



01083  
4

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO**

2001/66

***Hegel, Marx y el Estado como relación social***

*Para una crítica de las visiones  
instrumentalista y neoliberal del Estado*

Tesis que presenta para optar al grado de  
Doctor en Filosofía

***Roberto León Santander.***

Ciudad Universitaria , México, D. F., agosto de 2001.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO

***Hegel, Marx y el Estado como relación social***

*Para una crítica de las visiones  
instrumentalista y neoliberal del Estado*

Tesis que presenta para optar al grado de  
Doctor en Filosofía

*Roberto León Santander.*

Ciudad Universitaria , México, D. F., agosto de 2001.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO

***Hegel, Marx y el Estado como relación social***

*Para una crítica de las visiones  
instrumentalista y neoliberal del Estado*

Tesis que presenta para optar al grado de  
Doctor en Filosofía

*Roberto León Santander.*



Ciudad Universitaria , México, D. F., 2001.

## ÍNDICE

Introducción: Bajar del cielo a la tierra	
Mitos posmodernos y Filosofía	1
El pensamiento débil	2
El mercado	2
Moralidad y la acción comunicativa	4
La sociedad civil en Latinoamérica: concepto metafísico y mitológico.	5
Una nota más sobre el mercado.	7
Estado de derecho: el consenso y el acuerdo.	9
Las debilidades del socialismo real no hacen mejor al capitalismo	10
¿Por qué <i>todavía</i> Marx?	11
Del Estado de bienestar al Estado mínimo y eficiente	13
El concepto de estado como problema filosófico	17
Una nota más sobre nuestro enfoque	29
Capítulo 1. El Estado: un mal necesario o un instrumento de opresión.	34
1.1. La concepción neoliberal del Estado: Hayek y Friedman.	34
- Contra el Socialismo	34
- El Estado en el centro del debate	37
- El mercado como mecanismo de distribución	41
- El enfoque neoliberal: los conceptos de hombre y sociedad	43
- La propiedad privada como condición suficiente de la libertad	45
- Los límites del discurso neoliberal	47
1.2. El concepto de Estado en el pensamiento de Marx, Engels y Lenin. La pertinencia de la reflexión de Gramsci.	54
- La relación sociedad-estado como categoría que explica la diferencia específica del modo de producción capitalista.	54
- Marx: de la filosofía política a la economía.	55
- De la ausencia de una teoría marxista del estado. La visión del <i>Manifiesto del Partido Comunista</i> .	56

- Lenin y el estado como instrumento de opresión.	59
- El legado de Engels.	62
- Gramsci: el estado como unidad de fuerza y consenso. El punto de partida.	64
- Relación de fuerzas y bloque histórico. El consenso.	69
- Contra el economicismo	71
 Capítulo 2. Hegel y Marx: el Estado como relación social.	73
2.1. El Estado como relación social y la sociedad civil como su fundamento: el concepto de propiedad privada como premisa.	73
- La propiedad como relación abstracta entre los hombres	73
- La propiedad como una relación de reconocimiento entre voluntades libres.	76
- La propiedad como relación social excluyente y de explotación	78
2.2. Hegel y el problema del reconocimiento: el Estado como figura de la libertad realizada.	81
- Hegel y la Filosofía	81
- La lucha por el reconocimiento	84
- El concepto hegeliano de libertad	87
- El Estado ideal de Hegel	91
- Estado y sociedad civil	94
- Trabajo y distribución de la riqueza	96
2.3. Marx y el Estado como relación social objetiva.	101
2.3.1. La lógica de Hegel en el pensamiento de Marx.	
- Pensamiento dialéctico <i>versus</i> pensamiento complejo	101
- El hombre piensa porque tiene manos	113
- Marx, Hegel y la dialéctica	116
2.3.2. El debate en torno a la hipótesis de trabajo de Marx para el análisis de la moderna sociedad civil.	124
- El materialismo de Marx y su dialéctica	124
- La "objetividad" del discurso de Marx	126
- El conocimiento de la sociedad civil	131
- Marx y los ideales de la Ilustración	135
- Hegel, Marx y el Estado como relación social	140
- Del concepto de alienación al concepto de fetichismo	147
 Capítulo 3. La anatomía de la sociedad civil como punto de partida	156
3.1. El concepto de sociedad civil en Hegel, Marx y Gramsci.	156
- El estado del liberalismo clásico	157

- Hegel y la sociedad civil	159
- Marx y la sociedad civil como punto de partida	164
- La sociedad civil de Gramsci	171
3.2. Las tesis de Norberto Bobbio.	174
Capítulo 4. Trece notas más para una crítica de las concepciones neoliberal e instrumentalista del Estado.	184
Conclusiones	195
Apéndice	199
Bibliografía	207

## **INTRODUCCIÓN: Bajar del cielo a la tierra.**

### *Mitos postmodernos y Filosofía*

En la Grecia del siglo V a. de n. e. el mito y el tabú eran, como en todas las épocas, modos de control del pensamiento. Tiempo después, Sócrates, el filósofo, fue condenado a beber cicuta por haber ofrecido un modo de pensar que liberaba a los individuos de ese control. He aquí la tarea de la Filosofía ayer y hoy. Esto no es novedad, tampoco lo es que en los tiempos modernos el mito y el tabú siguen siendo medios de dominación espiritual y material. Los mitos son ideas que se presentan como verdades absolutas e inamovibles y, por lo mismo, indiscutibles,

En este contexto, la sociedad civil y la democracia limitada aparecen como mitos modernos a través de los cuales gobernantes y capitalistas globalizadores guían a sus fieles seguidores a *la tierra prometida*.

Otro mito: el de la libertad, en un mundo de control social impuesto a través de los *mass media*. ¿Quiénes son libres en un mundo donde la realidad es *virtual*?

Más: el mito de un mercado *libre* pero en los hechos dominado o sometido por las leyes de instituciones o empresas transnacionales que no le rinden cuentas a nadie, ni siquiera a aquellos hombres de estado que hoy, franca o veladamente, ponen en práctica las recetas económicas neoliberales.

Corolario: el mito de un Estado de *Derecho*, que supuestamente garantiza relaciones humanas sin privilegios sobre la base de otro supuesto: el de la autonomía de los poderes judicial y legislativo respecto del ejecutivo<sup>1</sup>.

El tabú se traduce en la prohibición, violenta o disimulada, de denunciar el estado de cosas que tiene a la sociedad moderna capitalista llena de temor cuando no de terror. Pero para la Filosofía no hay tabúes: su tarea es combatir los mitos sea cual fuere la forma en que se presenten, a menos que esta tarea sea ella misma otro mito. Es verdad, podemos vivir con mitos porque los mitos, no todos, enriquecen nuestra cultura; pero esto no implica que los mitos *per se* son liberadores. Regularmente su función es la de dar cohesión a un grupo o comunidad, pero en más de las veces de forma veladamente intimidatoria y opresiva, cuando no de engaño igualmente premeditado.

---

<sup>1</sup> Véase, Eliseo Rabadán: "Mitos y tabúes en el nuevo orden mundial". en *Memoria del Primer Foro de atención al jornalero agrícola migrante*, Programa Nacional con Jornaleros agrícolas, Coordinación. Veracruz (Pronjag, Ver), Xalapa, junio de 2000. S/publicar.

### *El pensamiento débil*

Las polémicas sobre el historicismo, tanto de Heidegger como de Popper y Levi-Strauss, convirtieron a los posmodernos en los defensores de la proclamada aparición de un historicismo relativista. Gianni Vattimo declara la guerra a la dialéctica: *no hay una dialéctica en la Historia*, sino una mera decantación, una especie de desarrollo de lo que sería meramente lo histórico-destinal. Vattimo plantea que el primado de la razón hoy no se encuentra en el discurso que aporta la ciencia, sino que es construido por la técnica, pero la técnica bajo su forma *informática*.

La informática demarca lo moderno de lo posmoderno y abre la brecha entre las autodenominadas sociedades del Primer Mundo y las del resto que habitan el planeta.

Según Vattimo, la función de la técnica estriba en ayudar a la disolución del pensamiento metafísico, el cual ha producido las secuelas de la violencia política y del imperialismo cultural. Pero lo que no considera el discurso postmoderno es el hecho de su *fragilidad económico-ecológica*, además de los límites económico-marginales que frenan la expansión homogénea de la revolución tecnológica. Tampoco analiza Vattimo la persistencia de un mundo humano preinformático y hasta preindustrial. Empero, esta situación ignorada por Vattimo, que deviene en anomia social creciente, ha de ser “mediada”, precisamente, por el poderoso sistema de control del pensamiento que generan los llamados medios de comunicación de masas.

Pero, Vattimo nos advierte, siguiendo a Heidegger: el intelectual, cuyo trabajo es *pensar*, no debe pensar en el sentido en que debe resolverse el hiato entre la conciencia y el mundo, en otras palabras, no es tarea del intelectual resolver las contradicciones entre teoría y práctica. Intentarlo siquiera es no pensar. No hay fundamento para el fundamento.<sup>2</sup>

### *El mercado*

Más mercado, menos Estado. Una consigna que todos los políticos asumen como un auténtico dogma.

En 1997, Noam Chomsky<sup>3</sup> trataba de hacer un estudio crítico de los conceptos clave para pensar el Nuevo Orden Mundial. El de democracia, nos dice, como medio o mecanismo que los ciudadanos tienen para controlar sus

---

<sup>2</sup> Véase Gianni Vattimo: *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, 1986.

<sup>3</sup> Ver, Noam Chomsky: “Democracia de Mercado” En la revista *Z Magazine*, conferencia dictada en la University of Cape Town, en mayo de 1997.

asuntos colectivos e individuales, está siendo socavado y distorsionado en todos los países. Lo mismo sucede con la noción de mercado.

Ahora bien, el asalto a la democracia y el asalto al mercado son complementarios y no casuales. Esta situación deriva del poder económico de las empresas transnacionales que implica entidades corporativas *sistémicas* que son estructuralmente totalitarias, cada vez más *interrelacionadas*, ampliamente opacas al público y ligadas a los Estados más poderosos. *El mito consiste en hacer ver a la opinión pública* de todos los países, a través de los medios de comunicación, de actividades culturales de “ayuda” por medio de fundaciones, de Organizaciones No Gubernamentales, etc., *que el mercado y sus gestores, es decir, las grandes compañías transnacionales, son quienes proveerán el necesario soporte material para una sociedad en la que las oportunidades para todos permitan la libertad democrática.* La eficiencia de este control radica en la propaganda, a través de una ingeniería del consenso, que es manejada como la “esencia” del proceso democrático.

La prensa trata de minimizar el rechazo que manifiestan miles y miles de hombres y mujeres en las más diversas formas, de las medidas de ajustes estructurales impuestas por los gobiernos neoliberales, medidas que derivan en la reducción de las oportunidades educativas, sanitarias, de vivienda, y que soportan, en condiciones cada vez más salvajes, millones de ciudadanos de las “democracias” en proceso de transición hacia el nuevo modelo de mercado.

Este nuevo modelo de mercado, según sus ideólogos, garantiza la concreción de la proposición que reza “a cada quien según sus necesidades y de cada cual según su trabajo”. Sin embargo, los argumentos de John Rawls, de Robert Nozick, de James Buchanan, etc., son *mero ejercicio intelectual* cuando *observamos desde otra óptica* las brutales diferencias en salarios y el cada vez más desigual reparto de la riqueza nacional.

En México un obrero o una obrera ganan diez veces menos que el obrero u obrera de los USA, lo que implica que a una compañía transnacional le supone salarios menos onerosos en aquél país. Esto sin considerar el deterioro de sus derechos sindicales y laborales que prácticamente han sufrido y enfrentado los trabajadores mexicanos.

El caso de las mujeres que son sometidas a presiones empresariales dignas de tiempos de la esclavitud, resulta ser un tabú más. El rechazo a la implantación de una sociedad regida por intereses y políticas al servicio de las empresas como Siemens, Volkswagen, Ford, Westinghouse y sus bancos e instituciones, empieza a resultar difícil de mantener, y la creciente represión dentro de un modelo policial que se internacionaliza al igual que el capital especulativo, no es fácilmente sostenible y, entonces, hay que recurrir a la

creciente represión y al estado de terror, que recuerda lo que Georges Orwell describiera en su libro tabú *1984*.

Hay investigadores tabú por que hay temas tabú, como lo hemos querido mostrar con la exposición de algunos conceptos *marxianos*. Hay la contraparte: autores e investigadores “estrella” porque hay temas “estrella” que deben ser predicados a la masa controlada. Este es el caso de los premios *nobel* de economía Hayek, Friedman y Buchanan<sup>4</sup>.

### *Moralidad y acción comunicativa*

Según K. O. Apel y J. Habermas, es preciso construir una ética especial para el discurso social y político que evite que la democracia sea víctima de los intereses de las corporaciones, cuyos sistemas imponen a los grupos o sistemas menos fuertes normas que, a fin de cuentas, socavan la libertad tanto individual como social.

Ahora bien, si el discurso argumentativo es un medio imprescindible para la legitimación de normas consensuales de la moral y del derecho, ¿por qué, entonces, los *mass media* no ponen a debate las razones a favor o en contra en torno a los límites del mercado, respecto a su capacidad de garantizar una adecuada cobertura de las necesidades educativas, sanitarias y económicas, que le permitan hasta al más “olvidado” de los hombres, un desarrollo real, no virtual, como persona libre?

En realidad, los medios de masas no permiten el acceso a ellos como parte de esa supuesta comunidad “ideal” de comunicación. Entonces, ¿qué sentido tiene pensar que ello es un camino para lograr un consenso en el que todos participan? El poder es libertad, pero si no se tiene el poder de informar y discutir las decisiones que nos afectan colectivamente, no existe tal ética del discurso, a no ser que se admita que la ética del discurso es en sí misma mítica y, tal vez, hasta perversa<sup>5</sup>.

Pretender que la democracia se consolidará por medio del recurso al Kant del Estado de Derecho, es un ideal que hay que desmitificar aún a costa de ser condenados por denunciar los límites del pensamiento formalmente “correcto” y de los intelectuales reconocidos también “formalmente” por su habilidad para construir los discursos que legitiman el dominio del modo de producción capitalista hoy.

Pensar que la *ONU* es garantía de la “Paz perpetua” después de los bombardeos de Panamá, Yugoslavia o Irak, sin más argumento que la defensa de los más altos valores de Occidente, a saber: la democracia y la libertad,

---

<sup>4</sup> Cfr. Eliseo Rabadán: op. cit.

<sup>5</sup> Idem.

resulta hoy día, en especial desde Latinoamérica y los sectores pobres de Europa y Estados Unidos o Canadá, un trágico eufemismo.

*La sociedad civil en Latinoamérica: concepto metafísico y mitológico*

Hay quien afirma que el concepto de sociedad civil sólo puede utilizarse creativamente en el contexto de una teoría posmarxista de la democratización. Se proponen como clave a los conceptos de autolimitación y de autonomía. Ambos son principios normativos, los cuales suponen aceptar que el estado, el mercado y lo social implican la inevitabilidad de las estructuras sistémicas. Es decir, la inevitabilidad de que estado y mercado jueguen un papel central en el proceso de democratización. Habermas advierte, en contra de Luhmann, de la enorme dificultad de armonizar los criterios de legitimación y validez social y política de normas generadas “autopoiéticamente” es decir, en el seno de las propias corporaciones, partidos, empresas, etc, sin tener en cuenta los “lenguajes” normativos de sectores sociales que quedarían fuera de esos sistemas *autopoiéticos*.

De cualquier manera, en este contexto hay otros problemas que caen en el ámbito de la praxis política y que deben ser tomados en consideración para crear las condiciones propicias de constitución de una sociedad más justa y equitativa, como por ejemplo:

- 1) La creación y estabilización de la esfera pública ideal para la materialización de este proyecto de sociedad.
- 2) El surgimiento y desarrollo de una red de asociaciones civiles
- 3) La aparición y permanencia de diversos movimientos sociales que plantea que el primado de la razón en esta época no lo aporta la ciencia sino la técnica.
- 4) Una lenta construcción de una nueva red de relaciones no clientelares y no verticales entre actores sociales, actores e instituciones políticas y prácticas del mercado.

El problema principal, sin embargo, se manifiesta al “*bajar del cielo a la tierra*”:

¿Cómo estabilizar la esfera pública desde los medios de comunicación que están, precisa y evidentemente, al servicio de los sistemas mercantiles y políticos de control de intereses muy particulares?

¿Movimientos sociales que buscan materializar esas oportunidades de las que habla Rawls en el terreno de lo real y no solo a un nivel “virtual”, han de ser considerados parte legítima de la red o simples “terroristas”?

Resulta conmovedor escuchar propuestas inspiradas en Habermas o en una teoría social que es capaz de diferenciar entre integración sistémica propia del Estado y del Mercado, y esfera de la integración social, propiciada ésta por la comunicación entre los seres humanos y que justifica el principio de la "autonomía de lo social".

Habermas postula, desde su *Teoría de la Acción Comunicativa*<sup>6</sup>, la exigencia del *consenso* como fundamento de la interacción social. Empero, empresas alemanas, deslindadas de lo social, actúan sistemáticamente en contra. La Volkswagen y la Siemens, solo por mencionar a las más representativas, han establecido su norma: aquellos de sus trabajadores que exigían mejoras en su nivel de vida (acordes a las necesidades mínimas de un trabajador que quiere tener oportunidades al estilo rawlsiano de la democracia de mercado), sólo recibieron amenazas de cierre patronal de persistir en sus demandas. El ejército mundial global de desempleados y "lumpen" abre perspectivas placenteras a los sistémicos gestores del Mercado Global<sup>7</sup>.

Según Habermas, los medios de comunicación, con relación a los sistemas políticos estructurados en términos de "Estado de derecho", *deben* llevar a cabo las siguientes acciones:

1: Vigilancia del entorno sociopolítico, informando sobre los eventos que probablemente repercutirán, positiva o negativamente, en el bienestar de los ciudadanos.

2: Elaborar una buena configuración del orden del día, identificando los asuntos claves e incluyendo las fuerzas que les han dado forma y que tienen capacidad para resolverlos.

3: Crear plataformas para la defensa inteligible e iluminadora de las cuestiones políticas que estén a debate.

4: Fomentar el diálogo plural, entre las personas que ocupan posiciones de poder y el público de a pie.

5: Impulsar mecanismos de control de quienes ocupan o han ocupado cargos públicos, para que den cuenta de cómo han ejercido su poder.

6: Incentivar a los ciudadanos a aprender, a escoger, a implicarse y no limitarse simplemente a seguir o a mirar de lejos el proceso político.

7: Resistir de principio los intentos por parte de fuerzas externas a los medios de subvertir la independencia, integridad y capacidad de éstos para servir a su público.

8: Respetar a cada miembro del público, en tanto que potencialmente concernido y capaz de buscar y dar un sentido a lo que ve en su entorno político.

<sup>6</sup> Jürgen Habermas: *Teoría de la Acción Comunicativa*. Editorial Taurus, Buenos Aires. 1989.

<sup>7</sup> Cfr. Eliseo Rabadán, op. cit.

El problema es ¿cómo obligar a los medios de comunicación a actuar bajo este pliego de peticiones?

### *Una nota más sobre el Mercado*

Hoy, entre los siglos XX y XXI, se promueve desde el modelo neoliberal la desmembración de la propia sociedad civil entendida en términos de sociedad política, como el mismo John Locke proponía. Pero la desvirtuación y deformación de los principios del liberalismo en la época actual resulta obvia.

La aplicación de las políticas neoliberales en América Latina ha supuesto, de un lado, una profundización de la explotación del factor trabajo por el libre mercado y, del otro, el creciente riesgo de una especie de cataclismo social organizado. Tenemos, en estos momentos, la visión de una aldea global conformada por corporaciones internacionales independientes pero entrelazadas. En un artículo muy sugerente, James Petras<sup>8</sup> describe la situación política mundial más o menos de la siguiente manera:

Desde 1996 se produce la aceleración del potencial económico de los USA. De las 500 compañías más grandes del mundo Estados Unidos posee 244, Japón 46 y Alemania 23. El total de las europeas asciende a 173, aún por debajo de Estados Unidos. Pero es claro que el único competidor de la hegemonía norteamericana es el capitalismo europeo y no el japonés. Esto es evidente tras del declive de la economía japonesa que pasó de controlar 71 a 46 de las primeras 500 grandes compañías a nivel mundial.

Hay un proceso de concentración que surge con fuerza en los años setenta. El conjunto de los países llamados “en desarrollo” (Sudamérica, Asia, Oriente Medio y África) sólo logra contabilizar 26 de las 500 principales corporaciones, es decir, sólo un 5% del total.

En este contexto, el control que ejercen las corporaciones USA sobre el sistema político resulta inimaginable no sólo en Europa sino también en el resto del mundo.

Cabría agregar más datos: por ejemplo que los sindicatos de los USA dependen completamente de los dos principales partidos políticos. “Los responsables sindicales estadounidenses colaboran estrechamente con las compañías durante los despidos en masa, reduciéndolas prestaciones sociales implementando normas que maximizan el poder corporativo, obligando a los trabajadores a aceptar cambios tecnológicos y reclasificaciones laborales, a un

---

<sup>8</sup> James Petras: *Globalización o imperialismo USA*. Artículo publicado en el diario madrileño *El Mundo*, el 3 de marzo de 1999.

nivel más elevado que sus colegas europeos o asiáticos. Como resultado, explica Petras, Estados Unidos puede acumular capital y expandirse en el extranjero sin la resistencia política a las que se enfrentan las corporaciones de Europa o África”<sup>9</sup>.

La posición dominante de los *USA* se gesta merced a la explotación a ultranza. Sobre la violación de los Derechos Humanos en los Estados Unidos Gregorio Selser<sup>10</sup> con datos contundentes constata el nivel de “democracia” que se lleva a cabo en el país que se nos pretende poner como modelo y como gestor del Nuevo Orden Mundial. Ahí, los disidentes del sistema estadounidense, los nativos incluidos, son perseguidos, encarcelados o tratados como parias en su propia tierra.

Por otra parte, como nos sigue mostrando Petras, las corporaciones estadounidenses tienen la carga fiscal más reducida de todo el mundo industrializado: “los agentes del Departamento del Tesoro estadounidense son los miembros más influyentes del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, por tanto, están en posición de forzar una determinada política económica que debilite a sus rivales, aumentando la vulnerabilidad de los países competidores y de facilitar las operaciones de compra de las corporaciones estadounidenses al bajar las barreras, lo que permite la invasión inversora / financiera norteamericana”

Por último, “el imperio estadounidense, a través de una multiplicidad de agencias (Departamentos de Comercio, CIA, Pentágono, Departamento del Tesoro) ha concentrado sus esfuerzos en socavar la economía japonesa, mantener su influencia en Europa (vía OTAN) y de hacerse con activos en Asia y Sudamérica, mediante una combinación de intervenciones políticas y militares tendentes a manipular la agenda de desarrollo en dirección hacia el libre mercado”<sup>11</sup>.

De este modo, mientras la economía brasileña se desploma y la de Asia entra en una bancarrota a gran escala, vemos el resurgir de la economía de los *USA*, lo que se explica, en último análisis, por *una estrategia del Imperio* y no por la llamada “globalización”. Las crisis que han enfrentado Asia y Sudamérica, por ejemplo, no se explican en el marco de una economía global interdependiente. La crisis de sus competidores supone para *USA* la posibilidad de adquirir bancos en Corea, en Japón, en Brasil. Las devaluaciones bajan los salarios donde operan las corporaciones estadounidenses. Las crisis de los países “neocolonizados” han ayudado a Europa y a los *USA*. Las multinacionales europeas y *USA* invirtieron 47,000

---

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Gregorio Selser: *Los derechos Humanos en los Estados Unidos* Universidad de Sinaloa, Fotocopias.

<sup>11</sup> J. Petras: op. cit.

millones de dólares en la compra de compañías brasileñas que generan beneficios. El gobierno norteamericano, demócrata o republicano, defiende los intereses del Imperio con el uso de estrategias como la de promoción del libre comercio y, si es necesario, el uso de la fuerza militar.

¿Qué se puede concluir desde la filosofía que piensa a través de la propuesta teórico metodológica de Marx, del análisis cuantitativo de este escenario? Simple y llanamente que el de “globalización” es un término que míticamente define la imposición de la progresiva hegemonía del bien llamado *imperialismo norteamericano*, de su hegemonía corporativa en el planeta. El término “globalización” no es otra cosa sino una máscara ideológica. ¿Por qué no hablar de la universalización del modo de producción capitalista inherente al proceso por el cual las relaciones mercantiles que le son propias se han mundializado?

#### *Estado de derecho: el consenso y el acuerdo.*

El criterio de la mayoría implica el consenso y el acuerdo de todos, la voluntad general. Pero las mayorías son relativas a los grupos de intereses y de clase en el seno de un Estado. Este problema es un tabú que la democracia neoliberal no toca ni permite que sea tocado públicamente para llegar a un auténtico debate que permita lograr que los ideales de Habermas y demás seguidores de su teoría tengan cuando menos alguna razón de ser en el contexto de las democracias limitadas en que vivimos en el presente.

Es muy importante, en el contexto de la llamada “globalización”, recordar algunas cuestiones fundamentales al respecto, a saber<sup>12</sup>:

1. El término *globalización* guarda relación con conceptos fundamentales del discurso crítico a reconstruir. Conceptos tales como “nuevo orden mundial” o “neocapitalismo” son dialécticamente ligados a aquél, aunque no se presentan como tales en los discursos neoliberales.
2. Aunque se nos insiste en el “fin de las ideologías”, el uso permanente de la ideología que sostiene a las prácticas neoliberales, está presente de modo permanente en medios de comunicación, videos, libros, revistas, prensa, bajo la máscara de los “valores de la democracia” liberal.
3. La cultura del consumo trata de convencernos de que todos somos ya ilustrados, de alguna manera, y por lo tanto, podemos ya avanzar a “nuevas formas” de conocimiento y de valoraciones estéticas. El que se atreve a

---

<sup>12</sup> Cfr. E. Rabadán: op. cit.

contradecir estos mensajes, es considerado "obsoleto", atrasado, en pocas palabras, poco inteligente.

4. Para implantar las medidas económicas y sociales necesarias al buen funcionamiento de este "nuevo orden mundial", es preciso recurrir a un uso cada vez más profesionalizado de la policía, de la militarización de la llamada seguridad nacional. Los Estados están cada vez más controlados, cuando no basta con el control del pensamiento, a través de los medios de comunicación y multimedia cibernéticos (Internet), se recurre sin más al uso de fuerzas cada vez más represivas. Si el terror no es suficiente, entonces se reprime. Lo real y lo virtual se dan la mano. Es obvio que cada vez el destino de las vidas y "hacienda" de los ciudadanos de la "aldea global electrónica", ya no está en las manos de éstos. Cada vez más se constata cómo las grandes compañías transnacionales tienen el poder de decidir y de llevar las riendas de nuestras vidas y de "nuestro" Estado. ¿El Estado?

### *Las debilidades del socialismo real no hacen mejor al capitalismo*

En primer lugar, el objetivo del mercado *no* es satisfacer las necesidades humanas sino la producción de mercancías para obtener un beneficio mediante su venta. Por lo tanto, reconoce sólo las necesidades de quien puede comprar los bienes o servicios para su satisfacción, por lo que sólo satisface los deseos de unos pocos asignando los recursos a la producción de mercancías que nada tienen que ver con las necesidades de la población de menos ingresos.

Las perturbaciones del mercado, por otro lado, son el resultado, no de salarios fuertes, sino del hecho de que la producción mercantil determina las necesidades; el mercado indica al capital cuando éste se equivoca en sus cálculos para optimizar sus beneficios, pero se lo indica en un momento en el que cualquier error de cálculo no puede ya repararse. El resultado es un costo demasiado elevado para contrarrestar los estragos del error, todo lo cual se expresa en la aparición de crisis periódicas y de paro que frenan el desarrollo de las fuerzas productivas.

En tercer lugar, el mercado capitalista plantea problemas de equidad, porque *a)* funciona como mecanismo que perpetúa la apropiación del producto excedente por parte de una minoría y *b)* las rentas del capital se derivan de la explotación de la fuerza de trabajo.

Además, el mercado capitalista, debiera ser obvio, es el responsable de la crisis ecológica por una explotación de los recursos naturales determinada por la acumulación de capital que le es propia.

Asimismo, el factor más importante que determina las crisis económicas es el descenso a largo plazo de la tasa de beneficio que se produjo en los primeros años de la década de los setenta. De ahí las políticas de austeridad, de inspiración neoclásica, impulsadas por los "bloques en el poder" y justificadas por el nuevo liberalismo.

Finalmente, el mercado sólo puede superar su crisis a costa de las condiciones de vida y de trabajo de la mayoría de la población porque así lo determina el modo de producción capitalista que lo domina: no es posible una política económica que al mismo tiempo beneficie al trabajador y supere las crisis inherentes al proceso de producción de capital.

### **¿Por qué todavía Marx?**

Cada vez son más insistentes las consignas que declaran, proclaman, la muerte del marxismo como teoría y práctica.

