

# ENSAYO

## La Teoría Política de Karl Marx

Osear Mertz\*

### I Introducción

El análisis de las ideas políticas de Marx se ha visto oscurecido por distorsiones provenientes, en primer lugar, de la asociación que normalmente se establece entre estas ideas y las políticas seguidas principalmente por la Unión Soviética. Sin embargo, resulta aconsejable estudiar la teoría política de Marx en sí misma, independientemente de la vinculación antes mencionada. Con esta separación analítica no se pretende negar que la aplicación de la teoría política de Marx, y las formas totalitarias que adopta, constituyen un serio problema para la interpretación del pensamiento de Marx. Pero el énfasis del presente trabajo se pondrá en el análisis de las ideas políticas de Marx que han debido ser revisadas en aspectos esenciales con motivo del descubrimiento y publicación de las obras teóricas más importantes escritas por Marx en su juventud. En efecto, la **Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel** fue publicada recién en 1927; en 1932 son descubiertos los **Manuscritos Económico-Filosóficos**, y se publica por primera vez el texto completo de la **Ideología Alemana**; el manuscrito en que Marx elabora el programa que seguirá en **El Capital** se publica en 1939, bajo el nombre **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie**.

La publicación de estas obras produjo un vuelco radical en el análisis del pensamiento de Marx, y le abrió el camino a interpretaciones humanistas y hasta existencialistas de su pensamiento. Con estas obras, además, se pudo comprobar que la

\* Profesor Instituto de Ciencia Política Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigador Centro de Estudios Públicos.

ortodoxia soviética se apoyaba principalmente en los escritos de Engels, los cuales resultaron invalidados por los textos escritos por el propio Marx. Las discrepancias entre la interpretación oficial soviética y los escritos del joven Marx, fueron inicialmente minimizadas mediante la afirmación de que el Marx maduro era el verdadero, en tanto que el joven Marx no era todavía marxista. Sin embargo, tal distinción no ha ganado terreno, al menos en Occidente, buscándose más bien una interpretación coherente de su obra.

Para analizar la teoría política de Marx tal como aparece en su **Crítica a la Filosofía del Derecho** de Hegel, resulta necesario demostrar la importancia de este escrito de juventud para la determinación de lo que son las ideas políticas de Marx. Resulta entonces necesario suponer que Marx configura en su juventud su propia versión del mundo en general, y de la política en particular, en oposición al mundo burgués existente. Tal supuesto es coherente con el marco analítico general que ofrece Thomas Spragens.

De acuerdo con este autor, "las teorías políticas no pueden comprenderse satisfactoriamente si se las considera como un conjunto de proposiciones"<sup>1</sup>. En lugar de analizar la lógica reconstruida de un método de investigación, Spragens sugiere que se atienda a la "lógica —en— uso" del pensador. Tal perspectiva proporciona, por lo tanto, un marco dinámico para entender la concepción política de Marx que pone de relieve el proceso de gestación intelectual de una teoría política.

Para Spragens, las teorías se originan a partir de una percepción de desorden en el sistema político. El teórico inicia su trabajo a partir de un sentimiento angustiante de que algo anda muy mal en la sociedad. Luego de identificar el problema, el teórico debe investigar las causas que lo originan. El próximo paso fluye naturalmente, pues, una vez identificadas las causas del mal, el teórico se siente impulsado a pensar cómo sería el mundo si se resolviese el problema de manera más efectiva. Esta reconstrucción imaginaria del mundo de la política culmina con un paso final: la prescripción de la acción política capaz de transformar el estado de desorden en un nuevo orden político<sup>2</sup>.

Todo parece indicar que en 1843, cuando Marx escribió la **Crítica a la Filosofía del Derecho** de Hegel, todavía no había concluido la reconstrucción imaginaria del mundo. Todavía en 1844 escribió que no tenía el propósito de "intentar predecir dogmáticamente el futuro, sino... sólo descubrir el nuevo mundo mediante la crítica al antiguo". Su propósito, en

<sup>1</sup> Thomas A. Spragens, *Understanding Political Theory* (New York: St. Martin's Press, 1976), p. 11.

<sup>2</sup> Spragens, *op. cit.*, pp. 15-18.

aquellos años, era lograr "una crítica despiadada de todo lo existente"<sup>3</sup>.

En consecuencia, el análisis de la teoría política de Marx debe describir primero la crítica de Marx a la teoría política burguesa. Su propia teoría política debe entenderse desde esta perspectiva y, de acuerdo al modelo dinámico de Spragens, son principalmente los dos primeros pasos los pertinentes para el propósito de este trabajo: la percepción del desorden, y el diagnóstico de las causas de ese desorden. Con estos dos pasos la crítica de Marx a la teoría política burguesa está completa, y su propia teoría puede entonces deducirse en oposición al desorden percibido.

El punto de vista adoptado en el presente trabajo respecto de la importancia de los escritos de juventud de Marx —y particularmente de la **Crítica**— para la comprensión de sus ideas políticas, también puede encontrar apoyo en otro argumento. Puede sostenerse que el liberalismo y el socialismo son las principales doctrinas políticas que han dado forma al mundo contemporáneo. Desde este punto de vista, que puede llamarse cultural, el papel que juegan las ideas en la configuración de instituciones y en la misma visión del mundo que tenemos es de extrema importancia. Sin embargo, el enfoque cultural establece que las ideas afectan el comportamiento de una manera inconsciente, y que solamente durante períodos de crisis cultural el papel de las ideas se hace consciente, porque en tales períodos las convicciones básicas son sometidas a una crítica radical.

El surgimiento del liberalismo —como doctrina o visión del mundo que sustenta las instituciones económicas y políticas burguesas— puede ser descrito en términos de una revolución cultural en la cual las creencias básicas del mundo medieval fueron sometidas a un examen crítico y reemplazadas por otras. La revolución liberal fue, en primer lugar, un proceso de "demoralización", porque hizo explícitas las creencias básicas de la sociedad medieval, sometiéndolas a una crítica profunda. En segundo lugar, esta revolución proporcionó, a través de un proceso de "re-moralización", nuevas creencias y fundamentos cognitivos para la organización de la nueva sociedad. Ambos procesos permitieron definir una nueva realidad, determinando un nuevo conjunto de derechos y deberes.

