación a las estrategias revolucionarias de tránsito al comunismo.

“La investigación considera un objeto muy poco tratado en general en el plano investigativo [...] en el país; además, el enfoque crítico con que se aborda garantiza su novedad, pues aporta una manera de ver el problema del pensamiento político de Marx desde la crítica a la enajenación y en relación directa con la crítica de la economía política, presentando una visión integral del marxismo, pero sin salirse de una consideración específicamente filosófica”.

Dr. Rafael Pla León

Profesor Titular, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba

“Un tema que parecía “manido” [...] por las múltiples aristas y ángulos que se han elaborado en su interpretación y análisis, se aborda de manera original, fluida y coherente”.

Dr. Orlando Cruz Capote

Profesor e Investigador Auxiliar, Instituto de Filosofía, La Habana, Cuba

El valor de este texto se muestra en los tópicos que desarrolló [...] sobre todo por la profundidad con que lo hizo [...] todos de gran actualidad teórica y potencial polémico: la enajenación como principio de la crítica de Marx; el sujeto revolucionario; la ideología como mecanismo de constitución del poder; el fetichismo mercantil como modo de subjetivación; el lugar y papel de la crítica en las teorías de Carlos Marx; los problemas de la política y la enajenación proletarias”.

Dr. Freddy Varona Domínguez

Profesor Titular, Universidad de La Habana, Cuba

“La propuesta que nos hace el autor se corresponde con una hermenéutica que reconstruye la evolución de los puntos de vista de Marx como expresión de la construcción teórica de la lucha revolucionaria en las condiciones históricas que le correspondió vivir. La capacidad heurística de ese movimiento conceptual emana no de un pensador aislado, sino de un sujeto epistémico colectivo revolucionario. *Marx: política y enajenación* nos inspira a reaprender el pensamiento de Marx, más allá de la preceptivaseudomarxista que tanto daño ha hecho, insertando la historicidad en su propia labor teórica y política”.

Dr. Gilberto Valdés Gutiérrez

Profesor e Investigador Titular, Instituto de Filosofía, La Habana, Cuba

ISBN: 978-959-7197-31-7



9 789597 119731 7



filosofía@.cu
EDITORIAL

marx²⁰⁰