Desde las afirmaciones más simples - como la que señala que el capitalismo del que habla Marx ya no existe o que su mentís rotundo lo ha encontrado en el desplome de la URSS como ensayo histórico fracasado de la utopía comunista de inspiración marxista- hasta las más sofisticadas - como la que se refiere a la pretendida demostración de la inoperante ley del valor por el trabajo o la de la ley de la tasa descendiente<sup>13</sup>- se han popularizado a través de los más diversos medios de comunicación, para "permear" las conciencias tanto colectivas como individuales y, entonces, mirar en el capitalismo la única vía que llevará al hombre, por fin, a la conquista de un reino de la libertad entendida como el poder de decidir individual y singularmente sobre los bienes y servicios que se pueden comprar o vender en vistas de la satisfacción de los deseos más "caros" y no de las necesidades efectivas.

Mucho se ha escrito y dicho sobre el carácter emancipatorio del discurso de Marx. Se le ha calificado en este punto de representar una concepción teológica y/o teleológica del hombre y de la sociedad. Se ha mostrado una y otra vez el escatologismo con el que Marx plantea la superación del reino de la necesidad, o sea de la sociedad civil. Lo cual, empero, no hace menos su visión del *status* social del capitalismo.

Con relación a su concepto de trabajo, las críticas no han sido menores. Una de las ideas que más se emplean para discutir con Marx este asunto, es aquella según la cual la tecnología ha creado hoy las condiciones que permiten declarar el papel cada vez menos importante que el trabajo juega en el proceso de producción de capital. La robótica, la cibernética, la informática, los

---

<sup>13</sup> Ver: Jon Elster: *Una introducción a Karl Marx*. Siglo XXI editores, México, 1992.

sistemas computarizados, etc., muestran que el trabajo vivo es un elemento indispensable o, por lo menos, cuantitativamente menos necesario en la elaboración de cualquier producto.

Sin embargo, estas ideas miran de soslayo hechos que pudieran desmentirlos. La migración de miles y miles de hombres y mujeres que se trasladan de regiones cada vez menos hospitalarias, política y económicamente hablando, a aquellos centros donde se ofertan condiciones de vida y trabajo no siempre mejores. La migración es, entre otros, un hecho que pone al trabajo vivo como el elemento clave que nutre con su sustancia a los procesos productivos sobre los que descansa la creación del poder económico y político de los países llamados eufemísticamente postindustriales o postmodernos. Ejemplo de ello son los trabajadores de origen asiático y africano que se asientan en la insufrible Europa, o los de origen latinoamericano en los soberbios *United States of America (USA)*<sup>14</sup>.

En este contexto, se critica la concepción *organicista* del Estado al modo de Hegel y de Marx, porque pensar al Estado como un organismo supone que las partes que lo componen están predeterminadas: en lo uno se ve lo otro, etc.. No obstante, más que esta idea, la que se discute es aquella otra que está en la base de la primera y que ya Platón y Aristóteles, al menos, proponen como premisa metodológica, a saber, que el todo no es igual a la suma de las partes y es, además, el elemento determinante de éstas. De esta premisa se deriva la idea de que, en el análisis de lo social, no son los individuos los que aparecen en primer plano, sino las relaciones, las funciones, los procesos orgánicos que se entreveran<sup>15</sup>. Esto sólo es válido, desde luego, en el terreno del análisis conceptual y en oposición al llamado individualismo metodológico de los nuevos liberales.

Paradójicamente, la crítica que descansa en esta premisa “organicista” y que Marx propone para el análisis del modo de producción capitalista y de las formas ideológicas, jurídicas y políticas que a él corresponden, sobrevive, aunque sobrevive no por sí misma, sino porque el modo de producción capitalista que se dibuja en su enfoque es el mismo modo de producción capitalista que hoy reina en este mundo “globalizado” por las fuerzas de un mercado que sólo es posible por este modo de producción.

El pensamiento crítico de Marx vive aún con todo el vigor con el que nació de las condiciones histórico sociales modernas que se desarrollaron en una Europa que asumía como suyo el papel de primer actor de la *gran* historia,

---

<sup>14</sup> Ver Guillermo Almeyra: “Los tomates color sangre”, en *Memoria del Primer Foro de atención al jornalero agrícola migrante*. Pronjag, Ver: Xalapa, junio de 2000. S/publicar.

<sup>15</sup> Pierre-Francois Moreau: “Sociedad civil y civilización”, en Francois Chatelet (Compilador): *Historia de las ideologías* Tomo III. Premia editora, México, 1990: p. 13

de la historia mundo. Vive aún porque tales condiciones, en lo que de universal tienen, son precisamente *leit motiv* de este pensamiento, del contenido de esta crítica que será obsoleta cuando obsoletas devengan aquellas condiciones que son su premisa y conclusión.

El derrumbe del “socialismo real”, por un lado, la contrarrevolución *neoliberal*, por el otro, son hechos que el devenir histórico le ha “restregado en la cara” a una teoría incapaz de acotarlos y de aprehenderlos en su necesidad lógica y en el momento oportuno. Frente a esta situación, la “defensa” del estatuto epistemológico que propone “analizar hasta qué grado los *sujetos políticos* son irreductibles a *sujetos de clase* y, en consecuencia, hasta qué punto es conveniente -tanto para la explicación de la historia como para la práctica política- concebir a los sujetos políticos como diferentes de las clases y mucho más amplios que éstas y como constituidos a través de una multitud de contradicciones”<sup>16</sup>, se ha vuelto una tarea inaplazable. Este es el fondo del problema.

### ***El problema del Estado hoy. Del Estado de bienestar al Estado mínimo y eficiente***

Hoy experimentamos un mundo que cambia de piel vertiginosamente. Así, por ejemplo, la evolución de la economía mundial en el periodo posterior a la Segunda Gran Guerra se caracteriza por importantes tendencias al cambio, entre las que sobresalen:

- a) El ascenso y el abandono del *Estado de Bienestar* como concepto orientador de la dirección de las economías nacionales.
- b) La creación del Fondo Monetario Internacional (FMI), el GATT y el Banco Mundial (BM), bajo la tutela de los países más industrializados y, sobre todo, de los Estados Unidos de América (USA), cuyo papel de primer actor en el escenario económico internacional es evidente.
- c) La división internacional del trabajo, que al inicio consistía en el intercambio de bienes manufacturados (producidos en el centro) por productos primarios (generados en la periferia) está ahora evolucionando y adquiriendo patrones más complejos. Entre ellos cabe mencionar los siguientes: participación en la producción global y el desplazamiento de las actividades manufactureras tradicionales (p. ej., la producción de ropa y de automóviles) hacia las zonas de salarios más bajos, mientras que los países del centro tienden cada vez más a especializarse en el desarrollo, la producción y distribución de bienes y servicios de alta tecnología.

---

<sup>16</sup> Carlos Pereyra: “El sujeto desarmado”; Revista *El Buscón*, nos. 11-12, México, 1984; pp. 24-25.

- d) La *crisis* de los ochenta en América Latina (AL) cuyas causas y características más evidentes fueron: las altas tasas de inflación en toda la economía global debidas en parte a los incrementos en los precios del petróleo promovidos por la OPEP en los años setenta; una aceleración gradual de la contratación de préstamos y una mala administración en la región durante el mismo decenio que provocó una salida de capitales hacia los países del centro en los años ochenta; y una recesión global a principios de esa década, propiciada por el incremento altísimo de las tasas de interés. Estos y otros factores crearon un ambiente que originó una crisis generalizada de mayor deuda, estancamiento y bajos niveles de vida.
- e) En respuesta a esas tendencias económicas ha habido un *renacimiento* del pensamiento *conservador* en la economía, que exige, entre otras cosas, *un cambio radical en la función del Estado*. Así, se considera que para reanudar el crecimiento productivo, es necesario que todos los países inscritos en el sistema económico mundial, lleven a cabo por lo menos las siguientes medidas:
1. La *reducción* de las tasas impositivas y *de los poderes* reguladores del *gobierno*,
  2. La *privatización* de las empresas paraestatales,
  3. La apertura de la economía a la *competencia* internacional mediante la disminución del proteccionismo. Y
- g) Como consecuencia de la explotación salvaje de los recursos naturales, durante el periodo posterior a la Segunda guerra mundial se han deteriorado notablemente los sistemas ecológicos en todo el planeta.<sup>17</sup>

En este contexto, se hace inevitable pensar seriamente el *ser* del Estado y la relación específica que guarda con la llamada *sociedad civil*. Para ello proponemos el concepto que define al Estado moderno como el *conjunto de instituciones en las que toman forma relaciones sociales a través de las cuales deviene posible y se realiza la libertad, entendida ésta como la facultad de decidir conscientemente los medios con los que satisface el hombre sus necesidades materiales y espirituales*.

Ahora bien, el discurso *neoliberal* aboga por un Estado *eficaz*, por la apertura de la economía a la competencia comercial y la lucha por los mercados exteriores. Asimismo, promueve los procesos de *desregulación*, de *apertura* a la inversión *privada* en obras de infraestructura, de promoción de las exportaciones y de una nueva reglamentación de la inversión extranjera en todo el mundo. Busca con estas medidas alcanzar la *modernización* económica. Esta quiere decir: un sector *público* más eficiente; un aparato

---

<sup>17</sup> Cfr. Norris C. Clement *et al*: *Economía: Enfoque América Latina*. Edit. McGraw-Hill, México, 1991; pp. 132-133.

productivo dirigido más hacia el exterior; un sistema preciso de reglas económicas; innovación y adaptación tecnológicas; la flexibilización en la organización del trabajo; etc..

Lo anterior exige que el *primer* sujeto de la modernización sea el *Estado*. Esto significa que el Estado debe reducir su peso en la estructura productiva de un país *limitándose a promover, alentar, vigilar y coordinar la economía*.

En suma, modernización significa: i) una *apertura* comercial eficiente, ii) la *desregulación* de los sectores productivos y iii) un Estado *eficaz* que promueve la iniciativa de los *particulares* para producir más y crear empleo.

El enfoque *neoliberal*, en especial aquél que se experimentó en el Cono Sur de nuestra América Latina, hacia los años setenta, se caracteriza como un conjunto de estrategias cuyo objetivo principal es anular la política económica que le antecedió, aquélla que basada en el “intervencionismo” del Estado permitió que estos países salieran con rapidez de la depresión de los años treinta, pero que se volvió factor de un posterior crecimiento lento y de alta inflación, cuando esta política se vio transformada en una estrategia de largo plazo<sup>18</sup>.

En esta lógica, éste enfoque pone como premisas indispensables para el desarrollo y el crecimiento económicos:

- 1) la liberación de los precios y de los mecanismos del mercado como condiciones suficientes de la eficiente asignación de recursos.
- 2) la contención del mercado de trabajo (salarios). Y
- 3) el *adelgazamiento económico del Estado*, en tanto que supuesto factor de desestabilización económica.

En el marco de esta política económica neoliberal, se desarrolla el llamado “proceso de globalización” cuyos agentes más dinámicos son las empresas y el capital financiero transnacionales. Los principales instrumentos de presión política y económica que se utilizan para impulsar este proceso son instituciones tales como el FMI y el Banco Mundial. Éstos se encargan de promover eficazmente las medidas económicas adecuadas a aquél justificándolo ideológicamente con el principio fundamental del neoliberalismo, según el cual el crecimiento económico y el progreso de los pueblos dependen de la realización de dos nociones centrales: *la competencia y el libre comercio*.

En el caso de nuestro país, este pensamiento contrasta con el modelo de desarrollo económico que los gobiernos de México habían adoptado durante décadas. Desde los años treinta hasta principio de los ochenta, México

---

<sup>18</sup> Joseph Ramos: *Política Económica Neoliberal en los países del Cono Sur de América Latina 1974-1983*. Fondo de Cultura Económica(FCE), México, 1989; p. 86

reafirma las bases para su desarrollo económico sobre principios distintos a los del neoliberalismo: *proteccionismo y subsidio*. Con esto se trató de desarrollar una industria local a partir de la sustitución de importaciones y la eliminación de la competencia externa. En sus inicios este modelo pretendía el desarrollo de *una clase capitalista local*; sin embargo, los agentes económicos que llegaron a dominar el escenario económico y político terminaron siendo el propio Estado y las Empresas Transnacionales. Estas fueron atraídas por incentivos fiscales, y los subsidios y el proteccionismo que ofrecía el gobierno mexicano para promover la industrialización.

El modelo de industrialización sustitutiva de importaciones dependió en sus inicios de la modernización de la agricultura mexicana. La agricultura proporcionó las divisas necesarias para importar maquinaria y equipo para la industrialización. Asimismo, la agricultura mexicana produjo alimentos baratos para mantener salarios urbanos relativamente bajos, así como materias primas baratas para la industria.

Hacia mediados de los años sesenta, las políticas gubernamentales que subordinaran la agricultura a la industria, empezaron a mostrar su saldo negativo: la agricultura dejó de ser la principal fuente de divisas y, por el contrario, en los años setenta hubo necesidad de comenzar a importar algunos de los alimentos básicos para el pueblo mexicano. Se inició así la crisis agrícola de la que México aún no se recupera casi tres décadas después. Las políticas económicas de corte neoliberal que promueve hoy el gobierno de México, no han resuelto los problemas típicos de esta crisis. Con la ya famosa devaluación de diciembre de 1994, estas políticas han ahondado la crisis general en la que se había sumido la economía mexicana en la década de los ochenta.

En este proceso el Estado mexicano ha jugado el papel de actor central como promotor de una y otra políticas. Empero, debemos precisar su papel como espacio de legitimación de los intereses particulares de un "sector" de la sociedad que se los impone a ésta como universales a través de la coacción, pero también, a través del consenso.

Pero, ¿por qué el paradigma liberal o neoliberal ha tenido tanto éxito en las esferas gubernamentales y académicas de los *USA*, de *England*, *Germany* y/o de *Japan*? Porque estas naciones cuentan con las condiciones propicias para su aplicación gracias a que la producción de su riqueza descansa en la *explotación* de la fuerza de trabajo de los países llamados "periféricos" o "subdesarrollados". Sus ingresos no dependen solamente de la alta capacidad productiva directa de su planta respectiva, sino de su capacidad para imponer sus intereses económicos, mercantiles, sobre el resto del mundo. Esta capacidad se mide por el poderío militar y político de cada país; poderío que

se manifiesta en la revolución tecnológica que hace posible hoy un mundo cada vez más integrado y uniformado dentro del proceso que ha dado en llamársele “globalización”. Globalización *estructural y espacial*<sup>19</sup> de un mundo al que los ideólogos europeos y norteamericanos le han declarado un fin postmoderno: el fin de la historia y de las ideologías (paquete que incluye la muerte del marxismo).

De frente al neoliberalismo, proponemos una lectura cuyo punto de partida de análisis es una sociedad siempre viva, esto es, histórica, conflictiva y plural. Sobre todo histórica, entendiendo por ello los procesos desiguales y diversos, opuestos y contingentes, que ocurren objetivamente y, por lo mismo, como procesos fundados en la necesidad de los hombres de construir materialmente las condiciones de posibilidad de su *ser*.

El capitalismo *no* ha agotado sus recursos para sobrevivir a las contradicciones que le son propias, específicamente históricas, y que dominan el modo en como los hombres construyen su vida. Pero *tampoco* ha superado tales contradicciones.

El hombre, se nos dice, es malo por naturaleza y lo *justo* es que cada individuo *singular* busque alcanzar el “éxito” aún por encima del otro, de su comunidad. El hombre exitoso en el mundo moderno capitalista se reconoce por su capacidad para *adquirir* el mayor número de bienes y servicios, *reconocimiento* validado por ese conjunto de instituciones modernas, públicas y/o privadas, a las que los filósofos de la política han tipificado ya como *Estado* ya como *Sociedad Civil*.

### **El concepto de Estado como problema filosófico**

1968 es, como debiera ser obvio, un año muy significativo para las mujeres y los hombres jóvenes que en ese año cursábamos la preparatoria o la licenciatura en la Ciudad de México. Ciertamente es que el mayo del 68, en Europa y en algunos lugares de la llamada Unión Americana, es la fecha que marca la puesta en crisis de un modelo de sociedad que parecía conducirnos a un mundo feliz. Pero cierto es también que en la Ciudad de México se mostró ante los ojos de miles de estudiantes, trabajadores y amas de casa, el Estado en su faceta más cruda. El Estado, ese ogro filantrópico, imagen con la que lo describe Octavio Paz, se mostraba como ogro... solamente como ogro. Y frente a este ogro, ¿qué sentido tenía nuestra vida? ¿qué hacer de ella cuando nuestro destino era predeterminado desde las oficinas del gobernante y de su equipo de asesores, en nombre de los intereses de la “nación” o del “estado”?

---

<sup>19</sup> V. Dolores Paris Pombo: *Crisis e identidades colectivas en América Latina*. Edit. Plaza y Valdes-UAM, México, 1990; Introducción.

Vinieron entonces las lecturas a que nos obligaban tanto la incertidumbre existencial como la esperanza, propia de nuestra educación *ingenuamente* cristiana, de transformar esa realidad que nuestro pensamiento no lograba comprender pero que, al mismo tiempo, deseaba su supresión (no precisamente dialéctica).

Buscando una respuesta que nos explicara por qué el Estado no era aquello que nos hizo creer algún día: árbitro justo y benefactor universal del pueblo, sea lo que esto signifique, nos encontramos de pronto con la propuesta del discurso de Marx, de Friedrich Engels y de Vladimir I. Lenin, quienes dictaminan que el Estado es, en su realidad, una máquina de opresión, un instrumento de la clase dominante, de la burguesía, que administra los intereses de ésta y que vigila policiacamente el orden social promovido por ella.

Marx, Engels y Lenin nos explicaban no sólo la naturaleza del Estado como conjunto de instituciones, de normas, que regulan el orden establecido, esto es, las relaciones entre los hombres dominadas por el modo de producción capitalista; también explicaban por qué de la riqueza socialmente producida son excluidos sus productores directos y por qué miles de hombres carecen, por lo mismo, de los más elementales medios de vida. Sí, el Estado es el instrumento de la clase dominante; es, a lo más, el aparato que ésta utiliza a voluntad para garantizar el orden social que más se ajusta a sus intereses. Por lo menos esta era la idea que más éxito tuvo en nuestra conciencia de aquel momento.

Sin embargo, hoy somos incrédulos espectadores de eventos que de algún modo expresan el signo de nuestro tiempo histórico específico y universal: la caída del Muro de Berlín, el desmoronamiento de la famosa URSS y, por lo tanto, la ideología del fin de las ideologías, la del fin de la Historia. También hoy sufrimos las políticas económicas promovidas por los Reagan, Thatcher y teorizadas en la famosa *Escuela de Chicago*.

El Estado se presenta como uno de los actores principales de la historia moderna, de este mundo que cambia y que crea otros actores que cada vez más desplazan a aquél de su papel principal: la IBM, la General Motors, la famosa ITT (involucrada con el golpe de Estado encabezado por el también tristemente famoso Augusto Pinochet para implantar el modelo neoliberal en Chile), y sus efectos jurídicos como los Tratados de Libre Comercio, por ejemplo. Ahí está el Estado y ahí está nuestra incertidumbre: ¿qué es el Estado y qué papel juega en todos y cada uno de estos procesos por los cuales el mundo se globaliza estructural y espacialmente?

¿Es el Estado simplemente un instrumento de la clase dominante?. Entonces, ¿qué margen de libertad tienen los individuos que no se incluyen en

dicha clase?. Se desmorona el Estado asistencial y se propone una reforma del Estado: sólo un Estado mínimo garantiza la libertad de todos y cada uno de los individuos que lo soportan. El Estado no debe intervenir en los asuntos económicos; éstos son exclusividad de los individuos organizados como sociedad civil.

Estado y sociedad civil: dos términos tan caros para el pensamiento que pretende comprender la historia del mundo moderno fundado en las relaciones de propiedad típicas del mercado capitalista *tout court*: nos referimos a la propiedad privada como forma típica capitalista.

Entonces, ¿cómo podemos explicarnos los procesos de expropiación (como la petrolera de 1938, o la bancaria de 1981, ambas en México)? ¿Cómo podríamos explicarnos los procesos de privatización? Expropiar o privatizar son dos facultades de las que los gobiernos de cualquier país, hoy, hacen uso discrecionalmente en nombre del Estado. Si el Estado es un instrumento, ¿por qué interviene en el mundo de la economía, expropiando? O el Estado no es un instrumento y, tal vez, *no* interviene sino que se halla orgánicamente articulado a la esfera económica porque la llamada *sociedad civil* determina el modo de ser y de actuar del Estado.

Para nadie es irrelevante la presencia estatal en nuestras vidas: su poder de coacción y de dirección del conjunto social. Tampoco nadie confunde al gobernante o al gobierno con el Estado. El problema, empero, se presenta cuando intentamos localizar al Estado en un espacio y en un tiempo empíricos, o, peor aún, cuando lo tratamos como cosa, como instrumento, o como algo que se puede maximizar o minimizar a la manera de la idea neoliberal.

Partimos de la premisa que afirma que el Estado ha jugado un papel fundamental en el desarrollo del capitalismo mundial. Cuando preguntamos: ¿qué es el Estado, cuál es su razón de ser, cómo funciona y por qué funciona de ese modo?, lo que cuestionamos no es el “hecho” del Estado, sino la *naturaleza* de ese hecho. En términos propios del discurso de la filosofía, lo que está en discusión es el estatuto ontológico\* específico de cualquier Estado captado como fenómeno típicamente moderno, dentro del marco de las relaciones sociales de producción dominantes en *esta* sociedad.

Nuestra intención es, por un lado, cuestionar la idea del Estado-instrumento a la luz del análisis de los textos mismos de los clásicos del marxismo, y, por otro lado, reflexionar sobre lo que, a nuestro juicio, consideramos debe rescatarse como elemento pertinente del análisis de la filosofía del Estado de Hegel, para la crítica tanto de la idea instrumentalista, como de la idea neoliberal.

---

\* Por estatuto ontológico entendemos un conjunto de relaciones objetivas que nos define el modo de ser de un proceso específico, esto es, de las condiciones de posibilidad y/o de la necesidad de su existencia.

Nuestro problema y nuestra hipótesis de trabajo se formulan desde la perspectiva del enfoque teórico-metodológico elaborado por Marx.

El mismo Marx ha considerado su relación con Hegel como una relación a un tiempo de inversión y continuidad, sin pretender en ningún momento que su posición dentro de esta relación pudiese constituir un nuevo sistema filosófico, político o económico: en realidad su intención fue proponer su reflexión como un instrumento teórico y político que le permitiese al proletariado moderno derrumbar *históricamente* el edificio social capitalista.

A Hegel debemos pensarlo, entonces, históricamente, dentro del marco del movimiento obrero mundial y del marxismo, pues como dice Giuseppe Vaca: "Hegel encarna en síntesis la conciencia más orgánica y consciente del sistema de las instituciones burguesas (la "sociedad civil", el estado representativo, la ciencia como "potencia autónoma", la ideología como separada de la conciencia social),... Por otra parte, un correcto tratamiento histórico de Hegel no puede estar separado de una correcta definición de la relación que el movimiento obrero asume hacia estas instituciones y frente a esa totalidad"<sup>20</sup>. La importancia de Hegel es de esta manera, no sólo filosófica, sino también política.

Para nosotros Hegel es un punto de referencia obligado, pero no sólo porque en la formación del pensamiento de Marx haya jugado un papel determinante, sino, más aún, porque Hegel es, nos parece, el primero en cuestionar las relaciones abstractas que dominan la sociedad capitalista y en captar al Estado como la figura histórica que asumen las sociedades modernas, sin ocultar las contradicciones que le son propias.

Las relaciones humanas en el capitalismo han sido penetradas por la abstracción propia del racionalismo burgués, han sido formalizadas de modo tal que de relaciones humanas objetivas se han transformado, en razón de esta lógica burguesa, en relaciones voluntaristas; y el hombre concreto resultado del conjunto de sus relaciones con los demás hombres, es pensado también de manera abstracta, o sea, como propietario (de mercancías), como *homo oeconomicus*; y la libertad, por tanto, como una mera *formalidad*, como un concepto jurídico, que deja intocada la contradicción entre capital y trabajo. Esta es una idea que se dibuja ya en la hegeliana descripción de la sociedad civil moderna, idea que, nos parece, sigue viva porque a pesar de los cambios profundos que han sufrido las formaciones sociales capitalistas desde principios del siglo pasado, subsiste el dominio del mercantilismo y del individualismo inherentes a éstas.

---

<sup>20</sup>. G. Vaca: "Hegel en la historia del marxismo", en la revista *Dialéctica* no. 4, enero de 1978. UAP; pp 35-36.

Sabemos que Rousseau distingue al hombre privado del hombre público o ciudadano y define al Estado como el producto concreto del acuerdo de la *voluntad general* de la sociedad. Rousseau distinguía la “voluntad general” de la “voluntad de todos”: la primera sería el interés público; la segunda, la suma de los intereses particulares.

Kant es quien trata de encontrar el nexo entre ambas voluntades al sustituir la noción de “voluntad general” por el concepto de Derecho. Para Kant una voluntad individual puede constituirse en la voluntad general, porque en cada individuo se sintetiza todo lo humano (de ahí que su “imperativo categórico” sea inseparable de su “buena voluntad” moral), justificando con esto el individualismo característico de la sociedad capitalista moderna. Más aún, Kant justifica y pone como universales y necesarias, las premisas idealistas de la democracia burguesa de la época: por ejemplo, la legislación producto de la razón, a la que cualquier individuo tiene acceso merced a su “buena voluntad”, puede ser realizada por este “cualquier individuo” (el legislador) como si todos en él la hicieran, de modo que la única función del pueblo es reducida a la simple *elección* de quien legislará por todos. La libertad es, por lo tanto, sólo el *derecho* a no ser sometido más que a las leyes (dadas por la Razón que encarna a la “buena voluntad” del funcionario estatal), a la propiedad privada, etc.

En esta lógica, Hegel (movido entre otras cosas, por el ideal de la construcción de la nación alemana) elabora un sistema que concibe al Estado como un poder situado *por encima* de la sociedad (Dios en el mundo) que, sin embargo, contiene dentro de sí, conciliándolos, los intereses privados y los intereses de la comunidad. Estos intereses que se oponen unos a otros, son en esa oposición real, histórica, la vida misma del Estado. En términos filosóficos, el Estado es definido por Hegel como la vinculación práctica de la *Razón* con las pasiones de los hombres, con el sentimiento popular.

Marx rescata la idea hegeliana de la historicidad del Estado, de la materialidad de éste. Para Marx, la constitución histórica misma de la sociedad moderna es la que determina que en la práctica real el Estado no pueda presentarse sino en la forma de un Estado de clase. Son las relaciones materiales de propiedad y de intercambio el poder creador del Estado; por lo tanto, *el Estado no existe por la voluntad plasmada en el Contrato Social, sino que sólo adopta la forma de éste.*

Podemos afirmar, como *hipótesis de trabajo*, que *si el Estado es el resultado de la síntesis individuo - colectividad, entonces, dentro de la dinámica propia de esa síntesis, dinámica que se objetiva en el Estado, se generan ciertas instituciones que aparecen creadas por el Estado.*

Nuestro análisis pretende pensar el Estado desde una perspectiva histórico-materialista, lo que significa pensarlo *no* positivamente. Esta perspectiva no agota nunca todo lo que pueda decirse acerca del Estado, lo cual reconocemos como un principio metodológico, en virtud de que la crítica del Estado está fundada en la *relacionalidad* de lo real como unidad de lo diverso de los procesos sociales. De este modo, el discurso que Marx ha creado, jamás ha pretendido explicar el ser del Estado proponiendo juicios de hecho “puros”.

Si las hipótesis de Marx han devenido “científicas” es en razón, no de un mero amor por la verdad, o bien, porque pretenda constituirse en el *saber* sin más, sino porque la pretensión de su discurso es más la *transformación* de la realidad, de la sociedad, que la simple interpretación o explicación de ésta; esta interpretación o explicación es aquí un momento indispensable, una condición necesaria, que empero está determinada por la actividad práctica, y, por lo tanto, por la misma política que busca *crear* nuevas condiciones materiales de vida humana a partir *de lo ya dado*.

Por su carácter crítico y negativo<sup>21</sup> el enfoque teórico-metodológico ideado por Marx es “abierto”, es decir, reconoce y hace suyas las aportaciones teóricas que han madurado en el seno de otras corrientes de pensamiento y que han coadyuvado a la comprensión de lo que llamamos Estado en lo que de *totalidad* dinámica tiene éste como *categoría*.

No es nuestro propósito el hacer una justificación sin más de este enfoque, sino, por el contrario, reconocer desde ahora el carácter finito, controvertido y complejo de éste, pero, al mismo tiempo, reconocer el valor cognoscitivo que consideramos nos aporta todavía para la conceptualización del Estado capitalista.

Todo pensamiento tiene una historia, de modo que para comprenderlo tenemos que captar su *génesis* y ver hacia donde apuntan sus potencialidades aún no desarrolladas. Cualquier análisis que tome a su objeto como algo ya acabado lo traiciona porque no capta su sentido histórico.

El método que subyace a nuestro análisis es el método histórico por el cual sabemos y entendemos que nada surge por generación espontánea, que ninguna realidad existe en la quietud e inmovilidad.

No hablamos aquí del marxismo, sino del pensamiento de Marx. El marxismo incluye una vasta gama de corrientes y escuelas, de tendencias y concepciones filosóficas, sociológicas, culturales, etc., que nos es imposible abarcar. Nos limitamos pues, al pensamiento de Marx, a lo que escribió en sus textos en torno a la historia específica que pretende explicar y transformar,

---

<sup>21</sup> Ver: Daniel Bensaid: *Marx, l'intempestif*. Fayard, Paris, 1995 (Hay traducción del francés por Agustín Del Moral. Inédito).

para construir a partir de su visión epistemológica y de sus análisis específicos, nuestro objeto de conocimiento.