El enfoque cultural, ilustrado a través de la revolución liberal, puede ser aplicado al caso de Marx. En efecto, la crítica socialista a la visión liberal puede ser interpretada como un proceso de "de-moralización", como el inicio de una revolución

<sup>3</sup> Karl Marx, "For a Ruthless Criticism of Everything Existing" (Tucker, *The Marx-Engels Reader*), p. 13.

cultural en la cual se rechazan todas las creencias básicas del liberalismo, y en la que es desarrollada una nueva visión del mundo. Este enfoque cultural, por lo tanto, describe nuestro tiempo en términos de una revolución cultural, pero cuyo desenlace no puede ser predicho por cuanto este enfoque niega todo determinismo histórico. Con respecto al pensamiento de Marx, éste puede ser descrito como una crítica y un rechazo de la religión, de la filosofía, de la política y de la economía burguesas. Estas son desenmascaradas como diferentes formas de alienación. Luego, la reconstrucción imaginaria del mundo, que parte con una nueva economía política, establece el fundamento para su "Aufhebung", es decir, su superación. Como es sabido, no existe traducción adecuada para el concepto de "Aufhebung", por lo cual resulta necesario precisar que el concepto de "superación" significa, en este contexto, la culminación de un proceso dialéctico, es decir, la síntesis de una tesis y una antítesis que, junto con abolir los contrarios, los preserva trascendiéndolos. La concepción dialéctica de la historia de Marx puede ilustrar las complejidades del término "Aufhebung". La superación del Estado burgués no significa su mera abolición, ya que éste no sólo engendra a la sociedad socialista que necesariamente le sigue, sino que ésta, al trascenderlo, lo preserva parcialmente; lo preserva porque el Estado burgués es, por un lado, un antecedente histórico insubstituible, y, por otro, porque la sociedad socialista representa, por así decirlo, la culminación del Estado burgués.

La interpretación de la obra de Marx como una revolución cultural destaca el radicalismo y la extensión de su crítica a la sociedad burguesa. Este proceso de "de-moralización" de la cultura liberal se hace explícito al definirse Marx como un revolucionario. Robert Tucker, por ejemplo, señala que la caracterización de Marx como revolucionario es la verdadera suma de Marx como hombre de acción y como pensador: "Porque como teórico Marx era ante todo un teórico de la revolución"<sup>4</sup>. En consecuencia, Tucker argumenta que la idea revolucionaria es la clave de su estructura teórica. La idea de revolución está presente en casi todo cuanto Marx escribió. Es el "eje teórico" de sus primeros escritos filosóficos y el "tema central" de su pensamiento<sup>5</sup>. Tucker también argumenta que Marx estaba, en cierto sentido, comprometido con la idea de revolución mundial antes de su conversión a las nociones de socialismo o comunismo, porque su primer acto independiente de teorización contenido en notas a su disertación doctoral de 1841, era un ensayo

<sup>4</sup> Robert Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea* (New York: W. W. Norton and Co., 1970), p. 5.

<sup>5</sup> Tucker, *op. cit.*, p. 5.

acerca de la necesidad de una completa transformación revolucionaria del mundo en nombre de la "realización de la filosofía".

Por consiguiente, puede argumentarse que la percepción del desorden tuvo lugar relativamente temprano en la vida de Marx, lo que condicionó su vida como un revolucionario. También parece estar claro que la etapa destructiva del pensamiento de Marx se completó alrededor de 1845.

Isaiah Berlin, por ejemplo, cree que los años 1843-45 son los más decisivos en la vida de Marx, porque en París sufrió su última transformación intelectual. "Al final de ella, había llegado a una clara posición personal y política: el resto de su vida lo dedicó a su desarrollo y realización práctica"<sup>6</sup>.

En París, Marx concluyó que la historia de la sociedad es la historia del hombre que busca alcanzar el dominio de sí mismo y de la naturaleza mediante el trabajo creativo. Esta actividad encuentra su expresión en las luchas de clases opuestas. El progreso está constituido por la sucesión de victorias de una clase sobre la otra. Esto, en el largo plazo, encarna el avance de la razón. Sólo aquellos hombres que se identifican con el progreso son racionales, esto es, la clase ascendente en una sociedad<sup>7</sup>.

Después de haber identificado a la clase emergente de su época con el proletariado, Marx dedicó el resto de su vida a planificar la victoria de éste. Berlin argumenta que "de ahí en adelante, su posición es la de un comandante, comprometido de hecho en una campaña, y quien, por ende, no considera necesario proclamar continuamente las razones para comprometerse en una guerra... De aquí la casi total ausencia en el trabajo posterior de Marx, de discusiones de principios fundamentales, de todo intento para justificar su oposición a la burguesía"<sup>8</sup>.

Las afirmaciones citadas de Tucker y Berlin ilustran la aplicabilidad del modelo de análisis de Spragens al caso de Marx; indican que su pensamiento, alrededor de 1843, cuando critica la Filosofía del Derecho de Hegel, se encuentra todavía en la segunda etapa, i.e., en la búsqueda de las causas del desorden percibido.

El análisis siguiente trata de encontrar cuáles fueron las causas que llevaron a Marx al rechazo de la teoría política burguesa, y algunas de las características principales de la teoría política de Marx que ya se perfilan con claridad.

<sup>6</sup> Isaiah Berlin, *Karl Marx* (New York: Oxford University Press, 1979), p. 60.

<sup>7</sup> Berlin, *op. cit.*, p. 6.

<sup>8</sup> Berlín, *ibid.*

## II La Crítica de Marx

### 1. El Marco Histórico y Filosófico

En el prefacio de **Una Contribución a la Crítica de la Economía Política**, publicada en 1859, Marx nos da una relación de su período de formación. Como tal es importante para el estudio de la teoría política de Marx, cuyo **locus classicus** es la **Crítica a la Filosofía del Derecho** de Hegel.

En este prefacio Marx quiere dar "unas pocas indicaciones referentes al curso de mis estudios político-económicos"<sup>9</sup>. Nos dice que en los años 1842-44, debió participar por primera vez, como editor del **Rheinische Zeitung**, en discusiones acerca de "intereses materiales", y que esto le dio la primera oportunidad para ocuparse de asuntos económicos. Al mismo tiempo, nos dice que el socialismo y el comunismo francés tuvieron eco en el **Rheinische Zeitung**. Pero señala que sus estudios previos no le permitieron aventurar ningún juicio sobre el contenido de las tendencias francesas.

Pareciera que su ignorancia en ambos campos —la economía y el socialismo francés— lo llevó a retirarse de la escena pública para dedicarse al estudio. Más aún, él nos dice que "el primer trabajo en donde intenté una solución a las dudas que me abrumaban fue un examen crítico a la Filosofía del Derecho de Hegel"<sup>10</sup>. Tal como vimos anteriormente, Marx se dedicó a la crítica política en 1843, trabajando en un comentario acerca del tratado sobre el Estado de Hegel. Pese a que la obra quedó inconclusa y no fue publicada, marcó un hito en su camino al materialismo histórico, porque lo llevó a pensar que no era el Estado la base de la sociedad civil, sino que la sociedad civil la base del Estado. Marx evalúa su estudio sobre la **Filosofía del Derecho** de Hegel de la siguiente manera: "Mi investigación dio como resultado que tanto las relaciones legales como formas de gobierno no deben ser comprendidas desde sí mismas ni desde el llamado desarrollo general de la mente humana, sino que tienen más bien sus raíces en las condiciones materiales de la vida, la suma total que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y de los franceses del siglo XVIII, une bajo el nombre de 'sociedad civil', y cuya anatomía, no obstante, debe buscarse en la economía política"<sup>11</sup>.

Marx se dedicó de lleno a la investigación de la economía política en París, y llegó a la conclusión de que la estructura económica de la sociedad es el fundamento real de donde

<sup>11</sup> Tucker, *op cit.*, p. 3.