Nos interesan los análisis específicos sobre la sociedad civil y el Estado que ha aplicado sobre la base de su crítica de la filosofía hegeliana del derecho y de la Economía Política que pone como concepto clave de su concepción del hombre y de la sociedad a la propiedad.

Nuestro interés es así, el de mostrar la validez de la crítica marxiana al modo de producción capitalista en tanto que abstracción real cuyo sentido histórico hoy se manifiesta a través de las prácticas económicas y políticas, jurídicas y morales, tanto a nivel estatal y societal como en el nivel empírico inmediato de nuestra cotidianeidad "cultural".

Hegel y su concepción del Estado y la sociedad civil es también punto de partida de nuestra reflexión. Toda la obra de Marx es un diálogo implícito con Hegel en torno al método y a los conceptos de Estado y Sociedad Civil.

Ahora bien, el Estado aparece en la teoría liberal como ocupando un lugar exterior a la economía; aparece como interviniendo en el funcionamiento no determinado por el proceso de valorización, sino en aras del bien común que supone de suyo el situarse por encima de los intereses privados.

El Estado se presenta como la condición necesaria de garantía de las relaciones libres entre los agentes de la economía, más allá de la racionalidad del cálculo económico individual.

El Estado también se manifiesta como la entidad a través de la cual es sancionada y perpetuada la separación entre los productores y los medios de producción sobre la base de la institucionalización de la propiedad privada; entidad que, además, se manifiesta ella misma como separada de los intereses individuales, particulares, a través de un conjunto de aparatos e instituciones especiales. Sin embargo, detrás del igualitarismo formal que predica el Estado, se perfila el papel permanente de las instituciones a favor de las desigualdades sociales más sustanciales, encarnadas éstas en los actores centrales de la economía del mercado capitalista, a saber, entre el poseedor de los medios de producción y el poseedor de la fuerza de trabajo.

Marx nos ha dado ya una puntual explicación del mecanismo por el cual el modo de producción capitalista crea sus propias condiciones de posibilidad, dentro de las cuales el Estado es un factor de primera importancia.

El Estado está en la perspectiva marxiana, inserto directamente dentro del sistema por el cual el modo de producción capitalista se realiza. El Estado es condición de posibilidad de la base por la cual se produce plusvalía y capital en tanto que regulariza y norma el proceso correspondiente. Pero, al mismo tiempo, el Estado es el resultado necesario de la relación social específica que se establece en el proceso de acumulación del capital, esto es,

la relación de exclusión entre trabajo y capital, entre propietarios de fuerza de trabajo y propietarios privados de los medios de producción.

Se plantea, entonces, el problema de la eficiencia de la actividad del Estado en este proceso.

Empero, nuestra preocupación se limita por ahora en la determinación del Estado como factor indispensable articulado al proceso mismo del desarrollo del modo de producción capitalista. Si bien tanto la escuela derivacionista como la regulacionista ya han aportado muchos elementos de análisis desde la economía y la política, análisis que apoyan la hipótesis que explica al Estado como una relación social de dominación y como factor del proceso de explotación<sup>22</sup>, nuestro objetivo es apuntalar esta hipótesis desde la filosofía, concretamente desde nuestras lecturas de Hegel y de Marx al respecto.

El Estado considerado o conceptualizado como un instrumento que puede usarse según intereses particulares de clase, nos impide captar las relaciones funcionales entre el Estado y la economía, relaciones que no se establecen por la voluntad *sin más* de la clase, sino como condición necesaria, histórica y lógica, de la acumulación del capital. Estamos pues contra las ideas liberales, viejas y nuevas –incluyendo las ideas keynesianas– que piensan que una voluntad estatal define el ocaso o el esplendor de las relaciones mercantiles capitalistas.

Postulamos, en cambio, la idea de que el Estado está atravesado pluridireccionalmente por bloques de poder que expresan los diferentes intereses que se articulan en una lucha por imponerse al conjunto social que se organiza, objetivamente, en eso que llamamos Estado.

Ahora bien, la plusvalía es la categoría que le permite a Marx descubrir el secreto de la explotación capitalista y, por lo tanto, la naturaleza histórica y finita de la relación de propiedad, inherente a este modo de producción.

El capitalismo emerge de las ruinas del feudalismo europeo que implica la condición específica de posibilidad de aquél: la libertad de la fuerza de trabajo. El desarrollo del capitalismo impone, con la disolución de la comunidad natural, tradicional, el libre contrato de compra-venta de la fuerza de trabajo. La base sobre la cual se ha llevado a cabo la construcción de este hecho es la separación de los productores directos de sus propios medios de producción<sup>23</sup>.

En el proceso por el cual se configuró el dominio del capital sobre la fuerza de trabajo liberada, se configuró simultáneamente la conciencia y la

---

<sup>22</sup> Ver: W. Bonefeld y John Holloway (Compiladores): *¿Un Nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el Capital*. Editorial Cambio XXI, México, 1994.

<sup>23</sup> Ver Karl Marx: *El Capital*, T I vol II, FCE, México, p. 803

práctica jurídica y política del capitalismo, lo que incluye la formación de las ideologías correspondientes.

Así, bajo la idea de una igualdad real se realiza el intercambio entre capital y fuerza de trabajo, igualdad que implica reglamentar la relación, entre los individuos como si individuos *iguales*, que por su propia voluntad establecen tal relación, esto es, como si fuese un acto *libre*. Por ello es que también se hace necesaria la legislación y la teorización jurídica y política modernas. La igualdad del trabajo humano general en la producción de mercancías predetermina la igualdad formal a la que se reduce el moderno derecho de propiedad.

La voluntad y la igualdad abstractas son consagradas y enunciadas a través del aparato jurídico-político, aparato que por lo mismo hace abstracción de las relaciones concretas de dominación y explotación sobre las que descansan aquéllas. Tenemos con ello al ciudadano libre de decidir y participar en la política y de escoger la actividad “productiva” que mejor le “convenga”. La concepción liberal del Estado hace tabla rasa, de este modo, de la relación entre hombres económicos y sólo los piensa insertos en la relación Estado-individuo, o en la relación gobernante-gobernados, objeto propio de la teoría política tradicional.

Tenemos pues, un Estado depositario de la ley, concreción de la sociedad, presentado como la expresión de la voluntad general (Rousseau) de sus miembros, hombres libres y propietarios, Estado separado de la sociedad en cuanto ejerce la ley y protege la causa fundamental de las relaciones racionales entre los hombres, o sea, la propiedad privada de los medios de producción.

Sin embargo, esta legalidad no es más que la apariencia que protege la libertad y el ejercicio de los hombres pensados como propietarios de mercancías, a través de la imagen del ciudadano moderno. El individuo moderno cree, entonces, que es libre en el ámbito del mundo y somete sus actos a la estructura jurídica y legal que formaliza hasta el grado de pensar que, efectivamente, el estado es expresión de la voluntad general y, por ende, de la sociedad en su conjunto.

Ensayamos aquí un análisis crítico de los discursos de Hayek y de Friedman como pensadores representativos de las ideas liberales nuevas.

La pregunta obligada es: ¿Karl Marx veía en la libertad de competencia lo mismo que Adam Smith, o, por el contrario, no veía sino el efecto natural de la apropiación privada de los medios de producción?

Hay estudios muy concienzudos sobre la concepción que del estado tienen Hegel y Marx. Por lo tanto, nuestra intención no es repetir sin más lo ya dicho por los estudiosos del tema. Nuestra intención es, no más, tomar las

evidencias reconocidas en ambos autores para exponer su crítica al liberalismo y por extensión a las premisas teóricas y “fácticas”, en las que los liberales dicen apoyarse. Por lo menos, es el caso de Hayek y los Friedman.

No obstante, exponemos, breve y esquemáticamente, la producción teórica de Marx (y de Engels, Lenin y Gramsci) acerca del Estado, subrayando la influencia que ejerce la política sobre la teorización, con la intención de mostrar cuáles son, a nuestro juicio, las limitaciones de sus enfoques.

Del mismo modo, ponemos a consideración del lector las ideas, conceptos y/o argumentos que consideramos relevantes y pertinentes de la filosofía de Hegel y de la reflexión de Marx para la crítica del Estado. Trataremos, pues, de ubicar el problema del Estado dentro del sistema filosófico hegeliano, para mostrar cómo Hegel extiende al Estado el problema del “reconocimiento” y, a partir de esto, mostrar las ideas de Hegel que, nos parece, permiten una crítica eficaz al concepto de Estado del liberalismo.

Me propongo una lectura de Hegel que nos permita una crítica de la filosofía política y social que está en la base de la concepción neoliberal del Estado. Para ello consideramos pertinente rastrear el concepto de filosofía del filósofo alemán tanto por cuanto constituye una concepción del saber científico diferente a la de las tradiciones inglesa y francesa, lo cual explica por qué con la dialéctica como modo de aprehensión, se derivan conclusiones diferentes de las que se derivan con el empirismo y el racionalismo propios de aquéllas<sup>24</sup>.

Frente a una historia que transcurre en Europa y que se extiende por todos los rincones del mundo con la ampliación de los mercados, proceso pensado con las categorías de los liberales ingleses y franceses, la función del Estado se reduce a la que Hegel describe en su *Filosofía del Derecho*: de policía, administrador de la justicia, guardián del orden que descansa en la consagración de la propiedad privada como condición de posibilidad de la libertad individual.

En Hegel encontramos ya una crítica anticipada del discurso de los liberales nuevos.

Inmediatamente, intentaremos mostrar cómo mientras para Hegel el Estado contiene dentro de sí a la sociedad civil, para Marx aquél se presenta como algo subordinado a ésta. Discutimos aquí también el concepto de dialéctica y el de qué deba entenderse por dialéctica materialista. Analizamos la visión que Edgar Morin tiene de la dialéctica hegeliana y de la de Marx, para apuntar mediante la crítica a esta visión lo que nos parece *es* la dialéctica en uno y en otro.

---

<sup>24</sup> Cfr. Daniel Bensaïd, *op. cit.*

Finalmente, discutimos con Norberto Bobbio los conceptos de sociedad civil de Hegel, de Marx y de Gramsci. Bobbio trata de demostrar que Gramsci en este caso está más cerca de Hegel que de Marx, lo que nos parece ser el resultado de una lectura lo suficientemente tendenciosa cuyo objetivo central es el descalificar a Marx en su caracterización de la sociedad civil como punto de partida del análisis de las modernas relaciones de propiedad y del Estado que a éstas corresponde jurídica y políticamente.

Ahora bien, los postulados de los liberales nuevos encuentran su justificación “ética” en los discursos que decretan desde la sociología y la filosofía principalmente, la muerte de los metarrelatos, es decir, de aquellos grandes discursos sobre la historia del mundo del hombre. Hoy, nos dicen, hegelianismo y marxismo han pasado a mejor vida: al museo de las antigüedades.

Pero lo que está en discusión hoy es el proyecto de la modernidad. Los grandes relatos que ésta engendró, se nos dice desde Europa, se han agotado. Hegelianismo y marxismo ya no tienen sentido en un mundo donde lo que vale son las microhistorias. La gran historia que estos mismos discursos intentaron abarcar les ha dado su mentís. Hoy sabemos que con dialéctica no se hace ciencia. Los postmodernos señalan a estos discursos como los responsables de los totalitarismos de nuestro siglo: la categoría de *totalidad* degenera en propuestas políticas, económicas y sociales totalizadoras. Los postmodernos, sin embargo, ontologizan categorías epistemológicas para confundir *ser* y *pensar* y descalificar con lo primero lo segundo: se descalifican las propuestas analíticas de Hegel y de Marx por sus propuestas en el campo de las utopías. Así, la gran historia que ha tocado su fin es la historia de la Razón occidental, por un lado, y, por el otro, la historia de los modos de producción.

J. F. Lyotard, por ejemplo, en la Introducción a su popular texto *La condición postmoderna*<sup>25</sup> nos define con este título “el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a las crisis de los relatos”. Y enseguida explica:

“En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se la llama filosofía.

---

<sup>25</sup> Jean Francois Lyotard: *La condición postmoderna*. REI México, 1990: pp. 9-10.

Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o a tal otro gran relato, como la dialéctica del espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar “moderna” a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse. Así, por ejemplo, la regla del consenso entre el destinador y el destinatario de un enunciado con valor de verdad será considerada aceptable si se inscribe en la perspectiva de una unanimidad posible de los espíritus razonantes: ese era el relato de las luces, donde el héroe del saber trabaja para un buen fin ético-político, la paz universal. En este caso se ve que, al legitimar el saber por medio de un metarrelato que implica una filosofía de la historia, se está cuestionando la validez de las instituciones que rigen el lazo social: también ellas exigen ser legitimadas. De ese modo, la justicia se encuentra referida al gran relato, al mismo título que la verdad.

“Simplificando al máximo, se tiene por 'postmoderna' la incredulidad con respecto a los metarrelatos”.

Sin embargo, en otro lugar asevera que “pese a la decadencia de los grandes relatos eso no significa que no haya relatos que no puedan ser creíbles: Su decadencia no impide que existan millares de historias pequeñas que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana”<sup>26</sup>. En otras palabras, se acabó la historia universal, hoy es el tiempo de la historia cotidiana.

Gianni Vattimo, por su lado, desde una postura relativista declara:

“La noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni por tanto para creer en el hecho de que el pensamiento deba fundar algo”<sup>27</sup>.

Vattimo nos anuncia el fin de la historia del modo siguiente:

“La única filosofía de la historia que aun podemos profesar tras el fin de la filosofía de la historia (o sea, tras el fin del mito del progreso, de la revolución, etc.) es la que acepta como algo propio el final de la filosofía de la historia”<sup>28</sup>.

La modernidad está en crisis. Esto debiera ser obvio. Sin embargo, esta crisis no es sólo crisis de los metarrelatos, sino crisis también del modelo

<sup>26</sup> Jean F. Lyotard: *La postmodernidad explicada a los niños*. Gedisa, Barcelona, 1986; p. 31.

<sup>27</sup> Gianni Vattimo: *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, 1986, p. 148.

<sup>28</sup> Gianni Vattimo: En revista en el diario español “El País”, 06-12-1986.

Un extenso “estudio” de filosofía política ha sido promovido comercialmente hasta hacerse un texto muy famoso por lo menos de nombre. Me refiero al libro del empleado del Departamento de Estado de los USA, Francis Fukuyama: *El fin de la historia y el último hombre*. Editorial Planeta, México, 1992. Es un texto interesante por cuanto pretende apoyarse en los clásicos del liberalismo y, aquí lo más interesante, de la teoría del *reconocimiento* de Hegel pero reinterpretada por el famosísimo Alexander Kojève. No nos detendremos aquí en las ideas de este ideólogo norteamericano con apellido japonés, porque consideramos mejor hacer la lectura del pensamiento de Hegel respecto al tema (para después, si es posible, confrontar la interpretación de Fukuyama con las ideas del pensador alemán).

económico y del ideal político consustancial a un modo específico de producción como eje de una particular formación económico-social: la capitalista. ¿Qué es lo que nos muestra Hiroshima, el socialismo *real*, el nazismo, el hedonismo consumista y efímero, etc.? ¿Muestra la derrota del proyecto de la modernidad?. O lo que muestra es el triunfo de la economía *moderna* de mercado. El proyecto ilustrado de la modernidad ahí está. El proyecto neoliberal también. O ¿sobre qué principios se ha constituido el llamado “estado de la cultura” hoy?

Lo que está en crisis es un modo de ser del capitalismo, un modo de ser que no es sinónimo de economía de mercado, sino de producción material y espiritual de mercancías sobre la base de la propiedad privada cual fundamento de las relaciones entre los hombres.

¿Qué nos propone la crítica postmoderna? ¿Acaso la superación de este fundamento? No. Nos propone la aceptación del fracaso del proyecto de la modernidad y la aceptación de lo *dado* como premisa para reconsiderar este proyecto. No más historia universal; se acabó *el* sujeto. Sólo microhistorias y diversidad de sujetos. El futuro no es sino el desarrollo de fuerzas y medios, de tecnología, de relaciones capitalistas de producción *inéditas*: ¡la historia que toca a su fin -según los postmodernos, no importa su nacionalidad- es la historia de los *modos de producción*!

Sin embargo, nosotros pensamos que el *materialismo histórico* de Marx, su enfoque teórico-metodológico, no está muerto: éste es el discurso moderno *crítico* de la modernidad que los teóricos de la posmodernidad intentan anular con las mismas armas ideológicas del nuevo liberalismo. Esto es lo que nos interesa mostrar aquí.

*Una nota más sobre nuestro enfoque.*

Si la crítica de las teorías que argumentan a favor de las bondades del mercado como mecanismo de justa distribución de la riqueza socialmente producida debe partir del análisis de la consistencia lógica de éstas, entonces el terreno de los llamados “hechos” históricos queda intocado a menos que los argumentos analizados sean confrontados con estos hechos.

Del mismo modo, la crítica del discurso fundado por Marx debe partir de la validez lógica de sus argumentaciones, o bien, determinar su pertinencia teórica a través de la experiencia histórica del modo de producción capitalista y del mercado específico que le es consustancial, en tanto objeto de conocimiento propuesto por Marx.

Otro problema es el de la eficacia explicativa de una teoría. ¿De qué manera el discurso de Marx hoy nos posibilita explicar eficazmente las

relaciones y los mecanismos por los cuales el capitalismo como modo de producción, distribución e intercambio asigna la riqueza socialmente producida? Y, en este contexto, ¿Cuál es la razón de ser del estado cuya onticidad es determinada por este modo de producción? A menos que el Estado sea pensado como algo exterior a este modo de producción, entonces, no hay razón alguna que justifique nuestra atención cognoscitiva por él.

Marx demuestra que el individuo de la sociedad civil moderna es el resultado de la disolución del régimen feudal, que no es, por tanto, la premisa sobre la que descansa aquélla (la sociedad civil) sino su efecto.

La sociedad civil es un concepto (y una forma de ser) cuyo significado es identificable con los valores propuestos por los ideólogos liberales de ayer y hoy.

La concepción liberal parte de la hipótesis del individuo aislado que en determinadas condiciones decide establecer relaciones normadas con los otros hombres y cuya finalidad es la de garantizar sus bienes. Tales relaciones las piensa en los términos de un contrato (social). Ciertamente es que no sólo los liberales recurren a la teoría del Contrato Social como idea que explica la necesidad de los individuos de normar sus relaciones sociales. Sin embargo, en ellos la idea del individuo como punto de partida de sus reflexiones sobre la naturaleza de las relaciones sociales modernas es fundamental.

Preguntémosnos, entonces, ¿qué consecuencias trae consigo este modo de explicar tales relaciones? Pero preguntémosnos también por las consecuencias que trae la idea que nos dice que las relaciones sociales modernas no son voluntarias y que obedecen al proceso histórico por el cual se disuelve el antiguo régimen y, por lo tanto, se desarrollan éstas como consecuencia natural de aquélla disolución.

Marx ya ha argumentado y demostrado esto último. Nos interesa subrayar las premisas de su concepción pues en ellas encontramos los elementos de análisis que nos permitan pensar al Estado como una forma de relación social en contra de la idea liberal e instrumental del Estado.

De la hipótesis de Marx se puede derivar el enunciado que presenta como condición de posibilidad del capitalismo la explotación de la fuerza de trabajo, y, por lo tanto, al Estado capitalista *tout court* como su lógica condición necesaria

Si bien la lógica del estado puede derivarse del capital entendido como relación social; también el estado debe entenderse como una forma de relación social específica que emerge del proceso por el cual la fuerza de trabajo se determina como sujeto libre y creador: libre de los medios de producción y del propietario de éstos y creador de valores de uso y de cambio que no le pertenecen *formalmente*.

Ahora bien, según Weber, una relación social se concreta cuando la acción de un sujeto afecta socialmente a otro sujeto. Empero, cuando Weber introduce el término sujeto en su esquema explicativo y le atribuye lo que Kant llamara autonomía de la voluntad., se adscribe inevitablemente al discurso de la tradición liberal.

En el discurso de Marx es evidente, o debiera serlo, que las relaciones sociales que se establecen entre los hombres no son voluntarias sino necesarias al modo en como éstos producen sus medios materiales de vida. He aquí el materialismo de Marx. Es aquí donde se separa de la tradición filosófica moderna que se caracteriza por buscar en el sujeto el fundamento del ser y del pensar.

Así, el Estado cuando es ubicado por Karl Marx como una “superestructura” lo hace en sentido metafórico pues *el Estado es el conjunto de instituciones y, por lo tanto, conjunto de normas, que regulan y/o median las relaciones entre los hombres.*

El sujeto, un ente individual o colectivo, al incidir con su actividad en las esferas de la producción, distribución e intercambio, afecta la conducta de otro sujeto. La actividad de la que aquí hablamos no se reduce a la economía. Pero lo más importante es subrayar que es una actividad que presupone la autoconciencia del sujeto, no de los efectos efectivamente provocados. (Por ejemplo, el sujeto A, renuncia a la jefatura de una empresa cualquiera, ocasionando con ello los más diversos efectos. No obstante, estos en su conjunto pudieron muy bien no haber sido previstos por A. De modo que su acción generó conductas de las que él no tenía la menor conciencia).

Con relación a Hegel es interesante la observación que hace Ernest Bloch cuando señala que, en general, la inversión de un juicio categórico modifica su cantidad lógica: así... “todos los leones son animales de presa” se reduce a “algunos animales de presa son leones”. Sólo cuando coinciden por entero, por su extensión y su contenido, el sujeto y el predicado, es posible invertir los juicios sin recurrir a tal modificación; y en la ejemplificación hegeliana, la coincidencia entre lo real y lo racional, el conformismo con el estado de cosas existente, parecen completos<sup>29</sup>.

Desde nuestra lectura, no obstante, la identidad entre la identidad y la no-identidad la constituye el *hacer* del hombre, es decir, la *praxis*. En otras palabras, la identidad entre ser y pensar, entre lo real y lo racional, se realiza en la *praxis*. Hegel es consciente de esto y lo enuncia en la *Fenomenología del Espíritu*, aunque de manera especulativa porque pone al trabajo intelectual como fundamento del ser social.

---

<sup>29</sup> Citado por Juan Garzón: “Prólogo” al texto de GWF Hegel: *Filosofía del Derecho*. UNAM, p. XXII.

Asimismo, es interesante la observación que Norberto Bobbio hace en su artículo: *¿Existe una teoría marxista del Estado?*<sup>30</sup>, artículo en el que trata de apuntalar la tesis según la cual no existe una teoría marxista del estado. Sus argumentos, como él indica, son tres:

1. El interés preponderante, casi exclusivo, de los teóricos del socialismo por el problema de la conquista del poder, ha provocado que se centre la atención en el problema del partido más que al del estado.
2. La persistente convicción de que, una vez conquistado el poder, el Estado sería un fenómeno de “transición”, lo que implica que se piense que la *dictadura* es la forma de gobierno más adecuada para su *extinción*.
3. El abuso del principio de autoridad. Dentro de la tradición marxista se han logrado estudios profundos sobre lo que dijeron Marx, Engels, Lenin o Gramsci, pero ninguno sobre el sistema político de los Estados que se definen como socialistas. Además, de que se ha privilegiado la historia de las doctrinas políticas, más fácil de estudiar, según Bobbio, sobre la de las instituciones. Esto ha traído básicamente tres consecuencias: el embotamiento del espíritu crítico, o su exceso, y el descubrimiento de lo obvio.

Nos parecen pertinentes estas observaciones porque dan la pauta para reconsiderar hoy el trabajo propio de la filosofía respecto de la explicación que habrá de construir en torno a la relación pensamiento – realidad en el contexto de la crítica de un mundo que parece ha perdido el camino que habría de llevarlo a la libertad plena prometida por la razón occidental.

¿Quién dice que el modelo europeo - americano es el mejor modelo de vida para los hombres? De todos modos, el problema a resolver por los teóricos de la sociedad, liberales y no liberales, es el de la justicia distributiva: mercado fundado en la propiedad privada de los medios de producción, o mercado en la propiedad colectiva de éstos medios: este es el problema.

Los nuevos y viejos liberales parten del mercado como premisa y fundamento porque hacen tabla rasa del proceso de producción de los medios que hacen posible la vida misma del mercado.

El mercado es intercambio de bienes y servicios, pero sin la producción de éstos no puede haber mercado. Esto debiera ser obvio. Es en la esfera de la producción donde se genera plusvalía y no en el de la circulación. Esto es lo que Marx nos demuestra.

Los nuevos filósofos subrayan el papel del individuo como sujeto social primigenio. Pero soslayan la historia cuando ponen como sujeto intemporal al individuo típico moderno. Más precisamente, al individuo de los estratos

---

<sup>30</sup> Ver: Norberto Bobbio *et al*: *¿Existe una teoría marxista del Estado?*, Universidad de Puebla (UAP), 1978.

liberales de la Europa de los últimos tres siglos: comerciantes, empresarios, abogados, médicos, etc..

He aquí un problema filosófico no superado, porque las ideas de los grandes teóricos de la racionalidad instrumental se niegan a abandonar los privilegios de los que disfrutaban en *este sistema* de distribución de la riqueza.

## ***1. El estado: un mal necesario o un instrumento de opresión.***

### ***1.1. La concepción neoliberal del Estado: Hayek y Friedman.***

#### *Contra el Socialismo*

La premisa mayor del silogismo neoliberal clásico es aquella según la cual lo económico y lo político están perfectamente separados. De ahí deriva la idea de que Estado y economía, Estado y mercado, son entidades autónomas, independientes la una de la otra y, se concluye, que toda intervención del Estado en la economía, en el mercado, es nociva para el libre desarrollo del individuo.

En el análisis, la perspectiva neoclásica y liberal en que se apoya este discurso dice partir de hechos observables, como los siguientes:

1. Que el hombre tiene deseos insatisfechos.
2. La escasez de los recursos para dar satisfacción a tales deseos. O sea, que los recursos son escasos en relación a los deseos.
3. La conducta o comportamiento de los hombres es individual, o sea, sólo tiene sentido hablar de individuos.
4. La mayor o menor satisfacción que proporcionan los recursos.
5. La preferencia por uno u otro satisfactor, esto es, la facultad que tienen los individuos de elegir lo que les “conviene”. Es importante considerar el aspecto psicológico de la elección, o sea, de la subjetividad.
6. La desigualdad natural entre los hombres en tanto que individuos.

Así, la economía estudia el qué, el cómo y para quién producir. Estos hechos pueden ser generalizados en enunciados que deben ser verificados.

En la lógica de este discurso, se pone al socialismo como la concreción real de la negación de la autonomía absoluta del mercado y, por lo tanto, de la libertad de elegir de los individuos. El socialismo se nos representa aquí en la figura del Estado de Beneficio.

En las tres últimas décadas, en los más diversos países se han impuesto programas de gobierno fundados en la idea de debilitar la presencia del Estado en la esfera de la economía, y, por ende, minimizar su papel como rector o planificador de la misma. En consecuencia, los gobiernos que han impulsado estos programas buscan instrumentar los mecanismos adecuados que permitan liberar las fuerzas del mercado y, por ello, la privatización y la desregulación son presentadas como las fórmulas más idóneas para alcanzar tal objetivo.

En *Camino de Servidumbre*<sup>31</sup> Friedrich A. Hayek expone las ideas directrices del pensamiento liberal nuevo. Esta obra fue publicada por primera vez en 1943; sin embargo, en nuestros días sus tesis han tenido un éxito espectacular que se manifiesta en las propuestas centrales de las políticas económicas impuestas por un gran número de gobiernos y apoyadas por un sinnúmero de profesionales y académicos de la economía.

Dentro de la misma línea de pensamiento, en 1980 fue publicado el libro de Milton y Rose Friedman cuyo título es *Libertad de elegir*, libro en el cual encontramos las ideas centrales en torno a la sociedad a la que aspiran los economistas apologistas del monetarismo engendrado, por lo menos intelectualmente, por la llamada Escuela de Chicago; monetarismo pues, que es considerado como una variante de la escuela neoliberal. El título completo del libro es: *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo*<sup>32</sup>.

En el texto de Hayek se nos convoca a regresar, a retomar el camino del liberalismo, de revivir sus valores en un momento en el que, según él, los gobiernos de los Estados Unidos de América y de Inglaterra tendían a moverse hacia el socialismo pues en el Estado concentraron todos los medios económicos. *El socialismo es, para Hayek, un camino de servidumbre.*

Pero ¿qué entiende por socialismo este profesor? “Cuando escribí (este libro), nos dice, socialismo significaba sin duda alguna la nacionalización de los medios de producción y la planificación económica centralizada que aquélla hacía posible y necesaria. En este sentido, Suecia, por ejemplo, está hoy menos organizada en forma socialista que la Gran Bretaña o Austria, aunque se suele considerar a Suecia mucho más socialista. Esto se debe a que socialismo ha llegado a significar fundamentalmente una profunda redistribución de las rentas a través de los impuestos y de las instituciones del Estado benéfico”<sup>33</sup>. Hayek, en suma, identifica socialismo con el Estado de bienestar, o, por lo menos, como política distributiva impuesta por el Estado

De lo que se trata es de salvar a Europa y a Inglaterra en especial, del socialismo. Así, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, cuestiona a los ingleses: “¿No se han engañado tanto los partidos de izquierdas como los de derechas al creer que el nacionalsocialismo estaba al servicio de los capitalistas y se oponía a todas las formas de socialismo? ¿Cuántos aspectos del sistema de Hitler no se nos ha recomendado imitar, desde los lugares más insospechados, ignorando que eran parte integrante de aquel sistema e

<sup>31</sup> F. A. Hayek: *Camino de Servidumbre*. Alianza Editorial, Madrid, 1995. Las tesis de este libro son el antecedente de otro: *Law, legislation and liberty*. Sin embargo, nuestro análisis se limita a las tesis del primer texto.