<sup>10</sup> Tucker, *op. cit.*, p. 4.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

emergen la superestructura legal y la política. En otras palabras, que "el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual"<sup>12</sup>. En su interpretación, Marx, luego de analizar críticamente la filosofía del derecho de Hegel, llega a la conclusión de que la política no es una variable independiente porque no se puede entender desde sí misma. Es más, concluye que es una variable dependiente por cuanto tiene sus raíces, su real fundamento, en las condiciones materiales de la vida.

Con estas afirmaciones Marx nos introduce a uno de los temas más complejos y controvertidos de su obra. Tal vez la manera más fácil de clarificar este punto consiste en presentar, primero, la versión más simple y popular, pero al mismo tiempo engañosa, que nos ofrece Engels.

De acuerdo con esta interpretación la "concepción materialista de la historia parte de la proposición de que la producción de los medios para el sostén de la vida humana, y, junto a la producción, el intercambio de los bienes producidos, es la base de toda estructura social; que en cada sociedad que ha aparecido en la historia, la manera en que se distribuye la riqueza y en que se divide la sociedad en clases u órdenes, depende de lo que se produce, cómo se produce, y cómo se intercambian los productos. Desde este punto de vista, las causas finales de todos los cambios sociales y revoluciones políticas no deben buscarse en la mente de los hombres, ni en su mejor comprensión de la verdad eterna y la justicia, sino en las alteraciones en el modo de producción e intercambio. Estas causas no deben buscarse en la filosofía, sino en la economía de cada época particular"<sup>13</sup>.

El problema consiste en determinar si el propio Marx postuló una relación causal simple entre la estructura económica o base, y la superestructura, es decir, la forma jurídica, política, religiosa y filosófica que caracteriza a una época determinada.

En un pasaje clásico escrito entre 1857 y 1858 Marx nos presenta el problema de la siguiente manera: En la producción social que los hombres llevan adelante, ellos entran en determinadas relaciones que son indispensables e independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un estado particular de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La suma total de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el cual se levanta una superestructura legal

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Friedrich Engels, "Socialism: Utopian and Scientific", en Tucker, *op cit.*, pp. 700-701.

y política, y a la cual corresponden formas particulares de conciencia social. El modo de producción en la vida material determina los procesos social, político y la vida intelectual en general<sup>14</sup>.

Teniendo a la vista este texto explicativo, ¿puede afirmarse que Marx postula la existencia de una relación causal entre la base y la superestructura? Cuando Marx afirma que el factor económico es decisivo para determinar la superestructura, encontramos dos líneas de análisis implícitas. Una de ellas se refiere a una tesis acerca del origen de la ideas, en tanto que la otra dice relación con el cambio. La primera tesis postula que las ideas reflejan los intereses de clases. La teoría del cambio, por otra parte, establece que éste es la consecuencia de un conflicto entre la base y la superestructura. De acuerdo con esto, como el Estado se apoya en un modo específico de producción, entra en conflicto con la base cuando cambia el modo de producción. Aunque Marx reconoce la posibilidad de causalidad recíproca, la base parece ser el factor mas fuerte, porque ahí encontramos el principio del movimiento, y también porque, a juicio de Marx, en una crisis particular la base es siempre el factor dominante. Pero el reconocimiento de la base como factor dominante no resuelve el problema, porque subsisten dificultades metodológicas que entorpecen la operación de la teoría de Marx. Uno de estos problemas metodológicos consiste en cómo distinguir, en la práctica, entre base y superestructura. Por ejemplo, la definición de Marx de las fuerzas de producción parece incluir el nivel cultural y las aptitudes de la fuerza laboral, así como también el nivel de desarrollo de la ciencia y de la tecnología. Dado que la cultura y la ciencia son generalmente consideradas parte de la superestructura, la operacionalización de estos conceptos parece tropezar con dificultades formidables.

La dificultad recién señalada no es resuelta, a mi modo de ver, por la conocida interpretación de Marx que ofrece Leszek Kolakowski. En su voluminosa obra **Main Currents of Marxism**, explica el pasaje que nos preocupa de la siguiente manera: "El nivel de las fuerzas productivas determina la estructura básica de las relaciones de producción, i.e., el fundamento de la vida social. (Marx no considera a la tecnología misma como parte de la 'base', puesto que habla de un conflicto entre fuerzas productivas y las relaciones de producción)"<sup>15</sup>. Las relaciones de producción comprenden, según Kolakowski, las

<sup>14</sup> Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Introducción.

<sup>15</sup> Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (New York: Oxford University Press, 1981), Vol. I, p. 337.

relaciones de propiedad, la división social del trabajo, así como también la manera como son distribuidos e intercambiados los productos. Estos son los componentes mas importantes de la base. Luego Kolakowski nos dice que las relaciones de producción, es decir la base, "determinan" la superestructura. Esta incluye a todas las instituciones políticas, especialmente al Estado, a la religión organizada, a las asociaciones políticas, a las leyes y costumbres, y, finalmente, a la conciencia humana expresada en ideas sobre el mundo, creencias religiosas, formas de creación artística, y las doctrinas sobre ley, política, filosofía y moral<sup>2</sup>. De acuerdo con este esquema, Kolakowski sostiene que la tesis fundamental del materialismo histórico es que un nivel tecnológico particular demanda particulares relaciones de producción y causa su existencia histórica. Las relaciones de producción, a su vez, originan un tipo particular de superestructura. De esta manera, Kolakowski establece una cadena causal, situando el origen del cambio histórico en la tecnología. Esta determina las relaciones de producción, las cuales, a su vez, determinan la superestructura.

Sea cual fuere el papel que la tecnología juega en la teoría de Marx, está claro que la base determina a la superestructura, aun cuando subsisten dudas en cuanto a la postulación de un movimiento causal estricto. Pero Kolakowski no clarifica este punto, ni puede explicar satisfactoriamente cómo distinguir, al menos analíticamente, entre estos tres elementos. Desde luego, Kolakowski reconoce que la cultura espiritual de la humanidad —artes, filosofía y ciencia— tiene su origen en la desigualdad social, que permitió a algunos hombres apropiarse del trabajo de otros y disponer del ocio necesario para la creación intelectual. De este modo, ciencia y tecnología aparecen nuevamente como variables dependientes de las relaciones de producción.

El uso que el mismo Marx hace del materialismo, por otra parte, tiene un sentido antropológico. Como una doctrina de la naturaleza humana, materialismo significa para Marx la primacía del factor económico productivo dentro de la experiencia humana. El materialismo significa así que la actividad productiva es el determinante último de todo lo demás. El modo de producción delinea el resto de su existencia; determina la propiedad de los medios de producción, así como también la religión, la filosofía y la política.

Pese a que gran parte de los intentos de Marx por usar el materialismo consistieron en demostrar correlaciones entre algo en la base y algo en la superestructura, y pese a que esta usanza señala correlaciones y no causalidad, hay al menos

<sup>18</sup> Kolakowski, op. cit., p. 338.

otros dos argumentos en favor de la interpretación que plantea que el factor económico determina el resto de la existencia del hombre.

Uno de los argumentos se encuentra en el propio desarrollo intelectual de Marx. Desde 1844 en adelante, él dedica por completo su vida al estudio de la economía porque la considera el elemento clave para "explicar" la religión, la filosofía, la sociedad y el Estado. Trabajó en todos los temas mencionados antes de 1844, pero no continuó analizándolos una vez que descubrió la primacía del factor económico.

El otro argumento es que desde el grado de superioridad logrado mediante el análisis del capitalismo, Marx pudo prever algunas de las características del comunismo maduro. Una de estas características es la superación (*Aufhebung*) del Estado.

Aun cuando el complejo problema que plantea el materialismo histórico, en cuanto a las relaciones entre base y superestructura, no admite en el marco de este análisis una clasificación satisfactoria, es posible, sin embargo, concluir que con respecto a las ideas e instituciones políticas, éstas, inequívocamente, forman parte de la superestructura y están determinadas por las relaciones de producción.

Por tal razón, Marx denuncia la falsedad del pensamiento de aquellos que afirman la existencia objetiva e independiente de las ideas e instituciones políticas. Tal pensamiento sufre de alienación, según Marx. Alienado es aquel que vive subyugado por sus propias creaciones, las cuales han asumido la apariencia de objetos independientes. Tal alienación debe ser combatida, despojando al mundo de su carácter objetivo y comprendiéndolo como una creación humana.

En consecuencia, la teoría política de Marx consiste, en primer lugar, en la descripción de una forma de alienación, i.e., la objetivación del Estado burgués, cuya superación puede ser vaticinada como efecto necesario de la autodestrucción del sistema económico capitalista.

Las siguientes secciones del presente trabajo se ocupan del análisis que Marx hace de la **Filosofía del Derecho** de Hegel.

## 2. El Método Transformacional

Siguiendo un procedimiento establecido por Ludwig Feuerbach, Marx creía que la filosofía de Hegel podía revelar la verdad al someterla a una crítica transformacional. Esta crítica, que pretendía ser un replanteamiento científico del sistema hegeliano, consiste en la inversión de sus proposiciones principales, i.e., en la transposición de sujeto y predicado.

Feuerbach había concluido que la religión es un fenómeno de alienación humana. Su opinión general era que la religión es

una proyección de las necesidades humanas en la figura imaginaria de Dios. De acuerdo a este planteamiento, Dios posee aquellos atributos que parecen estar ausentes en el hombre actual, y concluyó que Dios es el hombre alienado. Marx, a su vez, aplicó la crítica general de Feuerbach a la política. Esto significó que al aplicar la crítica transformacional a la política, se podría descubrir la realidad social dando vuelta a Hegel, i.e., desmistificando la "filosofía especulativa" de Hegel.

Feuerbach insistió en que la filosofía especulativa no trascendía la alienación. A su juicio, Hegel separa la esencia de la naturaleza y del hombre, que es una, con el fin de restablecer más adelante la unidad de lo que inicialmente había separado artificialmente. Mientras que para Hegel la naturaleza y el hombre eran dos entes separados, Feuerbach vio al hombre como parte de la naturaleza. De este modo, concluyó que la reconciliación hegeliana mediada del hombre y de la naturaleza era falsa. Del mismo modo, Feuerbach rechazó también la proposición hegeliana que dice que el espíritu absoluto se manifiesta en el arte, en la religión y en la filosofía. Estimó que sólo es posible hacer tal afirmación si se los separa a la fuerza del hombre. En suma, Hegel postula el espíritu absoluto como una esencia diferente del sujeto. Feuerbach, por otra parte, partió con el individuo concreto como sujeto entendiendo al espíritu absoluto de Hegel como la esencia del hombre, fuera del hombre. En el centro de la crítica transformacional de Feuerbach se encuentra, por lo tanto, el rechazo a la separación que hace Hegel entre esencia y existencia. De acuerdo a este parecer, Hegel creía que el pensamiento era el sujeto y que la existencia era simplemente el predicado. Por consiguiente, la naturaleza aparece en el sistema de Hegel como un mero predicado del pensamiento. De aquí se desprende que lo concreto permanece alienado y que Hegel no pudo superar estas dicotomías.

Dado que el sistema de Hegel no pudo desenredarse de sus contradicciones internas, Feuerbach transformó al sujeto de la filosofía idealista, el pensamiento, en predicado, y al predicado, el hombre, en sujeto. Este método transformacional se constituyó en un nuevo punto de partida para la filosofía. Al dar vuelta o invertir la filosofía de Hegel, Feuerbach transformó el idealismo filosófico en una filosofía de la praxis, al convertir al hombre en el punto de partida de la discusión filosófica. De esta manera, el hombre estaría liberado del poder alienante que sus propias creaciones mentales tenían sobre él.

En su comentario crítico a **La Filosofía del Derecho** de Hegel, Marx trabajó exclusivamente con el método transformacional y expuso al Estado como una esfera de alienación humana. Retrata la vida política como una analogía de la vida religiosa, tal como lo estableció Feuerbach. En consecuencia,

el hombre proyecta el poder social a un ámbito separado —el Estado— que lo domina, de la misma forma que proyecta los atributos idealizados de la especie a la esfera de Dios. Pero en el campo político, la división resultante del hombre contra sí mismo no es sólo un asunto de la imaginación. El fin de la alienación política requiere, por lo tanto, de una revolución a través de la cual el hombre recupere el poder social externalizado en el Estado.

### 3. Monarquía, Soberanía y Conciencia General

**La Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel** de Marx tiene, desde un punto de vista metodológico, dos características principales: es una crítica inmanente al sistema hegeliano, porque acepta los conceptos de Hegel y su sistema como un todo, para luego someter a ambos a la crítica transformacional de Feuerbach. Tal como señala Avineri, el análisis crítico que Marx hace a los conceptos hegelianos de propiedad, sociedad civil, Estado, etc., lo llevaron a hacer una crítica fundamental de las premisas filosóficas de Hegel. Pero Avineri subraya el hecho de que "es a partir de la filosofía **política** de Hegel que Marx trabaja hacia las raíces del sistema hegeliano, y no en el otro sentido"<sup>17</sup>. Primero, Marx ataca la filosofía política de Hegel, sometiendo sus principales consecuencias institucionales al método transformacional de Feuerbach. Este procedimiento podría revelar, según Marx, que para Hegel el individuo aparecía como un mero predicado de una abstracción, i.e., imputando significado existencial a las actividades humanas en vez de atribuir las al sujeto real.

Marx comienza aplicando este método a tres temas de la filosofía política de Hegel: monarquía, soberanía y conciencia general.