<sup>32</sup> Milton y Rose Friedman: *Libretad de elegir*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.

<sup>33</sup> F. Hayek: op. cit., p.25.

incompatibles con la sociedad libre que tratamos de conservar? El número de los peligrosos errores cometidos, antes y después de estallar la guerra, por no comprender a nuestro antagonista es espantoso”<sup>34</sup>.

Hayek identifica ahora el comunismo con el nazismo y el fascismo a través de su idea de socialismo: “Pocos son los dispuestos a reconocer que el nacimiento del fascismo y el nazismo no fue una reacción contra las tendencias socialistas del periodo precedente, sino el producto inevitable de aquellas corrientes. Es un hecho que la mayoría de las gentes no querían ver, cuando ya se percibía desde lejos la semejanza, de muchos rasgos repulsivos de los regímenes interiores en la Rusia comunista y en la Alemania nacionalsocialista”<sup>35</sup>.

El enemigo hoy de la libertad liberal es el socialismo, no el absolutismo. Para convencer al lector identifica en su discurso al socialismo no sólo con el Estado de Bienestar sino también con el nacionalsocialismo de Hitler.

Pero esta confusión no es ingenua. El enemigo es el socialismo que pone al Estado como actor principal de la planificación de la economía.

El carácter ideológico de este discurso es evidente. La guerra no es contra el pueblo alemán ni la alianza forzada con Rusia es una alianza con el comunismo. Los ideales socialistas son perversos y encadenan a los hombres: “Pero sería un error creer que fue lo alemán específico, más que el elemento socialista, lo que produjo el totalitarismo. Fue el predominio de las ideas socialistas, y no el prusianismo, lo que Alemania tuvo en común con Italia y Rusia; y fue de las masas y no de las clases impregnadas de la tradición prusiana y favorecidas por ella de donde surgió el nacionalsocialismo”<sup>36</sup>. No es de la lucha de clases, sino del individuo agregado de donde surgen los ideales más caros a la historia de la humanidad. Por lo demás, la historia no tiene leyes, no nos traza ningún camino inevitable. Evitemos pues, el socialismo y retomemos el camino abierto por el liberalismo al cual hemos abandonado engañados por la propaganda socialista<sup>37</sup>.

También en contra del socialismo, los Friedman toman como punto de apoyo, como premisas, los principios del liberalismo de Adam Smith y de Thomas Jefferson, es decir, la libertad de elegir y la igualdad de oportunidades. Desde este horizonte de visibilidad es que contemplan al mundo llamado “socialista”, como el mundo del exceso de burocratismo, de la reglamentación y del centralismo. Estos son los tres factores del paro, de la crisis, en el terreno económico. Por lo mismo, la sociedad socialista no puede

---

<sup>34</sup> Op. cit., pp. 32-33.

<sup>35</sup> Op. cit., p. 30.

<sup>36</sup> Op. cit., p. 36.

<sup>37</sup> Op. cit., cap. I: “El camino abandonado”

ser democrática pues no garantiza la libertad individual, esto es, política, y no la garantiza en la medida en que su condición de posibilidad: la libertad económica, es negada por el socialismo. El socialismo es pues, el enemigo a vencer en los hechos y en la teoría.

Por lo tanto, sólo un tipo de organización económica hace posible la libertad económica, esto es, el capitalismo de libre competencia, pues sólo éste separa el poder económico del poder político. Se entiende, entonces, que el mercado “libre” es la premisa de la libertad de los individuos en tanto que tales.

### *El Estado en el centro del debate*

En el capítulo 2 de su texto, Hayek busca apoyo en la autoridad de los pensadores liberales de los siglos XVIII y XIX para mostrar la necesidad de volver al camino correcto. La libertad prometida por el socialismo es una quimera, pues en este modelo el individuo no decide por sí mismo lo que mejor le conviene. Es el Estado quien decide, en última instancia, lo que el individuo debe hacer o no hacer para sobrevivir. Por ello al socialismo debemos oponerle el individualismo que es sinónimo de democracia<sup>38</sup>.

En su crítica al socialismo, descubrimos una idea del Estado como una entidad indiferenciada en la medida en que aparece indistintamente como poder coercitivo tanto en el modelo capitalista como en el modelo socialista. En todo caso, el socialismo aparece como sinónimo de más Estado “interviniendo” en la vida económica de la sociedad. “Tan pronto como el Estado toma sobre sí la tarea de planificar la vida económica entera, el problema de la situación que merece cada individuo y grupo se convierte, inevitablemente, en el problema político central. Como sólo el poder coercitivo del Estado decidirá lo que tendrá cada uno, el único poder que merece la pena será la participación en el ejercicio de este poder directivo”<sup>39</sup>.

En esta lógica, el Estado debe limitarse a fijar las normas para facilitarle al individuo la libertad de elección de los medios que considere idóneos para satisfacer sus necesidades.

Estamos frente a la idea liberal del Estado de derecho, idea que Hayek usa para minimizar la idea de planificación. “Nada distingue con más claridad las condiciones de un país libre, afirma, de las que rigen en un país bajo un gobierno arbitrario que la observancia, en aquél, de los grandes principios conocidos bajo la expresión Estado de Derecho. Despojada de todo su tecnicismo, significa que el Estado está sometido en todas sus acciones a

---

<sup>38</sup> Cf. Op cit., pp. 52-53.

<sup>39</sup> Op cit p. 143.

normas fijas y conocidas de antemano; normas que permiten a cada uno prever con suficiente certidumbre cómo usará la autoridad en cada circunstancia sus poderes coercitivos, y disponer de los propios asuntos individuales sobre la base de este conocimiento. Aunque este ideal nunca puede alcanzarse plenamente, porque los legisladores, como aquellos a quienes se confía la administración de la ley, son hombres falibles, queda suficientemente clara la cuestión esencial: que debe reducirse todo lo posible la dirección concedida a los órganos ejecutivos dotados de un poder coercitivo. Aún cuando toda ley restringe hasta cierto punto la libertad individual alterando los medios que la gente puede utilizar en la consecución de sus fines, bajo la supremacía de la ley le está prohibido al Estado paralizar por una acción *ad hoc* los esfuerzos individuales. Dentro de las reglas del juego conocidas, el individuo es libre para procurarse sus fines y deseos personales, seguro de que los poderes del Estado no se usarán deliberadamente para frustrar sus esfuerzos”<sup>40</sup>.

De lo anterior podemos inferir que no se trata de que el Estado no tiene una función, o algunas funciones, que cumplir. Se trata principalmente de discutir al Estado interventor y al Estado benefactor. Hayek no niega pues la necesidad de resolver aquellos problemas que le impidan al individuo el desarrollo o la realización de su libertad, como por ejemplo, garantizarle el acceso a un mínimo de alimento, vestido y vivienda a las personas más desfavorecidas para preservar su salud y su capacidad de trabajo. Pero ello no significa que el Estado deba controlar los precios y las cantidades de mercancía producida; ni que los sindicatos deban existir; ni que los monopolios se desarrollen, menos en manos del Estado, ni que éste controle el comercio exterior.

En los discursos tanto de Hayek como de los Friedman no hemos encontrado el uso del término, y menos del concepto, de sociedad civil. No es este hecho un punto en su contra. Sin embargo, esto nos permite comprender por qué en su discurso utilizan una y otra vez de manera indistinta los términos Estado y gobierno. Queda claro que los Friedman están a favor de un Estado mínimo, lo más alejado de la actividad económica. Queda claro también, que sus argumentos están dirigidos contra del llamado socialismo real, pero de igual forma al *Welfare State*<sup>41</sup>. Pero, ¿qué es el Estado para los Friedman? El Estado no es el gobierno, pues “una parte esencial de la libertad económica consiste en la facultad de escoger la manera en que vamos a utilizar nuestros ingresos: qué parte vamos a destinar para nuestros gastos y qué artículos vamos a comprar; qué cantidad vamos a ahorrar y en qué forma; qué monto vamos a regalar y a quién. En la actualidad, el gobierno, a nivel

<sup>40</sup> Op. cit., pp 103-4

<sup>41</sup> Milton y Rose Friedman: Op. cit., Cap IV, p. 82.

federal, estatal y local, utiliza *en nuestro nombre* más del 40 por ciento de nuestros ingresos. (...).

“Por supuesto, nosotros tenemos algo que decir sobre la cantidad de nuestros ingresos que el gobierno gasta en nuestro nombre”<sup>42</sup>. Si el gobierno actúa en nombre del estado, entonces, estado *es igual a* nosotros: los individuos modernos y propietarios. El Estado es el estado moderno fundado en la propiedad privada capitalista.

Sin embargo, no definen unívocamente ni Estado ni gobierno. Así, por ejemplo, cuando nos dicen: “Hoy día no somos libres para ofrecer nuestros servicios como abogados, médicos, dentistas, fontaneros, barberos, enterradores, o para empezar a trabajar en muchas otras ocupaciones, sin antes conseguir un permiso o una autorización de un funcionario gubernamental: No podemos trabajar horas extras en condiciones acordadas previamente con nuestro empresario, a menos que éstas estén de acuerdo con las normas y las reglamentaciones establecidas por un funcionario gubernamental”<sup>43</sup>. Aquí se identifican, consciente o inconscientemente, Estado con funcionario gubernamental. El problema, entonces, no es el Estado, sino el funcionario que decide qué debe hacerse en nombre del Estado, que constituye la esfera del interés general, por oposición a la esfera mercantil, esfera del interés particular, cuya premisa providencial, la de la mano invisible, hace depender el éxito individual de la buena o mala fortuna de nuestras decisiones.

Con relación al gobierno, los Friedman nos dicen: “Tanto Smith como Jefferson habían entendido el poder concentrado en el gobierno como un gran peligro para el hombre de la calle; consideraron la protección del ciudadano contra la tiranía del gobierno como una necesidad permanente. Este fue el objetivo de la Declaración de Derechos de Virginia (1776) y de la Carta de Derechos de los Estados Unidos (1791), así como el propósito de la separación de poderes en la Constitución de los Estados Unidos. Esta fue también la fuerza que impulsó los cambios en la estructura legal británica desde la promulgación de la Carta Magna, en el siglo XIII, hasta finales del siglo XIX. Para Smith y Jefferson, el papel del gobierno era el de árbitro, no el de un jugador. El ideal de Jefferson, tal como lo expresó en su primer discurso inaugural (1801), era <<un gobierno frugal y sensato, que intentará impedir que los hombres se agraven entre sí, y que les dejará libres para organizar sus propias aspiraciones de trabajo y de progreso>>”<sup>44</sup>.

Por ello es que sólo la iniciativa privada es la garantía de la productividad creativa que mejor resuelve los problemas comunes entre los

<sup>42</sup> Op. cit., p. 98. Las cursivas son nuestras.

<sup>43</sup> Op. cit., pp. 99-100.

<sup>44</sup> Op. cit., p.19.

hombres: “A partir de mediados del siglo XIX se crearon centros de enseñanza superior a los que se garantizaban extensiones de cultivo que divulgaron información y tecnología a través de servicios de extensión agrarios financiados por el gobierno. Sin embargo, sin ningún género de dudas, la fuente principal de la revolución agrícola fue la *iniciativa privada*, que actuaba en un mercado libre abierto a todo el mundo (dejando aparte la vergüenza de la esclavitud). El crecimiento más rápido se produjo tras la abolición de ésta. Los millones de emigrantes procedentes de todo el mundo eran libres de trabajar para sí, como granjeros autónomos u hombres de negocios, o para otros, en condiciones sobre las que se habían puesto libremente de acuerdo con sus patronos. Eran libres de utilizar nuevas técnicas, en perjuicio suyo si el experimento fallaba y en su beneficio si tenía éxito. Obtuvieron escasa ayuda del gobierno. Lo que es más importante, la interferencia gubernamental era pequeña”<sup>45</sup>.

Sin embargo, los apologistas del mercado apuntan, la Gran Depresión “se produjo por el fracaso del Estado en un área -la monetaria- donde ejercía el control desde el inicio de la República. Sin embargo, esa responsabilidad no se reconoció ni entonces ni ahora. Por el contrario, amplios grupos interpretaron la depresión como un fracaso del sistema capitalista de libre mercado. Este mito indujo al hombre de la calle a compartir el criterio de los intelectuales sobre las responsabilidades que incumben a los individuos y al gobierno. El énfasis en la responsabilidad del individuo sobre su propia suerte fue reemplazado por el énfasis en el individuo como un peón dominado por la fuerza mas allá de su control. El punto de vista de que el papel del Estado consiste en servir de árbitro para impedir que los individuos luchan entre sí, fue reemplazado por la concepción del Estado como padre que tiene el deber de obligar a algunos a ayudar a otros.

“Estas opiniones han dominado la evolución de los Estados Unidos durante los últimos cincuenta años. Han conducido a un crecimiento de la actividad pública a todos los niveles, así como a una transferencia del poder de los estados y corporaciones locales al Estado federal y los burócratas de Washington. Cada vez mas, el Estado se ha entregado a la tarea de quitar a algunos para dar a otros, en nombre de la seguridad y de la igualdad. Se ha fijado una política gubernamental tras otra para <<regular>> nuestras <<aspiraciones de trabajo y progreso>>, con el dictado de Jefferson en su cabeza”<sup>46</sup>.

Un poco más abajo, rematan su argumento otra vez apoyándose en Smith: “Un individuo que sólo intenta ayudar al interés público alimentando la

<sup>45</sup> Op. cit., pp. 18-19. Las cursivas son nuestras.

<sup>46</sup> Op cit. pp. 20-21.

intervención pública es <<conducido por una mano invisible a alcanzar>> intereses privados <<que no formaban parte de sus intenciones>><sup>47</sup>.

Los Friedman insisten en que el Estado debe limitarse a las funciones de protección de la propiedad privada y de la autonomía de un país. Debe, por lo tanto, asegurar una administración precisa de la justicia que permita superar conflictos y diferencias entre los individuos que acuden al mercado a través de la figura del contrato. De ello se infiere que: “Por importantes que sean las distorsiones privadas del sistema de precios, en la actualidad *el Estado es el principal foco de interferencias con el sistema de mercado libre*, por medio de los aranceles y de otros obstáculos al comercio internacional, por las medidas de política interior tendentes a fijar o a afectar determinados precios, incluyendo los salarios, por las reglamentaciones públicas de sectores específicos, por las medidas monetarias y fiscales que producen inflación errática y por medio de otras muchas acciones”<sup>48</sup>.

El Estado *no* debe interferir en los mecanismos mercantiles más que como árbitro. A lo más debe intervenir sólo en aquellos problemas que por su naturaleza no pueden ser resueltos por los individuos privados. Por ejemplo, la protección de los individuos que no pueden ser considerados como responsables, etc..

El Estado de Derecho es un ideal porque los individuos encargados de hacer cumplir las normas que le dan forma son falibles. Son los individuos pues, los soportes de la sociedad y los únicos responsables del éxito o del fracaso del ideal de libertad que el liberalismo propone. Por ello es que debe limitarse al máximo el poder del que disponen los individuos encargados de la administración de justicia y de los que crean las mismas normas, lo cual sólo es posible anteponiendo el interés de los particulares al interés de los funcionarios de gobierno.

### *El mercado como mecanismo de distribución*

Según Hayek, en la conducción de los negocios sólo el mercado puede garantizar la libertad de elección que está en la base de los ideales de justicia social, igualdad y seguridad, a los que todo individuo aspira legítimamente. La planificación y el intervencionismo, con sus reglamentaciones coercitivas de las relaciones propias del intercambio mercantil, sólo obstaculizan la libertad que nos ofrece el sistema de precios en un régimen de competencia. Por ello es que “*el Estado debe limitarse a establecer reglas adaptativas a las condiciones generales, a las situaciones tipo, y debe garantizarle al individuo*

---

<sup>47</sup> Op cit. p. 21.

<sup>48</sup> Op. cit., p. 35-36. Las cursivas son nuestras.

la libertad de acción en circunstancias específicas. Sólo el individuo puede conocer perfectamente las circunstancias particulares que le permitan moldear su propia conducta”<sup>49</sup>.

Como para Hayek, para los Friedman hay sólo dos maneras de coordinar la actividad económica de un país: una, a través de la planificación central; la otra, a través del mercado. La una es coercitiva; la otra se funda en la cooperación *voluntaria* de los individuos.

Los Friedman se apoyan en Smith, como ellos mismos nos lo dicen: “El hallazgo clave de Adam Smith consistió en afirmar que *todo intercambio voluntario genera beneficios para las dos partes y que, mientras la cooperación sea estrictamente voluntaria*, ningún intercambio se llevará a cabo, a menos que ambas partes obtengan con ello un beneficio. No es necesaria una fuerza externa, la coerción o la violación de la libertad para conseguir la cooperación entre individuos que se pueden beneficiar de ésta. Tal es la razón por la que, como dice Adam Smith, un individuo que <<intenta su propio beneficio>> es <<conducido por una mano invisible a alcanzar un fin que no formaba parte de sus intenciones>>”<sup>50</sup>.

El recurso a Smith no es gratuito. En Smith encontramos las más vigorosas ideas que le permiten a los Friedman justificar, más que validar, su radical monetarismo. El intercambio, cuyo topos “natural” es el mercado, permite la cooperación voluntaria de los individuos por más alejados que se hallen unos de otros o por más que sea el interés particular el que determine su cooperación. Aparece aquí el medio a través del cual los individuos van a racionalizar el intercambio: el *dinero* como unidad de cambio, cuya función es facilitar el comercio y sustantivar los precios. Así pues, la cooperación voluntaria entre individuos con intereses particulares es inducida por el sistema de precios: “El sistema de precios es el mecanismo que desempeña esta misión sin necesidad de una dirección centralizada, sin obligar a las personas a hablar entre sí o a que se gusten mutuamente. Cuando usted compra su lápiz o su pan de cada día, ignora si el lápiz fue fabricado o si el trigo fue cultivado por un hombre blanco o negro, por un chino o un indio. Como resultado de ello, el sistema de precios permite que los individuos cooperen pacíficamente durante breves momentos, mientras que durante el resto del tiempo cada cual se ocupa de sus propios asuntos”<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Héctor Guillén-Romo: “El neoliberalismo de Hayek”, en *Investigación Económica* 201, julio-septiembre de 1992; p. 67. Las cursivas son nuestras.

<sup>50</sup> Milton y Rose Friedman: op cit p. 16.

<sup>51</sup> Op cit, p. 31.

### *El enfoque neoliberal: los conceptos de hombre y de sociedad*

Hasta aquí parecen razonables las propuestas de estos pensadores. Sin embargo, estas ideas descansan en una concepción del hombre y de la sociedad, del Estado y de la libertad, que por la naturaleza propia de su matriz filosófica e ideológica, los llevan a conclusiones parcialmente válidas.

Así, Hayek sostiene que “numerosas instituciones de la sociedad (...) son de hecho el resultado de costumbres y de prácticas que no han sido ni inventadas ni observadas para obtener metas de tal naturaleza”<sup>52</sup>. Aquí Hayek dirige su argumento contra la idea constructivista-racionalista de que únicamente sobre la base de la razón el hombre es capaz de construir su sociedad, idea que encuentra su máxima expresión en la figura del contrato social al modo de Hobbes y de Rousseau. Lo que discute Hayek es que las instituciones hayan sido deliberadamente constituidas por alguien.

Hayek asevera también que el constructivismo supone que para alcanzar un fin es indispensable el conocimiento total de los elementos que lo permitirían, de modo que, en contra de esta idea, nos afirma que en los hechos aquello es imposible pues un individuo jamás accederá al conocimiento cabal de todos y cada uno de los elementos que se conjugan para planear su acción. Es obvio el empirismo de Hayek, así como evidente es su posición frente a las utopías y a la pretensión de la Ciencia moderna de erigirse en garantía de conocimiento. En síntesis, Hayek apuesta a un concepto de sociedad en la cual prevalece la generación espontánea de las instituciones: la historia evoluciona sin leyes.

El concepto del que se vale Hayek para fundamentar su “espontaneísmo social”, es el de *orden*, el cual hace referencia a una situación en la que los elementos diversos se relacionan entre sí de un modo especial que, al conocer algunos de ellos, en un momento y lugar precisos, nos permite hacer pronósticos con fuertes probabilidades de éxito. Se entiende que toda sociedad debe tener algún orden, y que este descansa sobre ciertas reglas que le permiten a los individuos actuar de una manera que facilite su vida social<sup>53</sup>. De ahí que una sociedad libre permite que los individuos establezcan sus lazos de unión mediante leyes y no mediante la fuerza o el poder. Las leyes, como lo postulan los pensadores de la tradición liberal, deben ser generales y no discriminatorias, universales y no particulares.

Así, el orden espontáneo llamado sociedad puede ser pensado sin la existencia del gobierno. Para Hayek, todos los que vierten sarcasmos a propósito de la expresión “la mano invisible” de Adam Smith, ignoran la

<sup>52</sup> Citado por H. Guillén-Romo: op. cit. p. 69.

<sup>53</sup> Ver op. cit. p. 72.

existencia de la catalixia u “orden espontáneo producido por el mercado a través de las acciones de las personas que se ajustan a reglas jurídicas respecto a la propiedad, los daños y los contratos”<sup>54</sup>.

En contra del contractualismo, por lo tanto, Hayek sostiene que la sociedad se formó cuando los hombres cayeron en la cuenta de que podían convivir sin la necesidad de acuerdo alguno con relación a sus intereses particulares, pues, por lo demás, cada individuo, sin conocer los talentos y los conocimientos de otros individuos, ni los intereses particulares de éstos, se beneficia de aquéllos: “En la gran sociedad los diferentes miembros se benefician de los esfuerzos de los demás, no sólo a pesar de la multiplicidad y de la variedad de objetivos respectivos sino que frecuentemente gracias a ellos”<sup>55</sup>. Este hecho está determinado, y he aquí el *quid* del asunto, por el orden mercantil en tanto que esfera de las relaciones catalíticas y económicas.

Con relación a su definición de individuo, Hayek, como toda la tradición liberal, defiende sus argumentos a partir del supuesto de que el mundo *real* es el mundo de sus ideas: ontologizan sus ideas. Suponen que el individualismo propio de nuestra época es, por el contrario, la esencia de la que cada hombre en su singularidad no es más que su manifestación natural, y que, por lo tanto, los hombres *et singuli* que no se expresan como propietarios, en tanto que la propiedad privada es connatural o la esencia de su ser genérico, no son *sensu strictu* hombres. Sólo los propietarios privados son hombres en el sentido estricto del concepto liberal: ¡Sólo es libre el hombre que se objetiva como propietario!

Los Friedman, por su lado, toman de las ideas de Thomas Jefferson, plasmadas en la famosa Declaración de Independencia de los Estados Unidos, la consigna de que cada persona tiene derecho a perseguir sus propios intereses<sup>56</sup>.

O bien, de John Stuart Mill hacen suya la declaración siguiente: “el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección (...). La única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás (...). La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne

---

<sup>54</sup> Citado por Héctor Guillén: op. cit. p. 75-76.

<sup>55</sup> Citado por Héctor Guillén: op. cit. p. 76.

<sup>56</sup> Milton y Rose Friedman: op. cit.

meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano<sup>57</sup>.

Nos parece que el individuo del que hablan estos grandes pensadores no es cualquier individuo, sino uno determinado histórica y socialmente. Y la libertad de la que hablan es la libertad específica de los modernos individuos occidentales y, por lo tanto, propietarios privados. Así, cuando los Friedman nos hablan de la gran historia, de la grandeza de la Constitución Política de los USA, soslayan, por ejemplo, el salvaje exterminio del que hicieron objeto los colonizadores a los indios aborígenes de estas tierras, los cuales, por lo demás, no son considerados “civilizados” ni “modernos”.

### *La propiedad privada como condición suficiente de la libertad*

Hayek pone a la propiedad privada como la condición de posibilidad de la libertad del individuo en tanto que institución -originada espontáneamente- que hace posible el mercado como mecanismo de distribución e intercambio.

Hayek no puede ser más franco respecto de su posición frente al socialismo, su enemigo a muerte, en tanto que lo confunde con estatización de los medios de producción, y respecto a la propiedad privada como condición de posibilidad de la libertad pregonada por él. “Nuestra generación ha olvidado, afirma, que el sistema de la propiedad privada es la más importante garantía de libertad, no sólo para quienes poseen propiedad, sino también, y apenas en menor grado, para quienes no la tienen. No hay quien tenga poder completo sobre nosotros, y, como individuos, podemos decidir, en lo que hace a nosotros mismos, gracias tan solo a que el dominio de los medios de producción está dividido entre muchas personas que actúan independientemente. Si todos los medios de producción estuvieran en una sola mano, fuese nominalmente la de la <<sociedad>> o fuese la de un dictador, quien ejerciese este dominio tendría un poder completo sobre nosotros. Nadie pondría en duda que un miembro de una pequeña minoría racial o religiosa sería más libre sin propiedad, si sus compañeros de comunidad disponían de ella y estaban, por tanto, en condiciones de darle empleo, que lo sería si se hubiera abolido la propiedad privada y se le hiciese propietario de una participación nominal en la propiedad común. Y el poder que un multimillonario, que puede ser mi vecino y quizá mi patrono, tiene sobre mí, ¿no es mucho menor que el que poseería el más pequeño funcionario que manejase el poder coercitivo del Estado, y a cuya discreción estaría sometida mi manera de vivir o trabajar? ¿Y quién negará que un mundo donde los ricos

---

<sup>57</sup> Op. cit., pp. 16-17.

son poderosos es, sin embargo, mejor de aquel donde solamente puede adquirir riquezas el que ya es poderoso?”<sup>58</sup>.

La libertad de la que habla Hayek se reduce a la libertad que tienen los que *tienen*. Así, la desgracia social en que viven millones de hombres en los regímenes políticos que asumen como modelo a seguir el modelo del liberalismo nuevo o viejo, es un hecho natural: “El hecho de ser imposible pronosticar quién alcanzará la fortuna o a quién azotará la desgracia, el que los premios o castigos no se repartan conforme a las opiniones de alguien acerca de los méritos o deméritos de las diferentes personas, sino que dependan de la capacidad y la suerte de éstas, tiene tanta importancia como que, al establecer las leyes, no seamos capaces de predecir qué personas en particular ganarán y quiénes perderán con su aplicación. Y no pierde rigor este hecho porque en la competencia la ocasión y la suerte sean tan a menudo importantes como la destreza y la sagacidad en la determinación del destino de las personas”<sup>59</sup>.

Los pobres del mundo son pobres porque así lo ha querido la suerte. Las leyes que rigen sus relaciones con los otros hombres no tienen nada que ver con su situación de miseria. Éstas son, al contrario, la garantía de su libertad. “El hecho de ser mucho más restringidas, en una sociedad en régimen de competencia, las oportunidades abiertas al pobre que las ofrecidas al rico, no impide que en esta sociedad el pobre tenga mucho más libertad que la persona dotada de un confort material mucho mayor que en una sociedad diferente”<sup>60</sup>.

La libertad de elección es la libertad de los liberales. Elegir entre un salario miserable o morir de hambre es a lo que se reduce esta libertad para los que no son propietarios: “En una sociedad en régimen de competencia no hay menosprecio para una persona, ni ofensa para su dignidad por ser despedida de una empresa particular que ya no necesita sus servicios o que no puede ofrecerle un empleo mejor”<sup>61</sup>. Esta es su suerte. Y ésta es la justicia que procura un sistema social fundado en la propiedad privada, en la libre competencia y en la mano invisible del mercado como mecanismo de distribución de la riqueza socialmente producida entre los individuos más astutos y con buena suerte.

Los neoliberales defienden la libertad de elegir en contra del ideal de la igualdad propia de los socialistas: “en un sistema de libertad de empresa las oportunidades no son iguales, dado que en este sistema descansa necesariamente sobre la propiedad privada y (aunque quizá no con la misma necesidad) la herencia...”<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> F. Hayek: op cit. pp. 139-140.

<sup>59</sup> Op. cit., pp. 136-7.

<sup>60</sup> Op. cit., p. 137.

<sup>61</sup> Op. cit., p. 141.

<sup>62</sup> Op. cit., p. 137

No olvidemos que Hayek distingue el *laissez faire* del libre mercado<sup>63</sup>. Pero tampoco olvidemos que define al socialismo de una manera equívoca: “Suecia es más socialista que...”, o “socialismo=stalinismo”; lo define también como política, y como colectivismo otras veces.

De cualquier manera, afirma, que se ha abandonado el ideal liberal. Según él, los primeros socialistas eran antiliberales pues no ponían a la libertad como valor central. Fueron los socialistas de mediados del siglo XIX los que adoptaron este valor: prometían un nuevo tipo de libertad.

Como Popper, Hayek afirma que la Historia no tiene leyes, e infiere que todo camino puede ser evitado si no corresponde con los ideales liberales de la libertad.