Hegel afirma que la monarquía expresa de una manera ideal el principio de que la subjetividad y la autodeterminación son las fuerzas subyacentes de las normas objetivas y de las instituciones del Estado. Para Marx esta es una racionalización inaceptable porque la voluntad de la monarquía representa sólo formalmente la expresión de la autodeterminación individual. Más aún, la monarquía es para Marx la expresión de la voluntad solitaria y arbitraria de una persona. La voluntad del monarca, por definición, niega la universalidad y es así lo opuesto a la conciencia general. Además, Marx argumenta que escondida en la fórmula de Hegel y en el hecho de considerar la voluntad del monarca como la conciencia general,

<sup>17</sup> Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (New York: Cambridge University Press, 1968), p. 13. ..

yace una tácita aceptación de la situación socio-política de comienzos del siglo XIX. Pero Hegel objetivizó la situación histórica dada en una proposición general que afirma que "la decisión final de la voluntad es el monarca". Aquí, argumenta Marx, encontramos que el sujeto se ha convertido en predicado, el predicado en sujeto, y un hecho histórico se ha convertido en una premisa metafísica de validez universal.

Del análisis de la monarquía se desprende que Hegel excluye a todos los miembros del cuerpo político de la soberanía y de la conciencia general, porque éstas aparecen sólo como atributos del monarca. En otras palabras, la soberanía se convierte en la voluntad arbitraria del monarca. Marx, por lo tanto, argumenta que Hegel empieza desde un sujeto imaginario, llamado soberanía, en vez de partir de un sujeto real. Hegel concibe a la soberanía —que según Marx es la esencia del Estado— como un ser objetizado e independiente.

Para Hegel el Estado representa lo general y lo universal. Pero Marx sostiene que esta pretensión de convertir al Estado en objeto de la conciencia general sólo puede realizarse en un nivel formal. Hegel, de acuerdo a Marx, describió correctamente las instituciones políticas de su tiempo, pero se equivocó al ver en ellas la esencia del Estado. Esta universalización del Estado del siglo XIX, sólo era posible mediante un proceso de mistificación que representa los hechos históricos como el predicado de un sujeto imaginario.

Avineri señala que "una vez que Marx ha llegado a este punto en su argumento filosófico, su discusión en torno a Hegel adquiere una nueva dimensión: deja de ser una discusión puramente filosófica y se convierte en una crítica social"<sup>18</sup>. El razonamiento que justifica esta afirmación es el siguiente: si la **Filosofía del Derecho** de Hegel es el fundamento teórico del Estado moderno, quiere decir entonces que su crítica es necesariamente una crítica a las instituciones políticas modernas.

Esto presenta un problema para la interpretación del análisis crítico que Marx hace de Hegel, porque sus argumentos corren siempre en dos líneas paralelas. Así, Avineri reconoce que a veces es difícil distinguir los argumentos en contra del Estado moderno del argumento general contra la justificación de Hegel del mismo. Esta dificultad parece ser inevitable desde el momento en que vemos en la idea del Estado de Hegel un mero reflejo del Estado moderno. En consecuencia, no se puede cambiar la filosofía hegeliana sin revolucionar el Estado moderno, i.e., la realidad misma.

<sup>18</sup> Avineri, *op cit.*, p. 16.

#### 4. El Estado y la Sociedad Civil

Hegel intenta construir el Estado como una entidad sustraída del contexto social de las relaciones humanas. Pero Marx argumenta que esto no se puede hacer, porque las fuerzas sociales crean y condicionan el Estado. Sin embargo, Hegel concibe la sociedad civil como la esfera de fuerzas sociales en pugna que deben ser superadas por la universalidad del Estado. Marx, por consiguiente, busca probar que esta separación entre sociedad civil y Estado es una falacia y que de acuerdo con la realidad empírica el Estado no es *más* que una expresión de los intereses particulares, racionalizados en términos de lo general y de lo universal.

Además, Marx argumenta que Hegel llega a una descripción del Estado sin hacer referencia a los individuos que están supeditados a su gobierno. Sólo después de haberse logrado la construcción del Estado aparece el individuo, como si ambos términos pudieran discutirse separadamente. Esta separación artificial entre Estado e individuo, fuerza a Hegel, a juicio de Marx, a mediar entre ellos. Desde la perspectiva de Marx, sin embargo, esta mediación es superflua, por cuanto estima que la separación original es errónea. En oposición a Hegel, Marx afirma que el individuo no puede ser conceptualmente aislado de su contexto social, y su concepción del hombre también es opuesta al modelo individualista de la economía política clásica. Tal como Marx lo presenta en la **Tesis sobre Feuerbach**, "la esencia humana no es una abstracción inherente a cada individuo. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales"<sup>19</sup>. Marx sostiene que la naturaleza real del hombre es social, y que el individuo no puede ser conceptualmente aislado de su contexto social. En consecuencia, Marx rechaza el modelo atomístico del individuo sustentado por la tradición liberal, y prefiere una definición del hombre como un ser de especie. En resumen, Marx rechaza la concepción de Hegel del individuo porque éste ignora las connotaciones sociales que deben ser incorporadas en la definición del hombre.

Marx creía que las tensiones que descubrió en la interpretación de Hegel de la estructura de la vida política, emergen de esta separación del hombre de su esencia social. Esto es también el fundamento, según Marx, de la distinción que hace Hegel entre una esfera de lo privado y una esfera de lo universal. Marx argumenta que esta premisa postula la existencia de un ser humano dividido en una esfera privada que dice relación con la actividad económica y en una esfera pública

<sup>19</sup> Karl Marx, "Thesis of Feuerbach", en Tucker, *The Marx-Engels Reader*, p. 145.

donde se supone que el hombre debe sobreponerse al egoísmo de la primera y procurar el bien común. Esta falsa separación o escisión, según Marx, es la raíz de la alienación del hombre.

La teoría del Estado de Hegel trata de zanjar la diferencia entre ambas esferas mediante la representación política y busca legitimizar el interés privado de la estructura política general. Pero Marx señala que las asambleas con representación limitada, tal como existían en el modelo político de las monarquías constitucionales del siglo XIX, como también en la teoría de Hegel, son autocontradictorias. Marx afirma que los delegados de la sociedad civil reunidos en un estado representativo (Stand), gozan de su status porque son miembros de una organización política, y no porque representen los intereses particulares de la sociedad civil. Estos estados (Stände) no representan a la población porque no están obligados por un mandato ni tampoco están subordinados a sus electores en forma alguna. Por lo tanto, Marx afirma que los delegados están totalmente alienados de las personas a quienes se supone que representan. En consecuencia, y contrariamente a lo que sostiene Hegel, los intereses particulares de los votantes y el status político de los estamentos son diferentes y no hay cabida para una legitimización del interés privado en la estructura política general. Marx concluye que la teoría de Hegel deja a la esfera privada fuera de la estructura política, mientras que en la práctica las condiciones de la vida material penetran cada rincón de la estructura política. En otras palabras, Marx argumenta que las instituciones políticas disfrazan con su proclamación de universalidad los intereses particulares de la sociedad civil.