### *Los límites del discurso neoliberal*

No cabe duda que la intención de Hayek es confundir con razonamientos propios del sentido común al lector de su obra. Pone al capitalismo como el modo de producción menos injusto sacando de su dimensión histórica real imágenes cuyo efecto no es la discusión conceptual ni la demostración, sino la asunción inmediata e ideológica del socialismo como un modelo en el que el Estado se convierte en el propietario privado de los medios de producción en su conjunto y excluye, por lo tanto, al individuo de la libertad de elegir su propio destino.

Lo que olvida pronto Hayek es que los valores liberales nacieron por y sólo se proclamaron en contra del absolutismo, en favor de la naciente cultura burguesa y de su proyecto económico<sup>64</sup>. Se le olvida que estos valores fueron pensados para vindicar los “derechos” de los asalariados, en virtud de que la libertad de empresa sólo es posible bajo condiciones muy precisas: las que se concretan bajo la forma de la propiedad privada de los medios de producción fundamentales, propiedad de la que aquéllos son, por principio, excluidos. La libertad de la que habla Hayek, como todo buen liberal, es la libertad de los propietarios privados.

Los nuevos liberales recurren al individualismo como punto de partida de sus argumentaciones, cuando el individualismo es precisamente el hecho a explicar. Lo ponen como premisa, cuando debe ser conclusión. El individualismo, tal y como se manifiesta en el mundo moderno capitalista, es punto de llegada: es el resultado de la descomposición histórica de las comunidades naturales y precapitalistas. Los liberales lo toman como

---

<sup>63</sup> Op. cit., p. 113.

<sup>64</sup> Ver: Op. cit., p. 111

fundamento de sus sistemas conceptuales, es decir, como premisa, como dato y no como constructo.

El método que parte del supuesto de que el individuo arriesga su patrimonio, oculta el proceso por el cual este individuo ha obtenido o adquirido tal patrimonio. Soslaya, por lo tanto, la historia de la producción social de la riqueza. O sea, parte del supuesto del individuo propietario como si esta cualidad le fuera algo natural. Hayek propone, por lo mismo, al individuo como supuesto efectivo, como fundamento, como punto de partida de su análisis, al modo del liberalismo clásico tanto de Locke como de Smith; y pone a la competencia mercantil como el método único, el más eficiente y/o eficaz de distribución del ingreso, vía el mecanismo de la asignación automática de precios.

Estamos de acuerdo en que un bien público no necesariamente debe ser administrado por el Estado, pues lo puede administrar un particular con igual o mayor eficiencia. Pero de esto no se desprende que este bien público deba administrarse solamente con criterios privados o empresariales, ni que el administrador privado sea el mejor administrador posible de tal bien.

Habría que preguntar: ¿por qué compiten los individuos? ¿Porque son naturalmente egoístas? Si los hombres compiten porque son egoístas por naturaleza, entonces, las comunidades tribales, gentilicias, más aún: las hordas salvajes ¿conocen ya la competencia! Pero, ¿es esta competencia la competencia de la que hablan Smith y Hayek? No. Smith y Hayek nos hablan de la libre competencia, de la libre competencia planeada y planificada por los gobiernos liberales, hijos legítimos de la modernidad europea. (Quizá fuera necesario recordar a Max Weber, quien especifica el carácter moderno y europeo del capitalismo como sistema socioeconómico fundado en el cálculo: en la racionalidad instrumental).

Aquí le preguntamos a Hayek: ¿cómo es que los primeros hombres, en tanto que tales, vivían en cohesión? ¿Gracias a las relaciones de mercado? ¿O es que la "catalixia" es un fenómeno específicamente moderno? Y si lo es ¿por qué?. Según se ha "observado" en la historia del hombre, es en su "evolución", para no desentonar con la terminología de Hayek, que los hombres han desarrollado relaciones de "desconocimiento" y de conflicto entre ellos. ¿Es, entonces, la diversidad de intereses particulares propios de cada individuo un estado natural y, por lo tanto, presente en todas las sociedades (o comunidades) humanas posibles?

Parece que las propuestas de Hayek se ubican en el mundo moderno capitalista: "La década de los setenta y particularmente la década de los ochenta, son las décadas del renacimiento del pensamiento de Hayek y del programa neoliberal. Las tesis sostenidas desde los años cuarenta por Hayek

son todavía sostenidas por la mayoría de los responsables políticos de todos los horizontes geográficos: tanto al Norte como al Sur, tanto al Este como al Oeste. Por doquiera se ha impuesto esta versión sistematizada y más exagerada que la apología del mercado libre o más precisamente de una sociedad que sería capaz de reabsorberse por completo en un mercado que garantizara la convergencia de los intereses de cada quien, y fuera de toda injerencia gubernamental.

“En este contexto, la noción de mercado no es sólo ‘técnica’ sino que remite a toda una problemática implícita de regulación social y política. La idea de mercado conduce a un modelo político alternativo. A las figuras formales y jerárquicas de la autoridad y del mandato, el mercado opone un tipo de organización y de toma de decisiones muy alejado de toda forma de autoridad: realiza ajustes automáticos, hace funcionar transferencias y redistribuciones sin que, en general la voluntad de los individuos y de los jefes de la sociedad en particular jueguen papel alguno. El mercado impone un modo de regulación social abstracto, porque son ‘leyes’ objetivas las que regulan las relaciones entre los individuos sin que haya entre ellos ninguna relación de subordinación o de mandato. El mercado presenta el arquetipo de un sistema de organización social antijerárquica, ejerce un gran poder de seducción entre los individuos que han estado sometidos a poderes totalitarios. Esto explica, ‘sin duda alguna’, el fetichismo del mercado que desgraciadamente domina a los países de Europa del Este”<sup>65</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es el concepto de Estado que subyace en la concepción de Hayek?

Recordemos que para Hayek sólo la libre competencia hace posible una sociedad donde los individuos pueden encontrar las mejores condiciones de su existencia<sup>66</sup>. Rechaza, por lo tanto, el intervencionismo estatal y el Estado benefactor. De algún modo revive la figura de la “mano invisible” de Adam Smith y de la visión que del Estado tiene el pensador escocés.

Sin embargo, cuando Hayek elabora sus argumentos confunde socialismo con intervencionismo y asistencialismo al grado de calificar de cuasisocialistas a los *USA* y a *England* en un momento en que estas naciones concentran su poder económico en manos del Estado en vistas de la Segunda Gran Guerra. Sin hacer menos sus posibles aciertos, nos parece que su visión empirista y evolucionista lo lleva a identificar también, en su reflexión, Estado con gobierno, lo que determina que su concepto de Estado se reduzca, consciente o inconscientemente, ya a poder, ya a fuerza, en oposición a la esfera de las relaciones que se establecen entre los individuos. (Se ha

<sup>65</sup> Héctor Guillén: op cit, pp. 100-101.

<sup>66</sup> Hayek: op. cit., p 127.

cuestionado a Marx por lo mismo, ciertamente). Hayek piensa al Estado, si no como un instrumento de clase, sí como un medio o instrumento de la sociedad para enfrentar aquellos problemas que los individuos como tales, no podrían resolver.

El problema es la pertinencia política de la participación del Estado en la economía. Hayek nos dice al respecto: “Ilustra de manera característica el contraste entre un sistema liberal y uno totalmente planificado la común lamentación de nazis y socialistas por las <<artificiales separaciones de la economía y la política>> y su demanda, igualmente común, del predominio de la política sobre la economía. Probablemente, estas frases no sólo expresan que ahora les está permitido a las fuerzas económicas trabajar para fines que no forman parte de la política del gobierno, sino también que el poder económico puede usarse con independencia de la dirección del gobierno y para fines que el gobierno puede no aprobar. Pero la alternativa no es simplemente que haya un solo poder, sino que este poder único, el grupo dirigente, domine todas las finalidades humanas y, en particular, que disponga de un completo poder sobre la posición de cada individuo en la sociedad”<sup>67</sup>.

La separación real entre política y economía es perfectamente posible para el liberalismo viejo y nuevo, y Hayek en esto no niega la cruz de su parroquia. Por esto cuestiona la legitimidad del Estado como autoridad moral que haya de abrogarse la justa distribución del ingreso. Para ello está el mercado. No debe identificarse poder político con poder económico. El pensador austríaco cuestiona de la siguiente manera:

“Es evidente que un gobierno que emprenda la dirección de la actividad económica usará su poder para realizar el ideal de justicia distributiva de alguien. Pero, ¿cómo puede utilizar y cómo utilizará este poder? ¿Qué principios le guiarán o deberán guiarle? ¿Hay una contestación definida para las innumerables cuestiones de méritos relativos que surgirán y que habrán de resolverse expresamente? ¿Hay una escala de valores que pudiese contar con la conformidad de las gentes razonables, que justificarían un nuevo orden jerárquico de la sociedad y presentaría probabilidades de satisfacer las demandas de justicia?”<sup>68</sup>.

Compartimos la idea según la cual poder político y poder económico no deben identificarse, porque si se identificaran sin más se haría tabla rasa de la diferencia específica de la moderna sociedad capitalista respecto de las formas precapitalistas comunitarias en las que sí se identifican ambos poderes.

Sin embargo, la no identidad de economía y política resulta del proceso histórico de descomposición de las formas precapitalistas de organización

---

<sup>67</sup> Op cit p. 143.

<sup>68</sup> Op cit pp. 144-145.

social, proceso histórico que se concreta en el Estado moderno como entidad separada del modo en como los hombres producen las condiciones materiales y espirituales de su ser. De igual manera, esa no identidad resulta de la consolidación material y formal de la propiedad privada de los medios de producción fundamentales. Parece ser que Hayek conviene también en esto. Empero, nuestro punto de vista difiere del suyo en el siguiente punto: para él esta separación es real, para nosotros es sólo formal, esto es, jurídica. Trataremos de demostrarlo más adelante desde el análisis que Hegel nos proporciona para el caso.

Contra del evolucionismo de este pensador consideramos que el constructivismo racionalista (acordémonos de Descartes y de Kant) no afirma que las instituciones son o han sido deliberadamente elaboradas por alguien, en la medida en que el constructo no corresponde necesariamente a la idea que lo concibe, este es sólo un ideal que se pone como meta pero que funciona exclusivamente como estímulo metodológico y/o técnico.

Con respecto de los Friedman, ellos pretenden apoyar en la historia misma de los USA sus argumentos, pero, aún y cuando sus apreciaciones pudieran aceptarse, olvidan lo que J. M. Keynes ya les recordaba tanto a los clásicos como a los neoclásicos cuando en su *Teoría General* advierte “que los postulados de la teoría clásica sólo son aplicables a un caso especial, y no en general”<sup>69</sup>.

Es evidente, o al menos a nosotros nos lo parece, el empirismo de los Friedman. Punto en el cual se percibe una diferencia de método con Hayek. Este cuida más el rigor lógico de la exposición. Aquéllos recurren más a la acumulación de datos (históricos). Empero, tanto Hayek como los Friedman parten de los mismos supuestos. Por ejemplo, sabemos que el *Welfare State* nació o fue creado para enfrentar la crisis del capitalismo de libre mercado manifiesta en la experiencia histórica de la famosa Gran Depresión de los años 30. Resuelta o superada la crisis y en tanto que este paradigma estatal no garantizaba una tasa de ganancia superior a la anterior, el modelo *welfarista* es cuestionado por los modernos economistas liberales al grado de pretender tirarlo al cesto de la basura y entonces revivir la utopía del mercado libre como la panacea de un mundo de abundancia y justicia distributiva. Hoy al final del siglo XX, en un mundo dominado por las políticas económicas de inspiración neoliberal, ¿cuál es la respuesta que éste podría formular a los millones de hombres que se sumen en la miseria más espantosa en los países donde domina su propuesta, su ideal de sociedad?

---

<sup>69</sup> John Maynard Keynes: *Teoría General de la ocupación, del interés y del dinero*. Fondo de Cultura Económica, México; p. 15.

Ahora bien, Hayek reconoce en el socialismo un modelo de distribución de la riqueza. Pero, a su entender “lo que el socialismo prometió no fue una distribución absolutamente igualitaria, sino una más justa y equitativa. No la igualdad en el sentido absoluto, sino una <<mayor igualdad>>, es el único objetivo que se ha propuesto seriamente”<sup>70</sup>. Nosotros diríamos que lo que el socialismo como ideal se propone es realizar el proyecto hasta ahora inalcanzado de la Ilustración, proyecto que el liberalismo nuevo ha reducido a la libertad de elegir mercancías, abandonando el camino diseñado por aquél.

Hayek y los Friedman elaboran sus discursos a partir de un hecho histórico concreto: la constitución de un régimen político de inspiración socialista que en su momento pone en entredicho las bondades del modo de producción capitalista. Pero en su radical rechazo de la presencia del Estado en la economía, confunden *welfare state* con socialismo y declaran, sin empacho alguno, que la riqueza o la pobreza son productos del azar, por lo que ambos términos no contradicen la libertad que pregonan. Esta libertad se reduce a elegir y se puede elegir mal o bien, lo que depende de la suerte. Con esto, Hayek y los Friedman sólo se limitan, más que a argumentar seriamente la validez de sus proposiciones, a hacer una interpretación apologética de las relaciones sociales basadas en la apropiación privada capitalista.

A diferencia de estos pensadores, los liberales clásicos parten de la crítica del régimen de propiedad feudal fundado en el privilegio. Proponen a la propiedad privada como condición de posibilidad de la libertad y de la igualdad formal entre los individuos. O sea, su propósito es la abolición del privilegio y, con ello, la constitución de la sociedad civil moderna.

En esta lógica, el Estado funciona como garante de la sociedad civil. Es el conjunto de instituciones creadas a instancias de ésta, para asegurarle su supervivencia o continuidad.

Pero esta idea no es empirista: lo que hoy observamos es un Estado promotor de medidas, tales como la privatización, la desregulación, etc., que prometen crecimiento económico, libertad política, a expensas del salario y de la minimización de su papel como rector de la economía, medidas que responden a las expectativas bien localizadas de un reducido grupo de propietarios; y que son impuestas por la fuerza consustancial del Estado *como si fuesen* la razón del Estado.

En sustancia, los discursos de Hayek y de los Friedman discuten pseudoproblemas como si fueran problemas válidos, a partir de los cuales justifican, como la mejor de las sociedades posibles, la sociedad moderna fincada en la explotación de la capacidad de trabajo.

---

<sup>70</sup> F. Hayek: op cit. p. 145

Contra la idea de que el estado “interviene” en la economía, es necesario mostrar que éste *no* interviene, sino que está *articulado* al “sistema” económico de la sociedad, en la medida en que los criterios de los que se parte para la asignación de los recursos que el Estado pone a disposición de algunos sectores de la sociedad, es un problema de justicia distributiva y no un problema exclusivamente técnico o económico<sup>71</sup>.

El problema de la distribución no es sólo un problema económico, es también un problema ético y político. De esto se sigue que ningún gobierno puede asegurar que los beneficios de un programa de inversión pública sean reinvertidos a una tasa de rendimiento igual a la tasa de interés del mercado para proporcionar el patrón de consumo en el tiempo deseado por él. No hay un mecanismo mediante el cual el gobierno pueda actuar de manera semejante a un tomador de decisiones privado, para obtener consumo mediante endeudamiento contra beneficios futuros.

Debiera ser obvio que las decisiones individuales y colectivas en cuanto a los procesos de ahorro y de inversión son de naturaleza distinta. *La tasa de interés determinada en un mercado competitivo no es relevante en la planeación de la inversión colectiva.*

El gobierno debe considerar su función en relación con el bienestar de las generaciones futuras, pues de esta manera participa de una dimensión política<sup>72</sup>. Pero, *no podemos confundir la actividad del gobierno con el ser del Estado.*

---

<sup>71</sup> Intervenir en la economía sería:

- Regular el mercado con leyes y normas, decretando impuestos, aranceles, etc. O,
- Invertir como empresario en aquellas ramas de la producción que no “convienen” a los privados.
- O, en aquellas que necesitan una intervención tal que los particulares no pueden satisfacer.
- O, ser empresario competitivo en aquellas ramas que están directamente vinculadas a la demanda de satisfactores sociales: no regalar, ni fiar, ni subvencionar ... precios accesibles y competitivos... El estado *qua* esfera del interés público... y no del privado.

<sup>72</sup> Op. cit., pp. 43-45.

## 1.2. *El concepto de Estado en el pensamiento de Marx, Engels y Lenin. La pertinencia de la reflexión de Gramsci.*

*La relación sociedad-estado como categoría que explica la diferencia específica del modo de producción capitalista*

En términos generales, la moderna sociedad capitalista se caracteriza por la escisión *formal* que se lleva a cabo entre el Estado y la sociedad civil, entre política y economía. Esta separación no la encontramos ni en la sociedad esclavista, ni en la sociedad feudal.

En la sociedad *esclavista* la producción material recae en el esclavo mediante el sometimiento total de su persona, de modo que es reducido a una simple propiedad viva. En la *polis*, el poder político lo ejerce directamente la comunidad de los hombres libres, esto es, de los propietarios de esclavos y medios de producción, y estos hombres libres deliberan en el ágora todos los asuntos (religiosos, morales, etc.) de la comunidad en la medida en que la vida privada es ahí inmediatamente vida pública. En este tipo de sociedad toda actividad humana es englobada por lo ético, porque todo acto que es bueno, es bueno para la polis<sup>73</sup>.

En la sociedad *feudal* la producción está regulada por el privilegio, puesto que los productores directos -los siervos de la gleba- están "atados" a la tierra, o sea, a su medio de producción fundamental. La tierra es considerada como fuente única de la riqueza, de tal forma que su detentador, el señor feudal, detentaba al mismo tiempo el poder sobre los demás. El poder "público" se centraliza en el señor feudal, no obstante que su poder real se ve reducido ante la presencia *material* tanto de la Iglesia como del Emperador. A pesar de esto, los señores feudales usan su poder un tanto de manera autónoma (acuñan su propia moneda, dictan sus propias leyes, etc.), lo cual trae como consecuencia la *dispersión* del poder político, dispersión que se constituye en un obstáculo serio para la constitución de un Estado en el sentido moderno del término. La unidad, sin embargo, es realizada y, por lo tanto, la hegemonía es ejercida por la Iglesia católica, la cual a través de su ideología religiosa determina las otras actividades de la vida social incluyendo, obviamente, la política y la economía<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup>Cfr. Arnaldo Córdova: *Sociedad y Estado en el mundo moderno*. Edit. Grijalvo, México, 1976; pp. 21-24. También a S. Oñate y D Pantoja: *El Estado y el Derecho*. ANUIES, México, 1977; cap. 1. No es nuestra intención describir aquí el proceso por el cual aparece el capitalismo en la escena de la historia mundial, sino más bien mostrar que la "teoría" marxista del Estado debe estudiarse en función de los problemas políticos y económico-sociales a los cuales se enfrenta.

<sup>74</sup>Idem.

El Estado pensado *como* un poder separado de la sociedad y que se pone por encima de ella, se gesta y se desarrolla allí donde las relaciones entre los hombres están *determinadas* por las específicas relaciones del mercado que se derivan de la apropiación *privada* de los medios de producción fundamentales. En otros términos: sólo cuando la sociedad *produce* con base en el intercambio (de mercancías) y los hombres aparecen como individuos *independientes* unos de los otros, como poseedores (de mercancías), como propietarios privados que solamente se relacionan entre sí por la voluntad de cambiar *sus* mercancías, sólo entonces es cuando el Estado aparece como una necesidad externa a la sociedad, pero que, sin embargo, *representa* el interés general de ésta.

En la moderna sociedad, el trabajo es libre, tanto por cuanto el trabajador ni está vinculado totalmente al propietario de los medios de producción, ni se encuentra ligado o atado a éstos<sup>75</sup>. Se hace necesario: a) que todos los hombres *se reconozcan* unos a otros como políticamente iguales, con los mismos derechos, etc.; y b) que todos *se reconozcan*, por lo tanto, como libres: este *reconocimiento* será sancionado por el Estado. Así lo político se separa de lo económico, de lo jurídico, de lo religioso, de lo moral, etc.. Es la “abstracción” que penetra la vida real de los hombres “atomizándolos”

Pero esta libertad y esta igualdad son sólo *formales*. Esto es, como poseedores de mercancías los individuos son libres de vender o comprar; su voluntad respecto al cambio es libre. Al mismo tiempo tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones. La igualdad no radica en la cantidad de “cosas” que *yo como individuo* puedo poseer, sino en el respeto a mi voluntad de vender o de comprar: la libertad y la igualdad modernas tienen un contenido jurídico-político, no económico ni social.

### *Marx: de la filosofía política a la economía*

Ahora bien, ¿de qué manera Marx ha teorizado el Estado moderno capitalista? ¿Qué hay de cierto con respecto de la *ausencia* evidente de una teoría de Marx acerca del Estado? ¿Es cierto que cuando el Estado aparece en la obra de Marx, aparece sólo como un instrumento de dominación de una clase sobre el resto de la sociedad?

A grandes rasgos podemos decir que el pensamiento de Marx en torno al Estado estuvo limitado por el *análisis de la sociedad civil*, en tanto que ésta es a su juicio el fundamento real y punto de partida de la explicación científica del Estado, esto es, de las relaciones jurídico-políticas en las que se

---

<sup>75</sup>Op. cit., p.25 y ss.

*organiza aquélla*. Para nadie es un secreto que en la obra de Marx ocurre un desplazamiento que va del análisis filosófico-político del Estado al análisis socio-económico de lo social, desplazamiento que obedece a que Marx se da cuenta de que las formas jurídico-políticas y las formas ideológicas en que se expresan las condiciones materiales de la vida social, no pueden ser explicadas por sí mismas, y que, por lo tanto, hay que ir *precisamente* al análisis de esas condiciones materiales<sup>76</sup>.

En 1848, Marx rompe con su concepción jacobina de lo que deba ser la revolución, para que hacia los años 50 (del siglo XIX) *centre su examen en la anatomía de la sociedad civil*. Empero, esto *no* significa que Marx ponga como primario lo económico y como secundario lo político. En realidad él se propone reconstruir la *unidad* existente entre lo político y lo económico, sólo que *a partir del análisis de la base material* del todo social, del *análisis de las relaciones de producción capitalista*, relaciones que *no* se reducen a su forma económica en la medida en que ésta está *mediada* política, jurídica y culturalmente. Que este proyecto no pudo “llevarse a feliz término” debido a las vicisitudes de su vida “cotidiana”, o quizás debido a su propia muerte, esto no quiere decir que Marx no haya querido ocuparse más de la política; lo cual, por lo demás, se revela como carente de validez si hacemos un examen atento de su obra en conjunto y no limitamos nuestras lecturas considerando *El Capital* sólo como una obra de Economía<sup>77</sup>.

#### *De la ausencia de una teoría marxista del estado. La visión del Manifiesto del Partido comunista*

En un conocido debate abierto por Norberto Bobbio, al criticar una de las interpretaciones marxistas a su juicio gravemente deformantes con respecto a la relación Marx–Hegel, sostiene que “como quiera que Marx ha criticado la teoría del Estado de Hegel y dado que Marx es un crítico de la sociedad y del Estado burgués, *ergo* Hegel es, debe ser (para ciertos marxistas), el mayor representante de la teoría burguesa del Estado... El silogismo es perfecto, nos dice Bobbio, (pero) la conclusión es completamente falsa.

“Que el Hegel de la *Filosofía del Derecho* sea el mayor teórico del Estado burgués es una afirmación que no está ni en el cielo ni en la tierra...

<sup>76</sup>Cfr. Karl Marx: *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*; op. cit.. En la “Introducción” a la *Ideología Alemana* y en el “Prólogo” de 1859 de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx explicita esta idea.

<sup>77</sup> Sirva como ejemplo de una lectura política de esta obra el trabajo de Biaggio de Giovanni: *La Teoría Política de las Clases en “El Capital”*. Siglo XXI editores, México, 1984.

(Pues, por lo demás,) Marx sabía perfectamente lo que no saben ciertos marxistas, y es que la filosofía de la burguesía era el utilitarismo y no el idealismo... ”<sup>78</sup>.

Con esta afirmación Bobbio intenta demostrar la ausencia de una teoría marxista del estado representativo burgués toda vez que Marx no considera a Smith sino a Hegel como el ideólogo del estado a combatir. Pero, aunque esta afirmación es oportuna en algún sentido, Bobbio soslaya, sin embargo, que la importancia de Hegel para el marxismo reside en su intuición de la tendencia del Estado moderno a moverse cada vez más en el terreno de la economía, es decir, que Hegel ha captado lo que los liberales y utilitaristas no han querido ver: la necesidad histórica de la política como momento de la superación dialéctica de la descomposición o disolución de la sociedad civil moderna.

Así, si bien es muy cierto que la teoría liberalburguesa del Estado, esbozada en un famoso párrafo de Adam Smith sobre los límites de los poderes del Estado, es la antítesis exacta de la concepción hegeliana del Estado ético; también es muy cierto que nadie sino Hegel intuye, desde su perspectiva histórica y social particular, “todo un sistema de categorías dirigidas a hacer coincidir de nuevo la esencia del estado al principio de la organización y de la educación de los ciudadanos, en evidente relación crítica con el atomismo creciente del proceso capitalista y el esfuerzo inmanente de recomponerlo políticamente en una unidad”<sup>79</sup>.

Más aún, la importancia de Hegel para el marxismo en particular, obedece a que con la crítica de Marx a la *Filosofía del Derecho* se inicia el proceso por el cual se constituye el discurso revolucionario que sobrepasa los límites de la especulación filosófica y de la positividad empirista propia de los utilitaristas: me refiero desde luego a la constitución del materialismo histórico.

Pero si se insiste en sostener, como lo hace Bobbio, que en Marx no existe una “teoría” del Estado, nos veremos obligados a reconocerlo: efectivamente, en Marx no podremos encontrar una *teoría* de, sino una *crítica* de, y en este caso, no una teoría del Estado sino una crítica teórico-política del Estado representativo burgués que pasa por el análisis de la crítica hegeliana a dicho tipo de estado.

Marx describe el Estado como un aparato al servicio de la burguesía. Por lo menos ésta es la imagen más popular dentro de la tradición marxista. Así, por un lado, el Estado guarda una relación directa o lineal con la clase dominante y, por el otro, es un “reflejo” del modo de producción también dominante. Su función es, por lo tanto, a la vez “racional” y “represiva”. Su

<sup>78</sup> Norberto Bobbio: *¿Existe una teoría marxista del Estado?*. Universidad Autónoma de Puebla, 1978; p. 21.

<sup>79</sup> Giuseppe Vacca: “Discurriendo sobre socialismo y democracia”, en N Bobbio: op cit., p. 86, nota.

poder se condensa con respecto del movimiento de la sociedad civil dominada por el modo de producción capitalista, lo que implica que la esfera de la economía aparezca como separada del Estado, provocando con ello la imagen de un poder separado de la sociedad: como el poder específico de la esfera de lo político.

No obstante, para Marx la dialéctica de lo económico y de lo político encuentra su premisa en la esfera de lo económico. Por ello la crítica de la economía política no puede ser entendida sin una teoría de la lucha de clases. Aquí *el Estado no depende de la clase sino que es especificación de lo político*.

El Estado como reflejo, como epifenómeno, se caracteriza por afirmar, por ejemplo, la libertad política cuando la libertad económica se reduce a la esfera del intercambio. Empero, el mundo de la circulación está lleno de lo político, lo que nos lleva a la idea de que el capitalismo está dominado por las formas.

En síntesis, si no hay una teoría del Estado en Marx es porque éste piensa que aquél constituye un hecho histórico a explicar y que su explicación sólo es posible a partir del análisis de la economía política. De ahí que Marx deja al Estado como parte de las conclusiones del análisis de la sociedad civil.

En Marx pues, el Estado capitalista fue conceptualizado, teorizado, en la medida en que éste se presentaba como punto fundamental a superar materialmente; de modo que si en 1843 Marx concibe al Estado como la síntesis racional entre interés privado e interés general, y en su crítica a Hegel descubre que el Estado concreto no es más que *formalmente* esa síntesis; para 1847 en el famoso *Manifiesto del Partido Comunista* define al Estado como “la burguesía organizada como la clase dominante”. O mejor, el Estado es la propia clase dominante en tanto que se organiza para ejercer su dominación. Aquí el Estado es enfrentado por Marx de una manera francamente política: el Estado que es igual a la burguesía organizada como la clase dominante, debe ser destruido y sustituido por un Estado de nuevo tipo, el del proletariado organizado como clase dominante<sup>80</sup>. La reconceptualización del Estado por Marx, como vemos, obedece *no sólo* a un desarrollo progresivo de su pensamiento, sino además a los cambios que se van presentando en la historia real de la *moderna* sociedad industrial y *occidental* que él mismo está presenciando.

Marx propone en *El Manifiesto* de una manera sustancialmente política: de lo que se trata es de pasar a los hechos: de conquistar el poder político, conquistar la democracia, destruir por la violencia el régimen de producción

---

<sup>80</sup> Ver: Karl Marx y Federich Engels: *El Manifiesto del Partido Comunista* Ed. Progreso, Moscú, s/f.

que se basa en la propiedad privada y, por ende, de construir un nuevo tipo de Estado. Es la *revolución* proletaria la que supone al Estado como primer objetivo de su acción. La experiencia de la *Comuna de París* prueba que *sin la destrucción* del Estado burgués *no* hay proceso *revolucionario* alguno; por ello se hace necesaria la implantación de la *dictadura del proletariado* (término el cual, hay que aclarar, aún no aparece en el *Manifiesto*). El problema de la *extinción* del Estado sólo es pensable para “el Estado de nuevo tipo”.