La diferencia entre las variadas formas de gobierno pierden su importancia según Marx, porque sólo son diferentes maneras de encubrir las realidades económicas del poder político. Marx señala, por ejemplo, que la monarquía prusiana y la democracia norteamericana tienen leyes de propiedad prácticamente idénticas, y que las diferencias entre una monarquía y una república sólo obscurecen el hecho de que ambos regímenes consagran la alienación, fundada en la contradicción entre los intereses particulares y generales. Como para Marx, las relaciones de producción son determinantes, la discusión en torno a las diferentes formas de gobierno, o incluso la pregunta clásica por el mejor régimen, es estéril e irrelevante para su concepción de la política.

En cambio, Marx se interesó por estudiar las cambiantes relaciones entre el Estado y la sociedad civil en diversos períodos históricos. En particular, Marx, centra su atención en el desarrollo social y político, análisis que debe entenderse en relación a la doctrina hegeliana sobre la evolución de las diversas formas de conciencia.

Marx caracteriza las formas clásicas del Estado de la tradición greco-romana por su falta de diferenciación entre lo social y lo político, afirmando que la sociedad civil está subsumida bajo el Estado.

La vida pública es el factor dominante en la vida del individuo porque lo político invade la vida privada. Debido a esto, nos dice Marx, la falta de status político significa falta de libertad y servidumbre. La falta de diferenciación entre lo social y lo político, que caracteriza al mundo griego y al romano, significa, en definitiva, que no hay una distinción entre la vida pública y la privada.

Por otro lado, Marx afirma que la Edad Media establece una relación entre sociedad civil y Estado que es el reverso de la relación prevaleciente en la antigüedad clásica.

En la época feudal, la sociedad civil adquiere status político. Marx dice que la esfera privada, i. e., la sociedad civil, se hizo política y que el poder de la propiedad es más importante porque la distribución de la propiedad privada es un arreglo político. De acuerdo a esta perspectiva, sólo en la época medieval se llega a una integración de las relaciones políticas y socioeconómicas, porque la primera es un reflejo automático de la última. Marx afirma que todos los otros sistemas políticos muestran una tensión entre ambas esferas y que esta integración de lo político y de lo social sólo es posible porque el hombre medieval no era libre.

Si en la antigüedad clásica la sociedad civil está incluida bajo el Estado, y si en la Edad Media la sociedad civil adquiere status político, los tiempos modernos se caracterizan por una completa diferenciación de ambos. En los tiempos modernos, la vida pública y la privada están completamente separadas—un fenómeno latente en períodos anteriores— y la alienación es institucionalizada en esta diferenciación. Marx afirma que la sociedad civil se emancipa de cualquier clase de limitaciones políticas, i.e., se suprimen las restricciones políticas sobre la propiedad. Esto hace que surja un tipo de actividad económica que es obvia para cualquier consideración concerniente al Estado. En la perspectiva de Marx, el individualismo económico es la expresión de una dicotomía entre sociedad civil y Estado, i.e., de la alienación resultante por la división de la existencia del hombre en una esfera pública y una privada.

Este análisis histórico permite a Marx concluir que Hegel se equivocó cuando presentó la separación de la sociedad civil y del Estado como un asunto de principio, porque en realidad ello sólo es un fenómeno determinado históricamente.

Además, Marx señala que Hegel, porque no estaba consciente de la limitación histórica de su generalización teórica, trató de recrear el **Stand** (estado) medieval para superar las contradicciones entre la esfera privada y la pública, ignorando

que estas contradicciones eran características sólo de la sociedad moderna, que había reemplazado la unidad integrada de la sociedad medieval. En suma, Marx señala que Hegel quería que las clases sociales modernas cumplieran funciones que caracterizaban a los estados medievales.

## 5. Estructura de Clase y Propiedad

Avineri argumenta que en la **Crítica** es posible seguir las diferentes etapas en la cristalización de las ideas de Marx sobre las clases sociales<sup>20</sup>. Como hemos visto anteriormente, Hegel afirma que los **Stände** (estados medievales) debían mediar entre el Estado y la sociedad civil. Además, Hegel hizo que la posición privada de una persona determine su status político; puso así énfasis en la determinación de la esfera política por factores económicos. Para Marx, por otra parte, la diferenciación de clases se convierte en el factor decisivo en la formación del Estado. Marx expresa que en la sociedad moderna el status privado de una persona está determinado por sus relaciones de propiedad y que estas relaciones, por lo tanto, ya no son privadas, como creía Hegel. De acuerdo a Marx, la sociedad civil determina la política en la sociedad moderna, y la política se convierte en una racionalización de las relaciones de propiedad. Marx, por lo tanto, concluyó que las diferencias de clases de la sociedad civil se convierten en diferencias políticas, y encontró así la conexión entre la estructura de la propiedad y la estructura política. Sin embargo, debe advertirse que Avineri afirma que "Marx en realidad nunca dijo que el Estado **como tal** reflejaba las relaciones de propiedad: él pensaba que se podía demostrar que las pretensiones de hacer que el Estado represente al interés general eran sólo una manera de encubrir los intereses de clases"<sup>21</sup>. Avineri concluye que para Marx no es el Estado como tal, sino el Estado hegeliano tal como aspira ser, lo que es un espejo distorsionado de la sociedad civil.

El análisis de la determinación de la estructura política por la diferenciación de clases lleva a Marx al problema de la clase obrera, i.e., la clase que se halla en una necesidad inmediata de trabajo. Marx argumenta que esta clase social no es sólo marginal a la sociedad civil, sino también una condición necesaria para el funcionamiento de la sociedad civil misma. Se puede concluir, de acuerdo a Marx, que un entendimiento de la sociedad moderna debe estar precedido por un análisis de la condición de la clase obrera. Tal como se dijo anterior-

<sup>20</sup> Avineri, *op. cit.*, p. 24.

<sup>21</sup> Avineri, *op. cit.*, p. 25.

mente, ya en 1843 se puede encontrar en el trabajo de Marx la idea de que la política es una variable dependiente, i.e., que la estructura política está determinada por la diferencia de clases, que la existencia de la clase obrera es la condición para el funcionamiento de la sociedad civil misma y que el análisis de las condiciones de esta clase es necesario para el entendimiento de la sociedad moderna.

Marx llega a la discusión sobre clases sociales y propiedad aplicando la crítica transformacional de Feuerbach a la filosofía política de Hegel. Concluye que en la sociedad moderna el predicado se convierte en sujeto, i.e., que el hombre no es el sujeto, sino que se identifica con el predicado, es decir, con su clase. Además, Marx señala que la propiedad en sí invierte la relación entre hombre y objeto y que la aseveración de que una persona está determinada por su status de clase significa, en realidad, que el hombre se ha convertido en predicado de su propiedad.

A fin de demostrar esta proposición, Marx analiza en extenso los tres párrafos 305 a 307 de la **Filosofía del Derecho**, en donde Hegel discute la posición de la aristocracia terrateniente con propiedad sujeta a vínculo, i.e., el mayorazgo. Marx afirma que el dueño de la propiedad es transformado en propiedad de la propiedad, i.e., que la propiedad ha llegado a ser el amo del hombre. Se concluye que el Estado no está realmente controlado por los propietarios, porque ellos mismos son esclavos de su propiedad. El Estado, además, es la racionalización de la realidad material. El Estado refleja, según Marx, relaciones de propiedad y ésta constituye su significado esencial y verdadero. Marx concluye que Hegel, en vez de hacer de la propiedad privada una cualidad de la ciudadanía, convierte a la ciudadanía en una cualidad del que tiene propiedad. Y esta conclusión es aplicable también al Estado moderno comotal.