Lenin es quien plantea de manera muy clara esta problemática en su escrito titulado *El Estado y la Revolución*. Demos pues un rodeo para penetrar en lo que hay de sustancial en la concepción del Estado de los llamados “clásicos” del marxismo según este texto y veamos cómo, y desde qué perspectiva histórica plantea el problema Lenin.

### *Lenin y el estado como instrumento de opresión*

La teoría marxista acerca del Estado no se agota con Lenin, ni el planteo leninista del Estado se agota tampoco en *El Estado y la Revolución*. Sin embargo, esta obra es la que hasta nuestros días ha influido más que ninguna otra en el pensamiento político de línea marxista que había tomado como objeto de análisis y de lucha política efectiva al Estado, al grado que las proposiciones que en ella planteaba Lenin han sido tomadas casi al pie de la letra haciendo tabla rasa de las condiciones históricas en que funcionaron con cierta validez.

En lo que se refiere al Estado, el conjunto de proposiciones de *El Estado y la Revolución* podríamos resumirlo con la tesis central que nos dice que el Estado es un instrumento de opresión de la burguesía, *opresión* de una clase minoritaria (la burguesía) que debe ser sustituida por otra, mayoritaria: la del proletariado, para lo cual se impone la necesidad de destruir el aparato estatal burgués.

Pero si no queremos cometer el error de reducir la realidad histórica del Estado a la idea inmediata que nos hacemos de él, entonces empecemos por la descripción, aunque muy apretada, de los problemas y/o los objetivos centrales que trata Lenin en *El Estado y la Revolución* y contra quienes, o a quienes, va dirigida esta reflexión.

Por un lado, durante la Primera Gran Guerra, el movimiento obrero internacional sufre como efecto de ésta una división a su interior. Es el momento en que se dejan escuchar con profundo sentimiento nacionalista los llamados a defender la “Patria”, de cerrar filas contra el enemigo y defender los intereses de la *Nación*. Por otro lado, en Rusia se está gestando una

coyuntura política que obliga a Lenin a centrar su análisis en el problema de la revolución. José María Martinelli acota al respecto:

“La socialdemocracia rusa sufre las influencias de su similar alemana, sobre todos a través de Bernstein y Kautski, el economicismo cunde alentando en los trabajadores el desarrollo de luchas por reivindicaciones salariales y por la obtención de mejoras en las condiciones de trabajo resignando el manejo de la disputa política a la burguesía; el hundimiento económico del capitalismo se considera inevitable y esto conduce al desarme de las masas, neutralizadas por la divulgación del “Bernstein-Debatte”. Se sostiene que Rusia es un país atrasado que carece de vitalidad económica suficiente para incorporarse al capitalismo mundial. Por lo contrario, Lenin, que para entonces ya había escrito *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, afirma que Rusia es un país capitalista atrasado, el Eslabón de la cadena imperialista, con preeminencia agraria, lo que permite y obliga a combinar las tareas democráticas y las revolucionarias entre campesinos y proletarios, bajo el liderazgo de éstos. Esta precisión en el análisis es lo que posibilita a Lenin diseñar las tareas revolucionarias del proletariado para el logro del poder.

“Cabe manifestar que la necesidad de restablecer la doctrina marxista sobre el Estado es el propósito que alienta a Lenin a escribir *el Estado y la Revolución*, de allí que el carácter polémico y de combate que le imprime al libro surge de una situación concreta: la lucha política en el seno de la socialdemocracia rusa y las tergiversaciones realizadas por los anarquistas”<sup>81</sup>.

Lenin se propone, por lo tanto, evitar que los obreros sean “carne de cañón” de la burguesía y señalar claramente que es ésta el enemigo real del proletario.

Así las cosas, se comprende por qué el tema central de *El Estado y la Revolución* es la *revolución* como acto destructivo y violento; ésta no sólo supone la conquista del poder, sino también la destrucción del viejo Estado: Lenin dirige su ataque contra aquellos que desean la conquista del poder, pero no quieren destruir la *vieja máquina estatal*. Para Lenin, siguiendo a Marx y Engels, no es lo mismo tomar el Estado burgués tal cual, como lo propone Kautski, que llegar al poder para instrumentar un Estado socialista, un Estado proletario. *El problema central es, por lo tanto, el de qué debe ser la revolución socialista respecto del Estado, y sólo secundariamente se plantea el problema de qué cosa sea el Estado representativo burgués.*

En este contexto, Lenin define al Estado como el producto y la manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase<sup>82</sup>, de

<sup>81</sup> J. M. Martinelli: “El Estado en Gramsci y Lenin”, en la revista *Teoría y Política*, no. 2, México, 1980; p. 83.

<sup>82</sup> V. I. Lenin: *El Estado y la Revolución*. Edit. Progreso, Moscú, s/f; p. 275 .

donde se comprende que “la liberación de la clase oprimida es imposible, no sólo sin una revolución violenta, sino también sin la destrucción del aparato del poder estatal...”<sup>83</sup>.

La violencia como acción destructiva del aparato estatal se justifica porque aunque “las formas de los Estados burgueses son extraordinariamente diversas, ( sin embargo) su esencia es (siempre) la misma: (...) una dictadura de la burguesía”<sup>84</sup>. Toda dictadura es una forma de opresión, es una forma de someter por la fuerza que una minoría utiliza contra la mayoría de una sociedad. *El Estado es, ante todo, fuerza.*

Ahora bien, el Estado también “es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante que, con ayuda de él se convierte también en la clase políticamente dominante...”<sup>85</sup>.

Siguiendo a Engels, Lenin llega a la conclusión de que todo Estado tiene siempre su sello de clase y que, por lo mismo, al Estado hay que definirlo también como una fuerza pública consistente “en destacamentos especiales de hombres armados, que tienen a su disposición cárceles y otros elementos” tales como el ejército permanente y la policía que son los instrumentos fundamentales de la fuerza del poder estatal<sup>86</sup>. Y esto, según Lenin, no se debe a una diferenciación de funciones o división del trabajo gubernamental, sino al enfrentamiento entre las clases<sup>87</sup>.

Pero, además, agrega: “Para mantener un poder público especial(...) son necesarios los impuestos y la deuda pública”<sup>88</sup>, de donde deduce que los funcionarios públicos son los órganos de poder del Estado, y que todo Estado es una “fuerza especial para la represión de las clases dominadas”. Por eso, termina diciendo, “ningún Estado ni es libre ni es popular”<sup>89</sup>.

En resumen, el Estado es un *aparato* cuya composición supone dos aspectos: a) uno represivo; y b) otro de gobierno, y ambos aspectos constituyen sintéticamente la *legitimación* de la violencia por el Estado (lo que, ciertamente, nos recuerda a Max Weber)

Como se podrá notar, Lenin *confundió* la organización estatal de la sociedad *con* los aparatos de dicha organización y piensa, entonces, al Estado como fuerza, como *instrumento* de una clase que “subjetivamente” lo usa. Confunde el Estado real y particular típicamente feudal, premoderno, donde el poder político y el poder económico son uno y lo mismo, con la idea que capta

---

<sup>83</sup> Op. cit., p.276.

<sup>84</sup> Op. cit., p. 280.

<sup>85</sup> Engels, citado por Lenin, op. cit., p. 280.

<sup>86</sup> Op. cit., p.277.

<sup>87</sup> Op. cit., pp. 278-9.

<sup>88</sup> Op. cit., p. 279.

<sup>89</sup> Op. cit., p. 285.

al estado moderno y cuya característica sociológica principal es la disociación de estos poderes. Su crítica es válida para el estado zarista pero no para el estado moderno que se funda en la separación formal de economía y política.

No obstante, Lenin define explícitamente al moderno Estado representativo como “el instrumento de que se sirve el capital para explotar el trabajo asalariado”, aunque “por excepción, nos dice, *hay períodos en que las clases en lucha están tan equilibradas que el poder del Estado, como mediador aparente, adquiere cierta independencia momentánea respecto a una y a otra ...*”<sup>90</sup>.

Lenin se refiere a la *república democrática* como la mejor envoltura política o forma de gobierno de que puede revestirse el capitalismo y al *sufragio universal*, siguiendo a Engels, como un instrumento de dominación de la burguesía, por lo que nos dice: “Sin instituciones representativas no puede concebirse la democracia, ni aún la democracia proletaria; sin parlamentarismo, sí puede y debe concebirse...”<sup>91</sup>. Aquí el sufragio universal y el parlamentarismo son reducidos por Lenin a mecanismos “instrumentados” por el Estado, para mantener jurídica y políticamente bajo su dominio al resto de la sociedad. Ambas instituciones se reducen pues, también, a simples instrumentos.

### *El legado de Engels*

A grandes rasgos, hemos tratado de precisar los criterios a partir de los cuales podemos tener una idea de cómo teorizan, desde la óptica de Lenin, el Estado representativo los clásicos del marxismo. Para Lenin la doctrina de Marx es “todopoderosa” *en la medida que el análisis de Marx le permite a Lenin conceptualizar los problemas que como dirigente político enfrenta*, en una sociedad como la Rusia zarista, donde el Estado aparece, se puede decir, totalmente enfrentado al resto de la sociedad y que, en consecuencia, aparece como una caparazón concentrada de fuerza, que se identifica con el *privilegio* y, en lo que cabe, con el capital.

Recordemos que para Marx y Engels en 1848, el Estado liberal-representativo es el instrumento de poder de las clases dominantes, un gran *aparato coercitivo*. Por lo tanto, la tarea revolucionaria del proletariado debía tener como primer objetivo el derrocamiento y la destrucción de ese Estado. Después de la experiencia de la Comuna (1871), aunque ya Marx precisa que la dictadura del proletariado debía tomar unas formas institucionales muy próximas a la democracia directa, sin embargo, en el *Prefacio al Manifiesto* de

<sup>90</sup> Engels citado por Lenin, op. cit., p. 279. Las cursivas son nuestras.

<sup>91</sup> Op. cit., p. 281.

1882 advierte que “la Comuna, particularmente, ha demostrado que la clase obrera no puede contentarse con tomar la máquina del Estado. ya lista, y hacerla funcionar por su propia cuenta(...), sino que hay que destruirla y sustituirla por ‘una de nuevo tipo’”<sup>92</sup>.

Pero, ¿qué pasa cuando en las sociedades que están a la cabeza del desarrollo capitalista, como Inglaterra, Alemania o Italia, el Estado aparece como un elemento consustancial al proceso de producción de *plusvalor* (fundamento de la ganancia capitalista), y, aparece penetrando cada vez más la esfera de la economía? Lenin se dio a la tarea de fijar en la mira del movimiento obrero internacional a su enemigo real: el capital como *razón última* del proceso de trabajo. Sin embargo, no se percató de la tendencia de la sociedad civil a estatizarse, pues Lenin había centrado su análisis *concreto* de la situación concreta en la revolución socialista en Rusia, donde la *sociedad civil* no era aun una realidad. Con todo, en la introducción de 1895 al folleto de Marx *La Lucha de Clases en Francia*, Engels intuye ya este movimiento que va del estado a la sociedad, y lo enuncia en dos tesis que se consideran hoy como su testamento político:

*Primera tesis*: “Que las instituciones estatales en las que se organiza la dominación de la burguesía ofrecen nuevas posibilidades a la clase obrera para luchar contra esas mismas instituciones”. Así, por ejemplo, el sufragio universal; o sea, no debemos olvidar que lo que la burguesía introduce frente al absolutismo del antiguo régimen, fue el *sufragio censitario*<sup>93</sup>.

*Segunda tesis*: “La época de los ataques por sorpresas, de las revoluciones hechas por pequeñas minorías conscientes a la cabeza de las masas inconscientes, ha pasado. Ahí donde se trate de una transformación completa de la organización social, tienen que intervenir directamente las masas, tienen que haber comprendido ya por sí mismas de qué se trata, por qué dan su sangre y su vida. Esto no los ha enseñado la historia de los últimos cincuenta años. Y para que las masas comprendan lo que hay que hacer, hace falta una labor larga y perseverante. Esta labor es precisamente la que estamos realizando ahora, y con un éxito que sume en la desesperación a nuestros adversarios”<sup>94</sup>.

Engels se ha dado cuenta de que las condiciones histórico-sociales, el nivel de desarrollo material que ha alcanzado la sociedad moderna, y con ella

<sup>92</sup> Cfr. E. Balibar: “La rectificación del Manifiesto del Partido Comunista”, en *5 Ensayos sobre Materialismo Histórico*. Edit. 904, B. Aires, 1977, pp. 70-71.

<sup>93</sup> Cfr. José Solè-Tura: “El Estado como sistema de aparatos e instituciones”, en el *Marxismo y el Estado*, Edit. Avance, Barcelona, 1977; pp. 15-16. Aunque no es casual que la conquista del Sufragio Universal por la clase obrera, coincidiese con un progresivo desplazamiento del centro principal de decisión hacia el poder ejecutivo en detrimento del legislativo.

<sup>94</sup> F. Engels: “Introducción” a *La Lucha de Clases en Francia*. Edit. Progreso, Moscú, s/f., pp. 684, 687-8.

el Estado, le imponen un ajuste de cuentas al discurso teórico comunista con relación a los métodos de lucha que la clase obrera deberá implementar en contra del poder del capital.

El Estado está *inmerso* en la sociedad civil a todos los niveles: económico, moral, artístico, etc.. Por lo tanto, el esquema leninista de la revolución proletaria, no es válido universalmente y la historia se ha encargado de demostrarlo con las derrotas que sufre el movimiento obrero mundial inmediatamente después de la Primera Gran Guerra, sobre todo en los países de la Europa occidental. Se hace necesario pues, presentar como línea de análisis la relación *Estado-Sociedad civil* específicamente a partir de estas experiencias históricas, de estas derrotas del movimiento obrero internacional, lo cual encontraremos en el discurso de Gramsci.

Lo que debemos retener aquí es que *en el discurso de Marx encontramos un concepto de Estado que toma como punto de partida el análisis materialista de la sociedad civil*, y que esto constituye el *quid* de su propuesta metodológica

#### *Gramsci: el estado como unidad de fuerza y consenso. El punto de partida*

Ahora bien, Gramsci nos propone un concepto nuevo de revolución: el concepto de *revolución pasiva*, el cual “debe ser rigurosamente deducido de los dos principios fundamentales de la ciencia política: 1) que ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que se desarrollaron en su interior encuentran aún posibilidades de ulteriores movimientos progresivos; 2) que la sociedad no se plantea objetivos para cuya solución no se haya dado ya las condiciones necesarias, etc. Se entiende que estos principios deben primero ser desarrollados críticamente en toda su importancia y depurados de todo mecanicismo y fatalismo”<sup>95</sup>.

Las diferencias del análisis de Gramsci\* con respecto del de Lenin sólo son comprensibles desde una perspectiva socio-histórica: al igual que Lenin, Gramsci sostiene la necesidad del partido revolucionario, la destrucción necesaria del Estado burgués y la subsecuente extinción de toda forma estatal. De igual manera, rechaza las ideas economicistas y reformistas, pues

---

<sup>95</sup> Antonio Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado*. Juan Pablos editor, México, 1975.

\* No consideramos aquí la génesis del concepto de Estado desde las obras del joven Gramsci hasta Los Cuadernos de la cárcel; sólo consideramos algunas de las ideas de Gramsci ha desarrollado en éstos últimos. Tampoco es nuestra intención un estudio más o menos profundo de tipo filológico sobre este tema. Pretendemos solamente mostrar en términos generales lo que a nuestro parecer es pertinente desarrollar de la hipótesis gramsciana acerca del Estado de acuerdo a las condiciones histórico-concretas que nos ha tocado vivir.

considera con Lenin que el enemigo a combatir es el sistema capitalista en su conjunto. Las diferencias están pues, marcadas por las condiciones materiales del momento y del lugar en que se inscriben ambos como teóricos y dirigentes políticos, condiciones que como veremos no son las mismas sustancialmente en uno y en otro. Gramsci ha desarrollado en sus reflexiones aquellos aspectos que ni Marx, ni Engels, ni Lenin tocaron, pero no porque éstos hubiesen sido “miopes”, sino porque sus necesidades teórico-concretas no lo exigieron.

El Estado concreto que tiene Gramsci enfrente no es un Estado que pueda pensarse como un instrumento, porque es un Estado que ha desarrollado un aspecto que antes apenas si se había dejado entrever: su carácter de relación social, relación social que se presenta como modo de ser de la razón moderna. Negarse a aceptar la metamorfosis del Estado capitalista dentro de los límites de su historicidad, significa desandar más de un siglo el camino que ha avanzado el pensamiento crítico-revolucionario en su análisis sobre el Estado.

Recordemos con José Aricó “cuan rico en acontecimientos políticos fue el período transcurrido en la cárcel (1926-1937). El descenso de la ola revolucionaria que siguió en Europa y otros lugares a la Revolución Rusa, el desarrollo del facismo en Italia, Hungría, Polonia, la derrota del movimiento obrero en Alemania y el ascenso de Hitler al poder, el duro período de construcción del socialismo en la URSS, agravado por el cerco imperialista establecido contra ella, la revolución China, los prolegómenos de la tragedia española, fueron algunos de los acontecimientos que mostraron que a la etapa de la ofensiva revolucionaria del proletariado le sucedía una etapa de ‘estabilización relativa’ del capitalismo donde lo fundamental era resistir e impedir que la clase obrera fuese aplastada: Fue la etapa que Gramsci caracterizó (...) como pasaje de la ‘guerra maniobrada’ o la ‘guerra de posición’. (...) Comprendemos por qué el (...) conjunto fragmentario de los cuadernos gira alrededor de los problemas del Estado...”<sup>96</sup>

Dentro de este marco histórico la reflexión de Gramsci se mueve en torno a dos ejes fundamentales: a) el de la crisis económica como crisis política; y b) el de la transformación, movilización, activación de las masas<sup>97</sup>. Esto es, a nuestro juicio, lo que empuja a Gramsci a concebir al Estado asumiéndolo no como un simple instrumento que sirve a los intereses de alguna clase dominante, es decir, como aparato de dominación, sino como el espacio *social* donde la clase dominante asume, vía el *consenso*, el papel de

---

<sup>96</sup> José Aricó: “Introducción” al texto de Antonio Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado*. Edit. Juan Pablos, México, 1975; 15.

<sup>97</sup> Cfr. Juan Carlos Portantiero: *Los Usos de Gramsci*. Edit. Folios, México, 1981; cap. 1.

dirección (o *hegemonía* sobre el conjunto de las organizaciones sociales subalternas).

EL punto de partida gramsciano es el análisis de la estructura social como unidad de infra-y-superestructura, es decir, *sociedad civil*. Para Gramsci la sociedad civil no se puede separar de la sociedad política: o sea, el Estado *como dictadura de clase* y el Estado *como sociedad* no son más que *dos momentos* efectivos de un único proceso, lo cual significa que los conceptos de hegemonía y dictadura *no* son excluyentes: “El concepto de *hegemonía* - nos dirá J. Aricó- define las relaciones entre la clase dirigente y el conjunto de las clases aliadas, mientras que el de *dictadura* hace referencias a las relaciones de enfrentamiento entre estas clases y las reaccionarias que es necesario destruir”<sup>98</sup>. Así por *sociedad civil* debemos entender al *conjunto de los organismos que vulgarmente se denominan “privados” a los cuales les corresponde como función la hegemonía* que la clase dominante ejerce sobre el resto de la sociedad. En cambio, *a la sociedad política le corresponde la función de dominio directo*, de modo que, por ejemplo, un momento político-militar no será más que la prolongación económica e ideológica que la clase ejerce sobre la sociedad en su conjunto. Tenemos, por lo tanto, una *identidad* entre *aparatos de hegemonía privada* (iglesia, sindicatos, escuelas, etc.) y *sociedad civil*.

De lo anterior resulta que Gramsci distingue dos momentos de articulación del campo estatal:

- a) El Estado *en sentido restringido*, el cual es identificado usualmente como *gobierno*, como aparato al servicio de una clase, como *instrumento* coercitivo y de administración; y
- b) el Estado en un sentido *amplio* o Estado *pleno*, esto es, como “todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados”<sup>99</sup>.

Repetimos: Gramsci acepta totalmente que la dominación de una clase sobre el resto de la sociedad se ejerce a través del aparato del Estado (ejército, policía, burocracia-administrativa, etc.); sí, pero agrega que esta función coercitiva es inseparable de un cierto papel *adaptativo-educativo* del Estado mismo, con lo que busca realizar una adecuación entre el aparato productivo y la moralidad de las clases “subalternas” (o dominadas).

El Estado, nos dirá Gramsci, “de costumbre es comprendido como sociedad política o dictadura, o aparato coercitivo (para conformar la masa del pueblo, de acuerdo al tipo de producción y la economía de un momento dado)

<sup>98</sup> J. Aricó, op. cit., p. 19. Las cursivas son nuestras.

<sup>99</sup> Antonio Gramsci, op. cit., pp. 107-8

y no (como) un equilibrio entre la sociedad política y la sociedad civil (hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad nacional ejercida a través de las llamadas organizaciones privadas, como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.) ...”<sup>100</sup>.

Gramsci *opone*, pues, asimilándolo, al Estado en sentido restringido, el Estado pleno. Y es aquí donde juega un papel determinante la teoría de la hegemonía. La *hegemonía*, entonces, *no es solamente fuerza, esto es, no se impone sino que se conquista mediante una política de alianzas bajo un proyecto nacional\** en el que se contemplan los objetivos socioeconómicos y culturales del conjunto de la sociedad. Al respecto José Ma. Martinelli nos dirá que “Gramsci retoma el concepto de hegemonía de Lenin y establece un nexo dialéctico entre el Estado-fuerza y la dirección de las clases subalternas. El planteo hegemónico se redimensiona entre la fuerza y el proceso de dominación capitalista. Mientras Lenin valoriza el uso de la fuerza a partir del estudio de las circunstancias históricas de Rusia, Gramsci concede prioridad a lo hegemónico en razón de una revaloración de la situación política de occidente, de Italia particularmente; el proletariado no sucede al facismo, afirmaría.

“Gramsci al estudiar la composición de la base social que ha acompañado la experiencia fascista de su país, comprueba la tarea del Estado en la organización de la pequeña burguesía; a ésta la percibe incrustada en el bloque integrado por los terratenientes meridionales y la burguesía industrial del Norte, fracciones de clase que han sabido instrumentar el despliegue de masas que irrumpe en la escena política italiana. Comprende la necesidad de recuperar a las capas medias de la población para lograr la estructuración del bloque histórico alternativo. A su vez, entiende que para alcanzar el Poder se requiere de nuevos métodos; en términos hegemónicos, ello implica estructurar alianzas y concretar compromisos, pero esto de ningún modo significa eliminar los antagonismos de clase”<sup>101</sup>.

Tenemos pues, que para el momento en que Gramsci escribe *El Príncipe Moderno*, el movimiento obrero ha sufrido una serie de derrotas en distintos países de Europa que le obligan a plantearse el problema de cuáles han sido las causas que han imposibilitado la toma del poder por parte del

<sup>100</sup> Op. cit., pp. 16-17.

\* Un proyecto es nacional si y sólo si atiende a los objetivos de las diversas clases enfrentadas en la sociedad (civil) y se propone el desarrollo autónomo de la nación, esto es, no subordinado a la “metrópoli”. Esto sólo es posible a través de una alianza “política” entre Estado y clases sociales; o mejor dicho, si el Estado es Estado de clase, entonces deberíamos decir: alianza entre la clase dominante y las clases subordinadas a través del Estado. El Estado emerge así como el espacio donde se concilian los antagonismos sociales, sobre la premisa histórica del bajo nivel de desarrollo-y-formación de las clases en lucha, lo que supone, por otro lado, como efecto su corporativización.

<sup>101</sup> J. M. Martinelli, op. cit., pp. 28-29.

proletariado en esos países. En su reflexión sobre este problema Gramsci llega a la conclusión de que las naciones en donde el Estado está alejado de la sociedad civil, éste mantiene las relaciones sociales vigentes a través de la fuerza, es decir, que “domina” pero no “dirige”; pero que, sin embargo, después de la revolución Soviética, en ningún país europeo existe ya este tipo de Estado. Ahora el Estado está inmerso en la sociedad civil, esto es, domina y también dirige, ya no es sólo un grupo de personas en un “Palacio de Invierno” a quien se podía derribar definitivamente si se les atacaba de manera frontal, sino que ahora cuenta con aparatos a través de los cuales hace valer su hegemonía. Para decirlo con palabras de Gramsci:

“En oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se entiende, pero esto precisamente exigía un reconocimiento de carácter nacional”<sup>102</sup>.

Se hacía necesario, entonces, un cambio en la táctica revolucionaria, pues ya no se podía continuar con la idea de que era necesario un ataque frontal para llegar al poder; ahora había que ir conquistando posiciones poco a poco, para ir obteniendo el consenso de las otras capas de la sociedad y que en determinado momento permitiría la sustitución del bloque histórico vigente por otro alternativo. En esta parte Gramsci utiliza términos militares para hacer referencia a la lucha política que debe llevarse a cabo y dice:

”Me parece que Ilitch había comprendido que era necesario un cambio de la guerra maniobrada aplicada victoriosamente en oriente en 1917, a la guerra de posición que era la única posible en occidente donde, como observa Kraznov, en breve plazo los ejércitos podían acumular interminables cantidades de municiones, donde los cuadros sociales eran de por sí capaces de transformarse en trincheras muy provistas”<sup>103</sup>.

Como vemos, el Estado llegado a un punto determinado de su desarrollo no puede gobernar sólo a través de la fuerza; si se necesita equilibrar las fuerzas sociales que luchan a su interior, necesita pues, obtener el consenso de los gobernantes. Así, la clase en el poder se ve empujada a contraer una serie de *compromisos* con las clases subalternas para seguir manteniéndose en el poder. Se ve obligada de este modo, a hacer *concesiones* tales que le permiten no ver amenazada su hegemonía:

---

<sup>102</sup> A. Gramsci, op. cit., pp. 95-96.

<sup>103</sup> Op. cit., p. 95.

“El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tiene en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía, que se forma un cierto equilibrio de compromiso, es decir, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden concernir a lo esencial, ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica”<sup>104</sup>.

Si esto es cierto, entonces *no* podemos ver el Estado como el instrumento de una clase, en la medida en que un Estado no puede mantenerse si sólo domina, si sólo emplea la fuerza, como dice Gramsci: se necesita que esto se acompañe del *consenso* de las clases subalternas.

### *Relación de fuerzas y bloque histórico. El consenso*

Otro concepto clave en la concepción gramsciana del Estado es el concepto de *relación de fuerzas* que, a su vez, presupone otro: el de *bloque histórico*. Christine Buci Glucksmann nos dirá que “la problemática de la ampliación (del Estado) se insertará en la de las relaciones de fuerza, y la sociedad civil será atravesada, de lo económico a lo ideológico, por la lucha de clases”<sup>105</sup>. Así, el concepto de *relación de fuerzas* se inserta en el contexto de las relaciones entre “infraestructura” y “superestructura”, de tal manera que la formación de un *bloque histórico* depende no sólo de condiciones superestructurales (ideológico-políticas), sino también de condiciones económicas. Es decir, el concepto de *bloque histórico* con el cual se *supera* la dicotomía infraestructura-superestructura resulta ser parcial si no se le diferencia del de *totalidad social*, en el cual se miden las relaciones de fuerza: “Gramsci distingue tres momentos en una relación de fuerzas: el momento económico, ligado a la infraestructura; el momento político, que permite la evaluación del grado de autoconciencia, de homogeneidad, alcanzado por los diferentes grupos sociales; y el político-militar o momento estratégico”<sup>106</sup>.

Ahora es necesario definir el concepto de *consenso*. *Consenso significa la legitimación o validación de los intereses tanto económicos como ideológicos de la clase dominante por el resto de la sociedad*. Gramsci rechaza la distinción entre sociedad civil y Estado, entre hegemonía y dictadura, pero no los identifica mecánicamente: “hegemonía y dictadura no pueden ser distinguidas, la fuerza es el consenso”<sup>107</sup>. Por ello el Estado, lejos

<sup>104</sup> Op. cit., p. 55.

<sup>105</sup> Christine Buci-Glucksmann: *Gramsci y el Estado*. Edit. Siglo XXI, México, 1979; p. 96.

<sup>106</sup> Op. cit., p. 98.

<sup>107</sup> A. Gramsci, op. cit., p. 123.

de reducirse a un instrumento exterior a las relaciones sociales, se articula sobre estas relaciones en un punto preciso<sup>108</sup>. De este modo Gramsci define al *Estado como una relación social específica*, o sea, *como un complejo de actividades a través de las cuales la clase dominante logra no sólo justificar y mantener su dominio, sino además obtener el consenso activo de sus gobernados*. Por lo tanto, el Partido del proletariado no debe ser sólo una organización que lucha por la conquista del poder político, sino impulsora de una reforma intelectual y moral que abra la perspectiva de una lucha más amplia e integral respecto del conjunto social. Pero la dirección o hegemonía de un proceso político requiere necesariamente de la actividad de las masas, por lo cual el partido, además de actuar como organizador de la lucha por la conquista del poder, debe actuar como el promotor de esa reforma moral e intelectual:

“La formación de una voluntad colectiva nacional popular de la cual el moderno príncipe es al mismo tiempo el organizador y la expresión activa y operante; y la reforma intelectual y moral, deberían constituir la estructura del trabajo. Los puntos concretos del trabajo deben ser incorporados en la primera parte, es decir, deben resultar ‘dramáticamente’ del discurso y no ser una fría y pedante exposición de razonamiento”<sup>109</sup>.