## 6. Democracia y Comunismo

El desarrollo del pensamiento de Marx se ajusta, a mi modo de ver, al modelo dinámico de análisis de Thomas Spragens y sigue la pauta de investigación diseñada por él. Como se ha mostrado en este trabajo, la teoría de Marx se origina a partir de una percepción de desorden en el cuerpo político, que lo lleva a desarrollar una crítica radical "de todo lo existente". A su vez, la investigación de las fuentes de la dificultad llevó a Marx al descubrimiento de la importancia suprema de las relaciones de propiedad. Aunque la **Crítica** es como su nombre lo indica esencialmente un ensayo crítico hay, sin embargo, algunas indicaciones sobre su reconstrucción imaginaria del

mundo de la política, y su prescripción de la acción política que llevaría del estado de desorden al de orden.

Dicho brevemente, ambos pasos pueden resumirse como sigue: dado que el Estado moderno ha sido definido como una realidad invertida, la realidad debe ser invertida de nuevo mediante una revolución, y el hombre hecho sujeto otra vez, es decir, una persona libre. El método transformacional que permitió a Marx criticar a Hegel resulta ser el método de la revolución, porque ofrece la clave para cambiar el mundo, partiendo del ámbito de la conciencia que a su vez causará un cambio en la estructura social.

De acuerdo a Marx, la sociedad no es algo dado, sino que es el producto de la acción humana, y el hombre y su actividad social son uno y lo mismo. Por lo tanto, Marx define al hombre como la totalidad de sus conexiones sociales. En oposición a la tradición liberal, Marx concibe al hombre como un ser de especie, cuya emancipación es idéntica a la emancipación de la sociedad. El ser emancipado es llamado por Marx "la esencia comunista del hombre" u "hombre socializado". La sociedad moderna, que se basa en el individualismo, viola, de acuerdo a Marx, al hombre como ser social. El individualismo implica una definición del hombre que concibe sus relaciones sociales sólo como medios para obtener sus propios fines privados. La existencia individual es el fin supremo, y la sociedad aparece como algo externo a él. Marx afirma, por lo tanto, que la sociedad moderna no puede desarrollar un modelo socializado del hombre.

Para superar este problema, Marx propone una sociedad basada en la abolición de la propiedad privada y en la desaparición del Estado. A este modelo de sociedad Marx lo llama "democracia" y, a veces, "verdadera democracia". Como señala Avineri, el significado de estos términos no es fundamentalmente diferente de lo que Marx más tarde llama "comunismo"<sup>22</sup>. El uso que Marx hace del término "democracia" está basado en la esencia comunista del hombre, y se refiere a un modelo de sociedad en donde el individuo ya no está confrontado a la sociedad, un modelo donde no hay alienación entre el hombre y la estructura política, porque no es posible distinguir ya un ámbito privado de uno público. La "democracia", tal como la concibe Marx, suprime y trasciende al Estado político, así como también a la sociedad civil.

<sup>22</sup> Avineri, *op. cit.*, p. 34.

### III Discusión

Las objeciones a la teoría política de Marx que a continuación se presentan están agrupadas en tres categorías: la primera es, por así decirlo, una crítica inmanente, pues fluye de los tópicos analizados precedentemente y señala los problemas que ofrece la concepción de la política como una forma de alienación; la segunda categoría incluye desarrollos posteriores del pensamiento de Marx, en particular el tema de la dictadura del proletariado y en ella se discutirán los problemas que surgen de las proposiciones de Marx con respecto a la transición al socialismo; finalmente, la tercera categoría contiene objeciones al pensamiento de Marx desde una perspectiva externa, y trata problemas relacionados con la visión de Marx de la sociedad comunista, en particular, su tesis acerca de la desaparición del Estado.

#### 1. La Política como Alienación

Jean-Yves Calvez, en su clásico comentario al pensamiento de Marx, señala algunas de las dificultades más aparentes que presenta la ubicación de lo político en la doctrina de Marx.

Tomando como punto de partida el uso que el propio Marx hace de la dialéctica, Calvez señala que debemos dudar de "cualquier tratamiento dialéctico de un punto cualquiera de la realidad que no deje subsistir la contradicción aparecida en ese nivel, sino que la reduzca íntegramente a una contradicción inferior"<sup>23</sup>. La aplicación de esta limitación metodológica a lo político lo lleva a concluir que la alienación política es constitutiva de la existencia humana, por no ser lícita una reducción dialéctica de ella a otro nivel. Según Calvez, pues, el modo de existencia político es esencial al hombre.

Así, la concepción de la política como una forma de alienación es objetable por reducir lo político a un fenómeno derivado de la explotación económica. Frente a esto, cabe preguntarse si tal caracterización de lo político no deja de lado un rasgo constitutivo de la naturaleza humana, como lo es la voluntad de poder político. ¿No es, acaso, la voluntad de poder un fenómeno más fundamental que la explotación económica? Para Marx, evidentemente, esto no es así, y queda planteada de este modo una oposición fundamental entre dos visiones de la realidad y del hombre que no admite una resolución racional.

<sup>23</sup> Jean-Yves Calvez, *El Pensamiento de Carlos Man*: (Madrid: Taurus Ediciones, 1966), p. 201.

Pero hay otro punto destacado por Calvez que arroja dudas sobre la tesis de Marx. Para demostrar el carácter secundario y derivado de la vida política, Marx intenta reducir el Estado a un fenómeno histórico, que surge en condiciones determinadas y llamado a desaparecer en cuanto hayan desaparecido esas condiciones. Sin embargo, el análisis que Marx hace del Estado burgués "**apunta** a todo Estado **político**, a la naturaleza misma del Estado, a la escisión entre ciudadano y hombre privado, a esa diferencia entre lo público y privado, en la cual es muy difícil no reconocer un fenómeno histórico (para permitirse reducirlo), y apuntar de ese modo a todo Estado y a la naturaleza misma de la relación política..."<sup>24</sup>. De este modo, Marx cae en el mismo error que critica a Hegel, cuando señala que éste cree establecer una filosofía general del Estado, cuando sólo logra una justificación ideológica del caso particular del Estado burgués. Calvez concluye que Marx, al reducir la alienación política a un fenómeno histórico, se condena a no poner en claro lo que es esencial en el mundo político. "El razonamiento de Marx no desarmará por consiguiente a los que estiman que el mundo político tiene su naturaleza propia y su autonomía, y que es constitutivo de la existencia humana"<sup>25</sup>.

Se puede concluir entonces que Marx, al reducir la alienación política a un fenómeno histórico, no es capaz de determinar cuáles son las características esenciales de la política. Por lo tanto, se puede decir que el argumento de Marx no puede destruir la proposición de que el ámbito de la política es una parte autónoma y constitutiva de la existencia humana, una variable independiente que reclama explicaciones no derivadas de condiciones económicas.