Esto significa que ahora la lucha contra el Capital no se da sólo en el plano estructural, sino también, y de una forma cada vez más importante, en el terreno de la “superestructura”.

### *Contra el economicismo*

---

<sup>108</sup> Ch. Buci-Glucksmann, op. cit., p. 4. Martinelli comenta en su artículo citado que “es indudable que para Gramsci la hegemonía no constituye una alternativa al poder de clase, es el poder de clase”. Contra los planteamientos economistas y reformistas del hundimiento del capitalismo, “Gramsci da respuesta y supera a los pronosticadores del agotamiento del sistema capitalista, introduciendo la idea de la revolución intelectual y moral. Este concepto ligado al de hegemonía tiende a procurar y a provocar en las masas una actitud de combate consciente en la construcción de la nueva civilización. El conjunto de la vida social y sus manifestaciones más diversas -política, ideología, costumbre, arte, cultura-, son terrenos en los cuales debe resolverse el predominio proletario.

“El partido del proletariado, integrado por las masas y los intelectuales, es el encargado de gestar el bloque histórico alternativo que desplaza al viejo régimen, la tarea partidaria es diaria y molecular, de lo pequeño a lo grande, humilde y gigantesca, humana. Sin dejar de admitir la dirección internacionalista, antiimperialista, del proceso, Gramsci revaloriza el origen: la cuestión nacional. El Nuevo Príncipe realiza el proyecto superador en tanto habla la lengua del Pueblo, rescata sus tradiciones políticas, culturales y artísticas; la dignificación del pasado como tarea presente para un tiempo futuro. Gramsci asigna al partido revolucionario la formación de la voluntad colectiva nacional y popular y la dirección de la revolución intelectual y moral, tal arquitectura le imprime a la dinámica histórica un nuevo sentido: la destrucción constructiva, el nuevo orden nace del viejo, su afirmación es la negación del contrario”.

<sup>109</sup> A. Gramsci, op. cit., p. 30.

Gramsci dirige así también su crítica al economicismo, esto es, contra aquellas ideas que nos llevan a pensar que una crisis económica va a generar, por sí misma, una revolución que cambia de raíz la estructura actual. Ver así el problema, nos dirá, es verlo desde un punto de vista bastante simplista que, por lo demás, está muy alejado de la realidad. Este economicismo piensa que sólo hay que esperar el gran momento en que estalle la crisis para que las masas, por milagro, se adhieran a un proyecto revolucionario que luche por el socialismo.

Contra esto Gramsci dice que la actividad de las fuerzas revolucionarias debe superar los marcos de este economicismo, que su lucha debe ser una lucha que se de día a día, una lucha a través de la cual se busque ejercer la hegemonía sobre las demás clases de la sociedad susceptibles de ser incorporadas a un proyecto que pugne por un cambio radical:

“Es por ello necesario combatir al economicismo no sólo en la teoría de la historiografía sino también y especialmente en la teoría y la práctica política. En este campo la lucha puede y debe ser conducida desarrollando el concepto de hegemonía”<sup>110</sup>.

Si el Estado no cae por el efecto de la tan esperada crisis económica, entonces hay que cambiar de táctica. Consecuentemente, Gramsci propone como alternativa, utilizando un lenguaje militar, la guerra de posiciones, en contraposición a la guerra de maniobras que tenía un tinte economicista y que correspondía a la lucha contra otra forma de Estado más atrasado. Ahora se necesita una nueva forma de atacar el problema, y esta nueva forma la constituye la guerra de posiciones, que permite ir conquistando niveles estratégicos superiores dentro de la lucha por la nueva sociedad<sup>111</sup>.

Pero, según Gramsci, para que el proceso hacia el socialismo se realice es necesaria una *voluntad colectiva* nacional popular que sólo el proletariado moderno puede asumir como sujeto; de donde resulta que es necesario que el movimiento obrero cree y ejerza su hegemonía para construir esta voluntad colectiva:

“El moderno Príncipe debe ser, y no puede dejar de ser, el abanderado y el organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular

---

<sup>110</sup> Op. cit., p.59.

<sup>111</sup> Palmiro Togliatti: “Actualidad del pensamiento político de Gramsci”, en *Togliatti, Gramsci y el leninismo*. Edit. Grijalbo, México, 1977; p. 59. Togliatti, al referirse a la guerra de movimiento y a la guerra de posición, se expresa en estos términos: “Con el primer término designaba, en sustancia, el ataque revolucionario para la conquista del poder. con el segundo designaba el contraste de clases que madura, bajo la dirección del partido revolucionario, cuando el ataque revolucionario no es posible o antes de él, para prepararlo. También en este segundo caso se lleva una acción que tiende al derrocamiento de las estructuras y del bloque histórico dominante. No es la paz, por consiguiente; pero la guerra que se lleva a cabo es algo totalmente distinto del ataque directo”.

hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna”<sup>112</sup>.

La clase obrera sólo puede obtener el consenso de las demás capas de la sociedad si lleva a cabo una lucha por la realización de un programa cultural y político con el cual se identifiquen esos sectores. De la justeza de ese programa y de la fuerza con que se lucha por él va a depender que la clase dominante pierda la hegemonía que actualmente ejerce.

---

<sup>112</sup> A. Gramsci, op. cit., p. 31.

## 2. Hegel y Marx: el Estado como relación social.

### 2.1. El Estado como relación social y la sociedad civil como su fundamento: *el concepto de propiedad privada como premisa.*

El término propiedad “se refiere al conjunto de derechos, obligaciones, privilegios, poderes y restricciones legalmente sancionados, que regulan las relaciones entre individuos, grupos sociales o sociedades respecto al arbitrio, control, posesión o disposición sobre las cosas externas. Toda estructura social determina la naturaleza y extensión de la propiedad, las cosas objeto de propiedad (materiales o inmateriales, u otros seres humanos considerados como cosas); y la forma de propiedad (privada, comunal, pública, etc.)<sup>113</sup>.

Este concepto de propiedad nos permite pensar a la propiedad como una relación entre hombres, como una relación social, en la medida en que pone el acento en la distinción fundamental entre las cosas, objeto de propiedad y la forma de la propiedad. “Las cosas son objeto de propiedad” se refiere a la relación hombre-cosa; “la forma de propiedad” se refiere a la relación hombre-hombre.

#### *La propiedad como relación abstracta entre los hombres*

Inmanuel Kant (el pensador de Koingsberg), es en la historia del pensamiento jurídico, quien por primera vez define la propiedad en los términos de una relación entre individuos, entre hombres. Antes de él este concepto se limitaba a considerar la relación hombre-cosa, y cuando más a considerar el problema de la propiedad del hombre como propietario de sí mismo (Leibniz). “Antes de Kant -nos dice Arnaldo Córdova-, el concepto de propiedad se desarrolla a través de dos direcciones: por una parte, se examina la relación de los hombres con las cosas objeto de apropiación; por otra parte, la relación del hombre con su propia persona (...) En el primer sentido trabajan Grocio, Hobbes y particularmente Locke; en el segundo, el mismo Locke y Leibniz”<sup>114</sup>.

El problema de la propiedad, el de su legitimación y de su definición moderna ya había sido discutido antes de Kant, pero como nos dice el mismo Córdova, “sin que llegara a tal riqueza de determinaciones que alcanza con este pensador, en el que los referentes son por un lado los hombres (el derecho de propiedad es una relación entre hombres), y por el otro, una ley universal

<sup>113</sup> F. Dávalos y V. Mesa: *Glosario de ciencias histórico-sociales*. Parte 2, ANUIES, 1977; p.47.

<sup>114</sup> Arnaldo Córdova: *Sociedad y estado en el mundo moderno*. Edit. Grijalbo, México, 1976; p. 153.

de naturaleza racional a priori, que constituye el fundamento ideal del derecho en general y del derecho de propiedad en particular”<sup>115</sup>.

Antes de Kant, pues, la propiedad se considera siempre como una relación del hombre con la cosa, lo que implica la reducción de la propiedad a simple posesión natural (detentio). Y aunque Kant resuelve el problema de la mediación entre la posesión natural o detentación, y la posesión intelectual o propiedad jurídica *tout court*, eliminando el aspecto empírico de la propiedad, lo cierto es que Kant es el primero en distinguir la una de la otra. Y es esta distinción lo que va a posibilitar la vía hacia una verdadera mediación en la que quedarán comprendidas tanto la relación hombre-hombre, como la relación hombre-cosas, pero las cosas como cosas que tienen una función social, en cuanto cosas sociales<sup>116</sup>.

Arnaldo Córdova nos dice: “Kant divide la sistemática del derecho en dos partes: el derecho privado y el derecho público, dividido a su vez, en derecho del Estado, derecho de los pueblos y derecho cosmopolita. El fundamento del derecho privado es el derecho de propiedad, (...)”. La propiedad es “el elemento que sirve de base al derecho y al Estado Modernos, del que éstos no son sino resultados necesarios e ineliminables. La propiedad es el derecho: he aquí la enorme innovación de Kant...”<sup>117</sup>.

Con Kant podemos ya percibir cómo la propiedad moderna, la propiedad privada capitalista, se desdobra al igual que los hombres, en dos realidades que se determinan mutuamente; por un lado, una relación *material*, de cosas sometidas al uso y voluntad de su dueño, y por el otro, una realidad *ideal*, una mera abstracción jurídica, un concepto. Kant va a liberar a la propiedad de las condiciones empíricas de las cosas, para volverla una abstracción y convertirla en derecho.

La propiedad moderna capitalista es una propiedad dinámica, móvil, que *circula* rápidamente de unas manos a otras, se compra, se vende. Por esto es preciso un derecho abstracto que permita como tal, el curso continuo de las cosas. Así, el propietario puede tener o no tener cosas, pocas o muchas, pero su derecho es siempre el mismo, y este le es garantizado mientras viva, por el Estado como orden público. Este su derecho consiste en ser *reconocido* por todos y en primer lugar por el Estado, como propietario no de una cosa determinada sino de todo lo que llegue a tener como suyo. Lo que llegue a tener puede cambiar, no así su derecho, y su calidad puramente abstracta de propietario<sup>118</sup>. Antes de Kant, la propiedad había quedado delimitada por la

---

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> Op. cit., p. 154.

<sup>117</sup> Op. cit., p. 125.

<sup>118</sup> Op. cit., p. 126.

cosa misma: esta era una relación entre propietario y cosa, relación que no alcanzaba a integrarse con el concepto de sociedad<sup>119</sup>. Para Kant, por el contrario, el concepto de propiedad es, antes que nada, una relación abstracta entre seres racionales: una relación social. Kant nos dice: “El concepto del derecho que reside sólo en la razón, no puede ser aplicado *inmediatamente* a objetos de la experiencia y al concepto de una *posesión* (Besitz) empírica, sino ante todo debe ser aplicado al concepto puramente intelectual de una apropiación (Besitz) en general, de suerte que, en lugar de la detentación (detentio) en cuanto representación empírica de la posesión, se tiene el concepto de tener (Haben), que hace abstracción de la condición de espacio y de tiempo”<sup>120</sup>.

De lo anterior, se entiende que las cosas no son objeto de la razón, sino del arbitrio. Por ello es que el primer principio *a priori* que fundamenta la propiedad es aquel que nos dice que ninguna cosa en el mundo puede ser “cosa de nadie” (*res nullius*) en la medida en que la razón tiene acceso a todas las cosas del mundo. De modo que las relaciones de propiedad no son más que relaciones entre arbitrios, entre seres racionales diversos. Esto explica por qué la “violación a mi derecho se da en el mundo inteligible como ofensa a mi libertad, cuando se toca mi cosa, precisamente porque no es la cosa a la que se ofende, sino a mí mismo, en mi libertad, es decir, en mis relaciones exteriores con los demás seres racionales”<sup>121</sup>.

Ahora bien, para Kant se presenta un problema que señalaremos dada su importancia: el problema de qué es lo que puedo considerar como “lo mío” y qué como “lo tuyo”. Esto es, no basta fundar racionalmente a la propiedad para de ahí explicar este proceso por el cual las cosas entran en “lo mío” y en “lo tuyo”. Kant no acepta el criterio desarrollado por Locke que es el del trabajo, en vista de que hay según él, cosas producidas y que no pertenecen en propiedad a quien las hace producir o las trabaja. Kant recurre a *la figura del contrato como origen de distribución, también originaria, de la propiedad*. En otras palabras, no busca resolver el problema en términos de la historia concreta sino que más bien busca la solución en el terreno mismo de la Razón. Toma al mundo moderno capitalista como algo natural, esto es, más allá de su carácter eminentemente histórico. Hegel es quien subraya el elemento histórico en el tratamiento de este problema.

---

<sup>119</sup> Op. cit., p. 127.

<sup>120</sup> Immanuel Kant: *Metafísica de las Costumbres*. Citado por A: Córdoba, op. cit., p. 128.

<sup>121</sup> Op. cit., p. 129.

### *La propiedad como una relación de reconocimiento entre voluntades libres*

Hegel parte del concepto de persona, y nos dice que “la persona para ser como Idea, debe darse una esfera externa de libertad” y que lo que puede constituir la esfera de su libertad es una cosa distinta a ella (la persona), y que lo inmediatamente diferente del Espíritu libre (la persona) es lo exterior, una cosa, algo carente de libertad, no personal, no jurídico<sup>122</sup>. La persona tiene para su fin esencial, el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la que en consecuencia, es *mía*. Y nos sigue diciendo: “El hecho de que yo tenga alguna cosa en mi poder externo, constituye la posesión, así como el aspecto particular por el cual yo hago *mía* una cosa, para satisfacer una necesidad natural, un instinto o un capricho, es el interés especial de la posesión. Pero el aspecto por el cual Yo como voluntad libre estoy, objetivamente, en posesión de mí mismo, y de esa manera, positivamente con voluntad real, es aquí, lo verdadero y lo jurídico, la determinación de la propiedad.

“Tener propiedad, aparece como medio para satisfacer la necesidad, siendo dada esta primeramente, pero la exacta posición es que, desde el punto de vista de la libertad de la propiedad, como primera existencia de la misma, es un fin esencial para sí”<sup>123</sup>.

Hasta aquí no encontramos ninguna diferencia sustancial con Kant. El proceso de apropiación de las cosas es una condición *sine qua non* de la libertad del individuo. Y como Kant, Hegel también ubica y define a la propiedad como una relación entre hombres, como una relación entre seres racionales, entre voluntades. Es *el problema del reconocimiento*: Hegel nos dice, en el Parágrafo 71 de su *Filosofía del Derecho*: “Existir, como ser determinado, es, esencialmente, ser para otro; la propiedad, del lado en que es existencia como cosa externa es para los demás exterioridad y en su conexión es necesidad y contingencia. Pero, como existencia de la voluntad, la propiedad es en su ser para otros, otra existencia; lo es solamente para la voluntad de otra persona. Esta relación de voluntad con voluntad es el propio y verdadero terreno en que tiene existencia la libertad”.

Estamos ya aquí en la esfera del contrato, el cual, nos dirá Hegel, “presupone que aquellos que lo contraen se reconocen como personas y propietarios, puesto que el contrato es una relación del Espíritu objetivo, y en el momento del reconocimiento, está ya contenido y presupuesto por él”. Pero además, la propiedad deviene a través del contrato un proceso por el cual se presenta y se media la contradicción de que cada uno sea y permanezca

---

<sup>122</sup> G. W. F. Hegel: *Filosofía del Derecho*. UNAM, México, 1985; op. cit., p. 64.

<sup>123</sup> Op. cit., p. 67.

propietario, mientras que se *excluye* a la otra voluntad en tanto que cesa de ser propietario.

Hasta aquí Hegel nos ha dicho que el hombre, como ser que desea, que se halla en la necesidad, posee no sólo su cuerpo, sino también, el derecho de querer lo que le garantice su supervivencia. No tiene mas límite a su libertad que su poder. La libertad se constituye sobre el modo de tener, de la posesión. Esta, a su vez no se constituye como propiedad a menos que la propiedad misma se instituya como contrato. *Sólo existe la propiedad reconocida*. Pero este reconocimiento no es un reconocimiento puramente abstracto sino que ha llegado a ser. *Este reconocimiento en la figura del derecho privado o ámbito del contrato, como reconocimiento de voluntades, iguales entre sí, libres, es posible sólo en el capitalismo*.

Veamos: Hegel piensa al hombre como autoconciencia<sup>124</sup>, el cual consciente de sí como sujeto activo, se propone satisfacer sus necesidades, transformando el objeto de su deseo. El hombre sólo alcanza su satisfacción negando-conservando su objeto, al tomar conciencia de que su deseo no puede ser satisfecho inmediatamente sino sólo -y esto es lo fundamental- a través de su relación con otros hombres. El hombre es autoconciencia y es un ser que trabaja, que produce el objeto de su deseo. El individuo sólo existe realmente si es reconocido por otro individuo; y este reconocimiento sólo es posible cuando se muestra este individuo al otro como algo distinto de lo puramente animal, cuando se muestra como autoconciencia, esto es, cuando se muestra liberado de su realidad natural dada, lo que se manifiesta como desprecio por la vida y es condición *sine qua non* de la lucha por el reconocimiento que se revela como una lucha a muerte.

Esta lucha es, según Hegel, la lucha por la libertad. Esta lucha y el trabajo humano son el motor mismo de la historia del hombre. Lo que Hegel reprocha a Kant es que éste ha creído que la autonomía del sujeto, en los términos de la libertad, es asunto del sujeto abstracto, al margen de la historia. El hecho es que para Hegel el hombre que desea la libertad pertenece a una familia que produce y que consume entre otros, productores y consumidores, que actúa políticamente de una manera o de otra, dentro del marco de un Estado<sup>125</sup>.

Para Hegel, si de sujeto de la historia podemos hablar, este sujeto no lo es el hombre *empíricamente determinado*, sino el *espíritu* -entendido como el conjunto de las relaciones morales, religiosas, éticas, políticas, etc., incluidas las económicas-, de modo que cuando define al Estado lo define como "la

---

<sup>124</sup> V.: Alejandro Kojève: *La dialéctica del amo y del esclavo de Hegel*. Edit. La Pléyade, Buenos Aires; pp. 11 y ss.

<sup>125</sup> V.: François Chatelet: *Hegel según Hegel*. Edit. Laia, Barcelona, 1972; pp. 207 y ss.

Razón en el mundo”. Sólo queremos señalar aquí que *Hegel piensa al Estado moderno como la posibilidad de ese Estado ideal en donde aquella lucha es superada y los hombres como iguales se reconocen entre sí en y por este Estado*. Volveremos sobre este tema en el siguiente apartado.

### *La propiedad como relación social excluyente y de explotación*

Más allá de la crítica de Marx a la *Filosofía del Estado* de Hegel, apuntaremos ahora algunas ideas que plantean el problema a partir ya no de la Razón, sino a partir de las condiciones materiales de existencia de los hombres. Estas ideas son las que encontramos en el discurso marxiano en los términos de fuerzas productivas y de relaciones sociales de producción.

Pues bien, Marx piensa las relaciones entre los hombres en los términos de *explotación* del hombre por el hombre. Para que pueda existir esta explotación es necesaria la producción social de un excedente regular, no sólo de los alimentos sino también de instrumentos y demás medios de producción. Se requiere además, asegurar la reproducción del explotado (lo cual supone una cierta normatividad jurídica). La producción de excedentes y la división social del trabajo son las mediaciones básicas entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. La explotación es un fenómeno históricamente necesario mientras las fuerzas productivas no alcancen un grado de desarrollo tal que queden superadas las relaciones de dominio económico de unos hombres sobre otros.

El concepto de *fuerzas productivas* nos permite pensar las *relaciones entre el hombre y la naturaleza a través del proceso de trabajo*. El concepto de *relaciones sociales* (que no técnicas) de producción *nos permite pensar los vínculos que se establecen entre los hombres, para producir su vida material y espiritual*. Estas relaciones sociales son *necesarias y/u objetivas*, y están determinadas por el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas. Ahora bien, si la base de las relaciones sociales de producción radica en la apropiación de las condiciones objetivas de vida, se hace indispensable indagar las formas de propiedad existentes en un momento histórico dado, junto a las relaciones de trabajo, y así poder determinar las características de las relaciones de producción correspondientes.

La *apropiación* -en el sentido de “hacer algo nuestro”- más originaria es la que se da a través del *trabajo*: sin trabajo no hay apropiación ni, por lo tanto, propiedad. El objeto de propiedad es pues, siempre un *valor de uso*, sea para el consumo, o medio de producción, *fuerza de trabajo* o incluso el propio trabajador (el esclavo). “La propiedad es así, una relación con respecto a las

condiciones objetivas de vida que un individuo, familia, grupo o comunidad hace suyas excluyendo a los demás”<sup>126</sup>.

Tenemos pues, que lo que se oculta en la definición tradicional de la propiedad, es el hecho fundamental de que la propiedad es la expresión de una relación social, de un vínculo entre hombres reales, sobre la base de intereses materiales. En la clásica definición de los juristas romanos, por ejemplo, se esconde el hecho de que la “cosa” queda excluida para los demás y da la apariencia de que se trata de una relación simple entre el individuo y el objeto (“derecho al uso, disfrute y abuso de una cosa”). Esto último, sin embargo, no tiene sentido: *la propiedad del individuo aislado no excluye a nadie del objeto*.

En el origen de la propiedad esta la necesidad de la producción y reproducción de la comunidad. Por lo tanto, la propiedad está vinculada íntimamente al proceso de trabajo, sin el cual ésta no existiría.

En la moderna sociedad de mercado, el trabajo es “libre” en la medida en que el trabajador, el productor directo, *no* está vinculado políticamente al propietario de los medios de producción, y se encuentra, por lo mismo, *separado* de éstos últimos. La lógica de una sociedad en que la producción está *determinada* por el intercambio, por la producción de mercancías, exige una sociedad libre de ataduras, lista para el intercambio de mercancías equivalentes, lo que determina la *equivalencia de sus poseedores*. En esta sociedad, la *fuerza coactiva* de la sociedad extenderá su protección a toda la propiedad privada *en general*. El establecimiento de la propiedad privada organiza a la sociedad en clases *sociales* cuya distinción entre ellas es puramente social y *no* política ni jurídica. Los individuos todos son considerados *iguales ante la ley*, son *ciudadanos*, y a todos se les considera como *propietarios de mercancías*. El Estado moderno *aparece*, entonces, como genuino representante del interés *general* de la sociedad<sup>127</sup>.

La libertad e igualdad que procura el Estado Moderno se trata, por un lado, *de la libertad de propiedad*; y, por el otro, *de una igualdad meramente formal y abstracta, de la igualdad, ante la ley, del propietario de los medios de producción y el propietario de la fuerza de trabajo en tanto que propietarios*.

Por lo tanto, como *premisa* mayor de nuestro razonamiento proponemos el siguiente concepto: la propiedad privada es una *forma de relación social* en la que se hace patente el *dominio* total y absoluto (exclusivo) que una persona (jurídicamente hablando), exige y ejerce sobre los

<sup>126</sup> Ernesto Schettino: *Materialismo Histórico*. Colegio de Bachillerés, México, 1980; p. 33.

<sup>127</sup> Cfr. S. Oñate y D. Pantoja: *El Estado y el derecho*. ANUIES, México, 1977; pp. 29 y ss.

objetos externos (cosas), *excluyendo* algún derecho cualquiera sobre ellos por parte de *otras* personas.

El modo de producción capitalista implica la *universalización* de la propiedad privada, y al Estado como la manifestación “racional” de las relaciones de propiedad que le corresponden, esto es, jurídica y políticamente *institucionalizadas* a través de la *fuerza* y del *consenso*.

## 2.2. Hegel y el problema del *reconocimiento*: el Estado como figura de la libertad realizada.

### *Hegel y la filosofía*

Siguiendo a Marx<sup>128</sup>, habitualmente se piensa en el Idealismo Alemán como la teoría de la Revolución Francesa, como filosofía que responde -nos dirá, por ejemplo, Herbert Marcuse- “al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo”<sup>129</sup>. En la Alemania de Hegel, la actividad teórica contrastaba radicalmente con la actividad práctica real. Lo cual era consecuencia, entre otras cosas, del atraso que en lo económico por aquella época vivía este país, y de la incapacidad real de la incipiente burguesía alemana por hacer lo que los franceses habían hecho en el terreno de la política<sup>130</sup>.

En estas condiciones, Hegel, para quien la actividad de la conciencia es absoluta en la medida en que ella es el fundamento de lo real, no obstante, abre la posibilidad de una concepción más ligada a la historia real cuando sitúa al hombre como autoconciencia y lo define como un ser que transforma a la naturaleza por medio del trabajo, y que al transformarla se transforma y se produce a sí mismo<sup>131</sup>. Con esto, Hegel se sitúa entonces en la esfera de la historia real (Geschichte), aunque por absolutizar la actividad de la conciencia, este situarse se realice de manera especulativa. De este modo, lo que para Marx es consecuencia natural del capitalismo, a saber, la universalización de la historia del hombre por obra del desarrollo del mercado mundial; para

<sup>128</sup> Cf. K. Marx: “Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en *La Sagrada Familia*. Trad. W. Roces. Edit. Grijalbo, México, 1967.

<sup>129</sup> Marcuse, Herbert: *Razón y Revolución*, Alianza Editorial Madrid, 1980. Trad. Julieta Fembona; p. 9.

<sup>130</sup> En Avdakov et al: *Historia económica de los países capitalistas*. Edit. Grijalbo, México, 1965, se lee lo siguiente: “El atraso de Alemania no era casual. La causa esencial radicaba en que todavía a comienzos del siglo XIX el régimen feudal seguía imperando en el campo y frenado el desarrollo de la agricultura. Otra importante causa del retraso económico del país residía en la supervivencia del sistema gremial, que desde hacia tiempo se había convertido ya en un fenómeno reaccionario, aunque seguía predominando en la industria. Después de 1815 hubo hasta intentos de restaurar el régimen gremial, que sólo cayó definitivamente en la década del sesenta: en Baden subsistió hasta 1867. La ley industrial del 21 de junio de 1869 lo abolió en todo el territorio de la federación germana del Norte.

“Este retraso económico tenía también como origen el fraccionamiento político del país. A comienzos del siglo XIX, Alemania seguía siendo un concepto geográfico. En su territorio existían cerca de 300 Estados minúsculos. Conservábanse los arbitrios interiores que constituían un teorema para el incremento del comercio y de la industria. Se sabe que a comienzos del siglo XIX, había que pagar 16 tarifas aduaneras para transportar mercancías desde Dresde hasta Magdeburg. Pero, al mismo tiempo, el desmembramiento político privaba a la industria alemana de toda defensa arancelaria contra la competencia inglesa.

<sup>131</sup> Ver G. W. F. Hegel: *Fenomenología del Espíritu*. Trad. W. Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1973; p. 114. (En adelante FE).

Hegel esta universalización es consecuencia del devenir del Espíritu, que como fuerza histórica es toda la historia de la humanidad<sup>132</sup>.

Para Hegel, pues, el sujeto, el motor real de la historia, del proceso del devenir del mundo, es el Espíritu, el cual es *como* sustancia, idea pura, lo que no necesita de otro para ser (Spinoza), pensamiento puro que se piensa a sí mismo (Aristóteles), que como pensamiento que permanece en sí, sin embargo, al concentrarse en sí mismo, profundizarse y moverse por sí mismo, crea, produce, lo real. El idealismo de Hegel es evidente: la filosofía tiene como razón dar cuenta de este desenvolvimiento-por-sí-mismo del espíritu, de este proceso por el cual lo racional, la idea pura, deviene realidad. Y en la medida en que la filosofía da cuenta de este desarrollo, lo real deviene racional<sup>133</sup>; lo cual, por otra parte, nos dirá Hegel desde la *Fenomenología del Espíritu*, es perfectamente posible ahora<sup>134</sup>.

Precisemos:

*En primer lugar*, para Hegel el problema fundamental de la filosofía es el de la exposición conceptual de las estructuras universales y necesarias de lo real *como* totalidad, donde el problema de la verdad se presenta como el problema de la realización del Espíritu. En efecto, la filosofía como exposición conceptual, en tanto que “la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia”<sup>135</sup>, es el camino por el cual el espíritu recobra su sustancialidad, su consistencia. En palabras de Hegel, la tarea de la filosofía es “poner al descubierto la sustancia encerrada y elevarla a la conciencia de sí, (...) retrotraer la conciencia caótica a la ordenación pensada y a la sencillez del concepto”<sup>136</sup>.

Ahora bien, la filosofía es ciencia en tanto que su objeto es la totalidad del ser que es concepto y no sólo un aspecto de ésta. O sea, no ciencia empírica, sino ciencia especulativa. La filosofía, nos dice Hegel, “no considera la determinación no esencial, sino en cuanto es esencial, su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo real, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser ahí en su concepto”<sup>137</sup>.