## 2. La Dictadura del Proletariado

Como se ha visto anteriormente, en la **Crítica** Marx propone solucionar la alienación política y la contradicción entre Estado y sociedad en términos políticos, por la vía de la "verdadera democracia". Marx supone que en una verdadera democracia la Constitución deja de ser puramente política, y que el Estado político desaparece. Pero ya en la **Crítica** Marx expresa la idea de que la emancipación política no es sinónimo de la emancipación humana. Si bien es cierto que Marx no desestima completamente los avances que pueden lograrse mediante la emancipación política —es decir, mediante reformas políticas apuntadas a una mayor democratización del Esta-

<sup>24</sup> Calvez, *op. cit.*, p. 202.

<sup>25</sup> Calvez, *op. cit.*, p. 203.

do—, también lo es que Marx pensó que ella era insuficiente, y que la sociedad sólo puede hacerse verdaderamente humana mediante la abolición de la propiedad privada. Por ello, Marx ve en el proletariado al agente encargado de terminar con el orden social existente por la vía de la revolución.

Es esta visión del Estado y la política la que encuentra expresión en el **Manifiesto Comunista**. Allí Marx nos dice que el ejecutivo del Estado moderno no es sino un comité encargado de administrar los intereses de la burguesía, y que el poder político es solamente el poder organizado de una clase para oprimir a otra. Dada esta concepción del Estado burgués, es fácilmente comprensible que Marx rechazara meras reformas y propusiera un remedio más fuerte: la destrucción del Estado mediante la revolución social.

Debe señalarse que Marx fue, en general, muy parco con respecto a la manera como debía producirse esa revolución, así como también con respecto a la transición al socialismo. También es cierto que Marx usó sólo en contadas ocasiones el concepto de "dictadura del proletariado", concepto que hoy además está marcado por la connotación que le dio Lenin. Pero lo anterior no puede eximirnos de la obligación de reconocer, en primer lugar, que Marx efectivamente usó el concepto, y, en segundo lugar, de tratar de determinar qué es lo que quiso significar con él.

En oposición a la interpretación dictatorial dada por Lenin, algunos comentaristas contemporáneos han presentado una interpretación más democrática del concepto. Puede suponerse que Ralph Miliband es un buen exponente de esta última línea de interpretación.

Miliband parte reconociendo que Marx nunca definió adecuadamente en qué consiste la dictadura del proletariado, ni cuál es su relación con el Estado. Su tesis es que para Marx "la dictadura del proletariado es, a la vez, una afirmación del carácter clasista del poder político y una descripción del poder político mismo, y que es de hecho la naturaleza del poder político que ella describe la que garantiza su carácter clasista"<sup>26</sup>.

La fundamentación de esta tesis puede sintetizarse así: Marx pensó que todas las revoluciones previas a la Comuna de París perfeccionaron la máquina del Estado en lugar de destruirla, pero que la Comuna no buscó consolidar el poder del Estado, sino su destrucción. La Comuna, según Marx, restituyó al cuerpo social todas las fuerzas hasta entonces absorbidas por el Estado parásito, coartando así el libre movimiento de la sociedad. Además, Miliband nos dice que Marx destacó el ca-

<sup>26</sup> Ralph Miliband, "Marx and the State" (*The Socialist Register*, 1965), pp. 278-296.

rácter popular, democrático e igualitario de la Comuna. La describió como una revolución contra el Estado, como una revolución destinada a terminar con la dominación de clases y lograr la emancipación económica del trabajo.

Sin embargo, Miliband reconoce que fue Engels el que describió a la Comuna como la dictadura del proletariado, cosa que Marx nunca hizo. Miliband especula que la razón por la cual Marx no utilizó el concepto se debe a que para éste la dictadura del proletariado sería el resultado de una revolución socialista a escala nacional, en tanto que la Comuna fue meramente el levantamiento de una ciudad bajo condiciones excepcionales. Pero, aún así, Miliband piensa que la Comuna por su de-institucionalización del poder político, encarnó los elementos esenciales del concepto de dictadura del proletariado, como lo concebía Marx.

La argumentación recién sintetizada permite a Miliband oponerse a aquellos intérpretes que sostienen que Marx proponía una doctrina decididamente autoritaria para el período de transición. De acuerdo con esta versión, Marx habría propuesto que el Estado debía asumir poderes dictatoriales antes de desaparecer. En otros términos, Marx habría propuesto una paradoja hegeliana típica: la dictadura crearía la libertad.

En apoyo de su propia interpretación, Miliband discute diversos pasajes de los escritos de Marx que, en su opinión, ofrecen evidencia en su favor y deja sin evidencia convincente a la tesis autoritaria.

A la luz de los antecedentes expuestos, se puede concluir que no existe evidencia convincente que permita definir con mayor claridad lo que Marx quiso decir cuando sostuvo que entre la sociedad capitalista y la socialista se encuentra un período de transformación revolucionaria, y que en este período de transición el Estado no puede ser otra cosa que la dictadura revolucionaria del proletariado. Bien puede ser que Marx haya destacado los aspectos liberalizantes por sobre los represivos, pero la evidencia histórica señala que cuando Marx es llevado a la práctica son estos últimos los dominantes.

### 3. La Desaparición del Estado

No cabe duda de que Marx logra desarrollar una teoría de la revolución fundada en una crítica radical de las instituciones políticas y económicas propias de la democracia liberal. Por ello, el impulso destructivo que alienta el pensamiento de Marx continúa siendo efectivo y atractivo intelectualmente. Pero tampoco cabe duda de que Marx fue menos exitoso en la etapa constructiva de la sociedad poscapitalista. Son escasos y ambiguos los pasajes referidos a la transición y a la sociedad comunista. En este sentido, es posible afirmar que Marx

falló en la reconstrucción imaginaria de la buena sociedad. Desde luego, están las aplicaciones históricas de su doctrina, difícilmente defendibles intelectual y moralmente.

En suma, puede afirmarse que Marx desarrolla una teoría de la revolución, pero que su teoría de la revolución no proporciona elementos conceptuales adecuados para analizar los fenómenos políticos propios de las sociedades marxistas. En especial, hay que destacar la equivocada predicción de Marx en cuanto a la desaparición del Estado. Tal tesis corrobora, por una parte, el papel secundario que Marx asigna a la política y, por otro, nos encontramos con una innegable relación entre una economía centralmente planificada y formas políticas totalitarias, que desmiente en los hechos la idea de que el Estado tienda a desaparecer. Todo lo contrario, si hay una característica generalmente reconocida del mundo contemporáneo, es que el Estado ha crecido y ha crecido aún más en aquellas sociedades moldeadas de acuerdo a la doctrina de Marx.

En conclusión, puede afirmarse que la ausencia de instrumentos conceptuales adecuados para construir sobre las ruinas del capitalismo parece ser una de las objeciones más radicales que pueda hacerse a la teoría política de Marx.