La filosofía debe, pues, revelar que lo real está estructurado racionalmente, captar esta racionalidad de la única manera que lo puede hacer: a través del pensamiento conceptual. Pero el que lo real sea captado racionalmente sólo es posible porque lo real mismo es racionalidad. Porque el

<sup>132</sup>. H. Marcuse: op. cit; p. 15: “El término que designa la razón como historia, es (el) ‘Espíritu’”.

<sup>133</sup>. G. W. F.: *Filosofía del Derecho*. UNAM, México, 1985; p. 14: “lo racional es real; lo real es racional”.

<sup>134</sup>. Es posible “... en el nivel en el que se haya presente el espíritu autoconsciente”, esto es, el nivel conceptual que se ha alcanzado con la filosofía con Hegel. Ver FE, p. 10.

<sup>135</sup>. FE, p. 9.

<sup>136</sup>. FE, p. 10.

<sup>137</sup>. FE, pp. 31-32.

*objeto* de la filosofía, lo real como totalidad, y el *sujeto* que lo capta, la conciencia filosófica, son uno y lo mismo: el Espíritu. “El Espíritu que se sabe desarrollado así como Espíritu es la *ciencia*. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento”<sup>138</sup>. La filosofía es así la *autoconciencia* del Espíritu. En consecuencia, la filosofía no debe de contentarse con ser un simple amor por el *saber*, sino que debe aspirar a constituirse en el *saber real*, esto es, a elevarse al plano de la ciencia<sup>139</sup>.

En segundo lugar, en cuanto ciencia de la “totalidad”, la filosofía es la ciencia del devenir del espíritu, que es lo pleno en determinaciones, unidad en la diversidad, lo concreto real. Por un lado, lo absoluto *qua* sustancia, que en-sí-mismo no expresa lo que en él se contiene, es lo que al impulsarse a la consecución de su existencia concreta y autoconsciente se expresa *qua* espíritu. Lo cual significa que lo verdadero debe aprehenderse no sólo como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto: “El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión”<sup>140</sup>.

Lo absoluto es, pues, por un lado, lo determinado y lo activo, objeto y sujeto. Como sustancia es la razón pura, pensamiento puro, forma pura, indeterminación, la identidad abstracta consigo mismo. Como sujeto es lo móvil, lo dinámico, negación de sí mismo, es su despliegue en-sí-mismo, es la conciencia en la que encarna y se piensa concretamente.

Por otro lado, lo absoluto -que como negatividad, como sujeto, niega la abstracción pura del *Absoluto-como-sustancia* impulsando el proceso de su realización-, es la totalidad de los momentos de su autoformación, y la filosofía debe captar todos y cada uno de esos momentos, pues el saber “para convertirse en auténtico saber... tiene que seguir un largo y trabajoso camino”, donde “no hay más remedio que resignarse a la largura de ese camino, en el que cada momento es necesario”<sup>141</sup>.

Tenemos, entonces que la filosofía *qua* saber sólo es posible cuando objeto y sujeto, lo real y lo racional, son idénticos, o bien, en otros términos, cuando lo universal y lo particular se reconocen como lo mismo en-y-por el Espíritu.

En fin, la filosofía es ciencia de la totalidad tanto por cuanto la verdad del espíritu “no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el

---

<sup>138</sup>. FE, p. 19

<sup>139</sup>. Idem.

<sup>140</sup>. Idem.

<sup>141</sup>. FE, pp. 21 y 22.

*resultado* es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir”<sup>142</sup>. En otras palabras, porque “lo verdadero es el todo. (Y éste) es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo”<sup>143</sup>.

En síntesis: el Ser es para Hegel el comienzo más abstracto de su sistema, y el Saber absoluto su fin más concreto; y en la medida en que Hegel identifica *manifestación* de sí y *exposición*, el proceso que va de lo Uno a lo Múltiple, de lo Abstracto a lo Concreto, ocurre a través de un puro conocerse en la *otredad* absoluta<sup>144</sup>, esto es, de la negación dialéctica (el sujeto) que se encamina a su verdad a través de los momentos de la diversidad, de la oposición y de la contradicción<sup>145</sup>; y, en tanto que la manifestación de sí de lo Absoluto es lo mismo que su exposición (*la filosofía*), Hegel se presenta ante nosotros como *el filósofo*, es decir, como la *autoconciencia* en la que se realiza la adecuación doble entre el objeto y concepto, entre ser y pensar: el Saber Absoluto.

Pero la realidad de *esta* autoconciencia ha sido posible sólo en y por la formación de un Estado donde el individuo es reconocido tanto en su realidad particular, *qua* propietario, como en su universalidad ideal *qua* ser pensante, por todos, o sea, por el Estado que encarna lo Universal y por todos los particulares que, a su vez, reconocen la universalidad de ese Estado y lo realizan. Tal Estado es el Estado que vive Hegel y que se hace realidad, según Hegel, después de que la *oposición* entre el *amo* y el *esclavo* es *superada*<sup>146</sup>.

### *La lucha por el reconocimiento*

Dentro del movimiento que sigue el Espíritu *qua* conciencia, como impulso que pretende la realización del Saber Absoluto, Hegel nos presenta como “el reino propio de la verdad”, como “nueva figura del saber, el saber de sí mismo”, la *autoconciencia*<sup>147</sup>.

<sup>142</sup>. FE, p. 16

<sup>143</sup>. Idem.

<sup>144</sup> Ver FE, p. 19.

<sup>145</sup> FE, p. 8.

<sup>146</sup>. Cfr. Kojève, A.: *La dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel*. Trad. Juan José Sebreli; La Pléyade, Buenos Aires, p. 198: “El hombre desde el comienzo busca la *Anerkennung*, el Reconocimiento. No se contenta con atribuirse a sí mismo un valor. Quiere que ese valor particular, suyo, sea reconocido por todos, universalmente.

“Dicho de otro modo: el hombre no puede estar verdaderamente ‘satisfecho’ la historia no puede detenerse, sino en y por la formación de una Sociedad, de un Estado, donde el valor estrictamente particular, individual de cada uno es reconocido en tanto que tal, en su particularidad misma, por todos, por la Universalidad encarnada en el Estado en tanto que tal, y donde el valor universal del Estado es reconocido y realizado por el Particular en tanto que particular, por todos los Particulares”.

<sup>147</sup>. FE, p. 107.

Esta *autoconciencia* no es otra que la conciencia que ha rebasado ya su contenido meramente empírico y, conservando dicho contenido, se descubre como conciencia. Es, pues, la conciencia *consciente de sí*; es el *Yo*. En términos cognoscitivos, es el *sujeto qua conciencia* que hasta poco antes se había limitado a “contemplar” su *objeto*, actitud que lo mantenía prisionero de la pura empiria. Ha sido necesario que este sujeto *trascienda* su objeto para mostrarse frente a éste como el elemento activo de la relación. Lo cual sólo es posible *superando* su ámbito puramente natural, sensible. Y así, el sujeto *qua* conciencia es conciencia no sólo del ser-otro: el objeto, sino que lo es al mismo tiempo, de sí mismo. Hegel nos dice: “la autoconciencia es la reflexión, que desde el mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser-otro”<sup>148</sup>.

Ahora bien, esta *autoconciencia* es el hombre, el cual consiente de sí, como sujeto activo, se propone satisfacer sus necesidades transformando el objeto de su deseo.

El hombre como *ser-natural* sólo en la naturaleza encuentra las condiciones que hacen posible su existencia y, como el animal, se encuentra en estado de “deseo”<sup>149</sup>. Los animales “no se detienen ante las cosas sensibles...(y) se apoderan de ellas sin más y las devoran”<sup>150</sup> satisfaciendo su apetito destruyendo totalmente el objeto de su deseo.

Pero a diferencia de los animales, el hombre (en tanto hombre) toma conciencia de que su deseo no puede ser satisfecho inmediatamente sino sólo a condición de su relación con otros hombres: “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”<sup>151</sup>.

El *hombre* es esta *autoconciencia* que encuentra su realización solamente en el ámbito de lo *social*. Es un ser que *piensa*: es conciencia, y un ser que *hace*: no destruye sino realiza, transformándolo, el objeto de su deseo. El hombre *hace* en tanto que “este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se presenta, empero, de este modo como *hacer* de la una; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer como el hacer de la otra*”<sup>152</sup>.

Hegel nos dice con esto que el hombre *como* individuo se realiza sólo a través de otro individuo, y que esta relación entre hombres está *mediada* por los objetos de su hacer. Empero, esta misma relación no es una relación de *buena voluntad*, ni siquiera voluntaria. Pues para que un individuo se realice *como* hombre debe ser *reconocido* como tal *por otro* individuo: “La

<sup>148</sup>. FE, p. 108.

<sup>149</sup> Ver A. Kojève, op. cit., pp.11 y ss.

<sup>150</sup>. FE, p. 69.

<sup>151</sup>. FE, p. 112. Yo subrayo.

<sup>152</sup>. FE, p. 114. Yo subrayo.

autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce”<sup>153</sup>.

Pero un individuo sólo es *reconocido* cuando se muestra al otro como algo distinto de lo puramente animal, cuando ha trascendido sus meras determinaciones naturales y se muestra como *autoconciencia*, esto es, cuando se muestra liberado de su realidad natural dada, lo que se manifiesta como desprecio por la vida. Este mostrarse, este desprecio por la vida, es la condición *sine qua non* de la *lucha por el reconocimiento*, lucha que se revela entonces como una *lucha a muerte*. Esta lucha a muerte, esta lucha por puro prestigio, es a su vez, la condición *sine qua non* de la existencia del hombre<sup>154</sup>; es la única vía a través de la cual el hombre puede tener acceso al conocimiento de sus potencialidades y a la realización de su libertad.

En la lucha, empero, uno de los contrincantes renuncia a ser reconocido libre pues teme perder la vida, y su voluntad y su hacer son sometidos al vencedor<sup>155</sup>. Así la libertad, sólo existe para unos: los señores; no así para los siervos que como tales no son reconocidos entonces, como hombres. Y ésta es la condición de posibilidad del hombre *como ser histórico*.

Esta lucha por la libertad, así como el hacer humano, es para Hegel el motor mismo de la historia del hombre. La historia del hombre es, según Hegel, la historia de la transformación-apropiación de la naturaleza por el hombre, y, en este proceso de transformación-apropiación, éste trasciende su existencia puramente animal, natural. Pero en tanto que este mismo proceso se realiza como actividad del Siervo, el Señor ha vencido sólo en apariencia, pues el reconocimiento que ha alcanzado es apenas un reconocimiento *pobre*; pues, de una parte, es una *conciencia servil* quien lo reconoce como señor, como hombre, como libre; y, de otra, no participa del proceso de transformación-apropiación mismo y es *superado* así, en este plano, por el siervo.

El siervo es, entonces, quien con su actividad produce las condiciones materiales que hacen posible la consecución de la verdadera libertad humana que nadie consigue mientras no la alcancen todos<sup>156</sup>. Un reconocimiento “auténtico” sólo es posible cuando se reconocen dos conciencias iguales. En esto radica la posibilidad que se realiza en el Estado proclamado por Hegel. Así pues, la historia del hombre es la historia de su lucha por la libertad, de la

<sup>153</sup>. FE, p. 113

<sup>154</sup>. Ver FE, pp. 115-117.

<sup>155</sup>. Loc. cit.. Es necesario que ambos contendientes queden con vida pues basta con que uno de los dos perezca en la lucha para que el proceso no sea realizable-realizado.

<sup>156</sup>. Cf. J. Garzón: en su Prólogo a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, op. cit..

libertad de todos, que se cierra en el Estado moderno (capitalista) al que asiste Hegel, y según Hegel, como hijo de su tiempo... y *de nuestro tiempo*<sup>157</sup>.

El reconocimiento mutuo entre los hombres supone entonces las siguientes ideas:

1. El hombre como sujeto es fin y no medio. Este sujeto puede padecer las más diversas enfermedades orgánicas, empero, la carencia de eticidad, es decir, el no reconocer en el otro a un sujeto, constituye la enfermedad mayor que el hombre como sujeto pueda padecer.
2. El poder que no *sabe*, no puede reconocerse a sí mismo y, por lo tanto, no busca reconocimiento: es impuesto por argumento de autoridad. No hay ahí sujeto que de cabida a la dimensión de alteridad, esto es, no hay posibilidad de relación intersubjetiva.
3. Por lo tanto, no existe en ese poder verdadera fuerza, pues el verdadero poder del espíritu es darse a sí y por sí mismo diferentes determinaciones. Pero en un poder que no *reconoce* se trata de determinaciones en estado de pura abstracción.
4. Por otro lado, este “poder” ciego que subyace en todo lazo social y que se encuentra bien delimitado por un grupo que lo toma como suyo, que lo ostenta, se enfrenta a la paradoja de su existencia misma: la de aquéllos que no forman parte del grupo en el poder y que, sin embargo, siendo sujetos con capacidad de autodeterminación, caen en la trampa de esta abstracción que tal poder planea para su sostenimiento. ¿Cómo puede el sujeto, en el lazo social, ser cómplice de su propia anulación?

### *El concepto hegeliano de libertad*

Dentro de la terminología hegeliana, el hombre se *hace*; como ser puramente animal, en estado natural el hombre *no es hombre*, o lo es sólo potencialmente. La diferencia entre el hombre y el animal es algo que se construye históricamente y no algo *dado* por la naturaleza. El hombre, como síntesis suprema de la naturaleza, como producto natural, es espíritu sólo potencialmente, porque la conciencia de sí mismo y su libertad son producto de la historia. Y porque no hay libertad sin conciencia, ni conciencia sin libertad, el hombre *nace* libre; la libertad es su esencia: la historia del hombre es la historia de su libertad. El hombre es, pues, *hombre*, desde el momento en que ha sido capaz de someter la naturaleza a su voluntad, lo cual ha sido posible históricamente por el desarrollo de su *autoconciencia*. El hombre es, así, espíritu. Si el verdadero sujeto de la historia es, para Hegel, el espíritu; el

---

<sup>157</sup> Ver G.W. F.: Prefacio de la *Filosofía del Derecho*. UNAM, México.

hombre si bien no es el sujeto, si es, en cambio la *condición de posibilidad* del espíritu como sujeto: como espíritu autoconsciente.

Ahora bien, la filosofía ha devenido *ciencia*, porque en la estructura real del presente (con el capitalismo) está contenida la posibilidad de ese devenir. Y es justamente la filosofía de Hegel, según él, la ciencia que ha de describir y explicar la totalidad de lo real, es decir, el proceso por el cual el hombre es libre *plenamente*. Así pues, en la “Dialéctica del amo y del esclavo” no se postula otra cosa que lo siguiente: que el deseo humano, a diferencia del deseo animal, se construye como *voluntad* que quiere ser libre, y que en este *su* afán está dispuesto, si es necesario, a destruir toda fuente de deseo, a destruirse a sí mismo, por lo tanto.

Pero *lo que Hegel pretende es no tanto demostrar que el hombre es libre, sino más bien, determinar en qué condiciones lo puede ser*. Así, Hegel nos presenta al Estado moderno como el lugar y el momento donde al hombre le es posible reconciliarse consigo mismo, o sea, vivir conforme a la razón: como *hombre*, pues la *conciencia de sí* (el hombre) sólo es posible en-y-por la conciencia de otros; de igual modo, la libertad de cada individuo es en-y-por la libertad de los demás. Y el Estado es ese orden y esa legitimación (requeridos por el hombre) donde se realiza el *reconocimiento racional* de su libertad. El Estado es así, el momento más elevado de la historia y de la vida social de los hombres: fuera del Estado hoy, la vida de los hombres y de los pueblos, ni es posible, ni puede entenderse. Pero el Estado del que habla Hegel no es, como veremos más adelante, el Estado liberal.

El *concepto clave* del discurso hegeliano es el concepto de *libertad*; en torno a este concepto gira toda su argumentación: la libertad es la esencia del hombre. Pero la libertad en-sí misma no tiene realidad propia sino a condición y en la medida en que se *manifiesta como realización* del hombre. Es decir, para Hegel la libertad en-sí-misma, la que vive exclusivamente en el interior del hombre, carece de significado; es necesario que el hombre la exteriorice, que la realice en actos que afecten a otros hombres. Esto es, que el hombre como voluntad libre, como persona, haga valer su voluntad frente a las *cosas* y frente a *otras* personas<sup>158</sup>. En términos hegelianos, la-voluntad-libre para no seguir siendo abstracta debe darse una existencia, y el material sensible que hace posible esto son las cosas exteriores.

Esta primera forma de libertad se denomina propiedad<sup>159</sup>; estamos en la esfera del Derecho formal y/o abstracto a la que también pertenece la

<sup>158</sup> Op. cit., par. 35

<sup>159</sup> Op. cit., par. 45.

propiedad en su figura mediada como contrato<sup>160</sup>, y el derecho en cuanto lesionado, el delito, y la pena.

Pero esta existencia no es adecuada a la libertad; sólo ilusoriamente el Derecho es el ámbito propio de la libertad: La negación de esa esfera formal es la moralidad<sup>161</sup>. Así Hegel nos dice:

“El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto es infinita, no meramente en sí, sino para sí. Esta reflexión de la voluntad en sí y su identidad que es para sí, frente al ser en sí, a la inmediatez y a las determinaciones que se desenvuelven, acreditan a la persona como sujeto”<sup>162</sup>. Y más abajo: “La moralidad, significa en la totalidad, el lado real del concepto de la libertad y el proceso de esta esfera es superar la voluntad que es sobre todo para sí”<sup>163</sup>.

La moralidad es la voluntad subjetiva; es lo que concierne exclusivamente a la conciencia íntima del individuo. En la moralidad todo es fundado en-y-por el sujeto; en esta esfera todo depende de *mi* propósito<sup>164</sup>. Este acto que se queda en el sujeto, como propósito que no trasciende lo individual, pero que por venir de un ser pensante es universal, este acto es lo que Hegel denomina intención<sup>165</sup>: La moralidad es pues, la esfera de las intenciones, de la buena conciencia, de la subjetividad, la cual, sin embargo, es algo hueco si no se realiza en la comunidad. Si bien sólo porque el individuo puede elegir voluntariamente su comportamiento, esto es, solo porque hay libertad subjetiva son posibles la moral y el derecho; pero tal libertad sólo puede ser real en la comunidad.

El *Bien*<sup>166</sup>, que es aquí (en lo moral) el fin universal, no debe permanecer meramente en *mi* interior, sino que debe *realizarse*. La voluntad subjetiva exige que su propósito se interiorice. Sólo la voluntad racional, que actúa racionalmente en el mundo, es una *Buena Voluntad*<sup>167</sup>. Concretando: el bien es la verdad de la voluntad particular, pero la voluntad sólo puede llegar a ser *aquello en lo que se pone*, de modo que no es inmediatamente buena, sino que solamente puede llegar a ser *lo que es* por medio de su actividad práctica, esto es, por medio de su trabajo. (Por otra parte, el bien sin la voluntad

<sup>160</sup> Op. cit., par. 71

<sup>161</sup> Es decir, en el Derecho todos aparecen iguales y libres como propietarios, lo cual, sin embargo, no es posible sin el sentimiento interior del hombre, esto es, como conciencia moral.

<sup>162</sup> FD, par. 105.

<sup>163</sup> FD, par. 106

<sup>164</sup> FD, par. 117

<sup>165</sup> FD, par. 119.

<sup>166</sup> FD, par. 129.

<sup>167</sup> El mal es la voluntad que se opone a la voluntad universal. Voluntad racional y voluntad universal son términos equivalentes: si mi voluntad es racional, es universal.

subjetiva no es más que una abstracción sin realidad, una abstracción determinada).

Resumiendo, tenemos que por el lado de la moralidad, la voluntad, como voluntad interior, finita, como negación, es una ley dentro de sí misma, y que por serlo produce la legalidad de la subjetividad, *el derecho* del sujeto; mientras que del lado del derecho abstracto se hacen valer las reglas y prohibiciones que se aplican a la voluntad individual desde un orden externo de cosas.

En la moralidad pues, la voluntad no reconoce la autoridad externa en su acción sobre ella, sino más bien sólo los dictados de su propia conciencia. Ahora bien, para la voluntad individual ser ella misma idéntica a su concepto, al deber ser, es la moralidad. Y esto es lo subjetivo; lo cual nunca se realiza como institución: La moral es la consecución del bien, de lo racional (Kant). Pero (en Hegel) el acto pleno de universalidad y racionalidad debe concretarse, esto es, debe trascender la esfera de la conciencia moral para realizarse en el mundo de la vida social, en el seno del sujeto colectivo, en la conformación de una ética social en las esferas de la familia, la sociedad civil y el Estado<sup>168</sup>. Es decir, la moralidad sólo se realiza cuando concuerda con su concepto que es lo universal, así su realización concreta sólo es real en la esfera de la Ética, porque la Ética es la unión de lo objetivo con lo subjetivo en la esfera del Espíritu Objetivo<sup>169</sup>.

*El espíritu objetivo se funda en el concepto de la libre voluntad, por lo tanto, las instituciones son la personificación de la libertad, cuyas condiciones son las leyes.* Ser gobernado por la ley es serlo por lo universal que yo mismo he introducido en el mundo; yo soy gobernado, entonces, por mí mismo, por mi libertad. Las leyes injustas son manifestaciones de una falsa clase de libertad. Son actos que responden al interés de una clase particular de individuos, o de un individuo, como ocurría en los despotismos orientales (o bien en las dictaduras contemporáneas). Personifican lo individual y lo privado. Pero la ley personifica lo universal, y por lo tanto, a mí mismo.

*El espíritu es la vida ética de un pueblo* en tanto que éste es la voluntad inmediata: *el individuo que es un mundo*. Hegel nos dice que “El mundo ético viviente es el espíritu en su verdad, tan pronto como el espíritu llega al saber abstracto de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho”<sup>170</sup>. O sea, la auténtica vida comunitaria es aquella en la cual el derecho coincide con las convicciones morales, cuando el derecho coincide con la moral de un pueblo. Porque por lo demás “La sustancia que se sabe

---

<sup>168</sup> FD, par. 33.

<sup>169</sup> FD, par. 142.

<sup>170</sup> FD, par. 260 y 261

libremente, en que el deber ser absoluto es, además, ser, tiene su realidad como espíritu de un pueblo. La escisión abstracta de este espíritu es el aislamiento en personas de cuya independencia constituye el poder íntimo dominador y la necesidad. Pero la persona, como inteligencia pensante, sabe la sustancia como su esencia propia, y cesa en tal disposición de ánimo de ser un accidente de ella; por una parte, la contempla como su objeto final absoluto en la realidad, como un más allá alcanzado, y por la otra, mediante su actividad la produce, pero la produce como algo que más bien simplemente es. Así realiza sin la reflexión selectiva, su deber como suyo y como lo que es, y en esta necesidad, la persona se tiene a sí misma y tiene su libertad real”<sup>171</sup>.

Por lo tanto, *la moralidad y el momento anterior del derecho formal son abstracciones cuya verdad sólo se realiza en la eticidad*. Esta es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo, es decir, del sujeto.

Su primera “existencia” (de la voluntad del individuo) es nuevamente algo natural, que aparece en la forma del amor y el sentimiento: la familia. En la familia el individuo ha eliminado su esquiva personalidad y se encuentra con su conciencia en una totalidad.

Pero la familia se desintegra y sus miembros se comportan entre sí en forma independiente al estar unidos sólo por el lazo de la recíproca necesidad: *la sociedad civil*.

Por último, *el Estado es la eticidad misma* y el espíritu en el que tiene lugar la unión de la independencia de la individualidad y la sustancialidad universal.

El derecho está aquí, por lo tanto, en un nivel superior pues es la libertad en su configuración más concreta.

### *El Estado ideal de Hegel*

Lo específico en Hegel es que en su teoría del Estado lo *político* y lo *ético* no están separados sino que se ubican en el todo *orgánicamente*. De modo que para Hegel *deducir* una institución es mostrar su *necesidad* (lógica), mostrar que constituye una necesidad de la razón: “El espíritu es la sustancia y esencia universal, igual a sí mismo y que permanece él como el inmovible e irreductible fundamento (*grundelung*) y punto de partida del obrar de todos, y su fin y su meta como el *en sí pensado* de toda autoconsciencia”<sup>172</sup>. El Estado recobra aquí, según Hegel, su verdadera esencia en la universalidad de propósitos e intereses que se levantan como opuestos al particular y privado interés del individuo.

<sup>171</sup> G.W.F. Hegel: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Porrúa, México, 1973; par. 514.

<sup>172</sup> FE, p. 259.

Desde sus primeros trabajos Hegel se muestra preocupado por captar la relación individuo-ciudad propia de la polis griega, y de sus reflexiones concluye que el individuo tal cual, aislado en sí mismo, es una abstracción, y que lo verdadero, lo concreto, es el pueblo. Así, la familia, la cual constituye para Hegel la unidad suprema natural, es sólo una anticipación del espíritu de un pueblo: "Si de acuerdo a la naturaleza el hombre ve la carne de su carne en la mujer, según el orden ético solamente descubre el espíritu de su espíritu en la realidad ética y a través de ella"<sup>173</sup>.

Hegel, profundo admirador de la Antigüedad clásica, ve en la polis griega una ciudad donde el individuo goza y vive feliz en perfecta armonía con su comunidad, siendo *La República* de Platón la que lo induce a buscar el por qué de la separación entre individuo-comunidad propia del mundo moderno, y a construir un proyecto de Estado donde tal separación sea superada<sup>174</sup>. Consciente ya, hacia su *Filosofía del Derecho* definitiva, de las diferencias históricas entre mundo antiguo y mundo moderno, Hegel ve en el cristianismo y la conciencia cristiana, las fuentes del individualismo propio de este mundo.

Para el joven Hegel la libertad expresa una relación armoniosa entre el individuo y la ciudad<sup>175</sup>. El ciudadano antiguo era libre porque no oponía su vida privada a su vida pública, porque como individuo estaba integrado al todo presente en la realidad y no en un mas allá, porque no se oponía al Estado y, por lo tanto, no se veía en la necesidad de buscar su bien supremo en ese mas allá: la religión antigua es una religión natural. El cristianismo es una religión positiva histórica, donde el hombre no es libre pues padece una ley que no se ha dado él mismo<sup>176</sup>. Así el judaísmo, en términos de la *Fenomenología*, encarna, junto con una parte de la edad media cristiana, la conciencia desgraciada.

Esta conciencia desgraciada es definida por Hegel como la conciencia de la contradicción entre la vida finita del hombre y su pensamiento del infinito: "La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad"<sup>177</sup>.

Pero Hegel piensa la conciencia desgraciada bajo una forma histórica: el pasaje del mundo antiguo al mundo moderno. En la *Fenomenología del*

---

<sup>173</sup> Jean Hyppolite: *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*. Trad. Alberto Drazul, Edit. Calden, Buenos Aires, 1970; p. 18.

<sup>174</sup> FD, par 185

<sup>175</sup> Cf. J. Hyppolite, op. cit., p. 34.

<sup>176</sup> Op. cit., pp. 41-42.

<sup>177</sup> FE, p. 129.

*Espíritu*<sup>178</sup> se describe la evolución que nos lleva a la escisión por la cual, por un lado, el Estado se transforma en un ente extraño y hostil, que se manifiesta como conjunto de constricciones contra las cuales el hombre no deja de rebelarse, y por otro lado, el individuo se repliega sobre sí mismo y se satisface con su propio goce. El gusto por la propiedad (privada) traduce para Hegel la primera forma de la conciencia desgraciada. Así el derecho romano reconoce al individuo pero sólo como persona abstracta<sup>179</sup>. Entonces, ¿cómo reencontrar al individuo con su ciudad, de modo que el hombre vea en el Estado su destino, su libertad?

Hegel es consciente de la necesidad de la constitución de un Estado (de razón) donde la voluntad de la nación (del pueblo-nación) esté presente en cada individuo. Su ideal lo construye a partir de la concepción presente ya en Platón y Aristóteles, de una anterioridad del todo sobre las partes y de una inmanencia natural de aquél en éstas. En términos generales, Hegel se propone pensar la relación individuo-ciudad en la forma de la relación de las partes con el todo, de los miembros con el conjunto, en la forma de un Estado-orgánico.

En la *Fenomenología del Espíritu* hemos encontrado la idea que nos da acceso a la comprensión de la necesidad histórica, consustancial a los hombres, del *conflicto* y de su *solución* o *superación dialéctica*. Ahí Hegel nos explica la *razón de ser* del hombre, de la historia y de la sociedad *modernas*, a partir del análisis filosófico del proceso por el cual el conocimiento se desarrolla hasta alcanzar el momento fundante en el que la conciencia se sabe a sí misma como conciencia, como autoconciencia, y por lo tanto, como *conditio sine qua non* de la construcción del conocimiento que no sólo aspira a la verdad, sino a constituirse en ésta. Pero, lo que es más importante, la autoconciencia es la figura a través de la cual Hegel nos explica la necesidad lógica de las instituciones modernas, cuando nos describe la lucha a muerte entre el señor y el siervo, como la razón primera y última de *nuestra* historia. Veamos.

El conocimiento es transformación del mundo, de un *mundo-cosa* en un mundo *en-y-para el hombre*, el hombre conceptualizado por Hegel como autoconciencia.

Pero el trabajo por el cual el mundo es transformado lo realiza el siervo; mas no es éste el que se enseñorea, o se levanta como amo de su creación. Esto lo realiza el Señor, el cual, sin embargo, al no constituirse en el creador material, sujeto constructor de *este* nuestro mundo y, por lo tanto, de la conciencia de este proceso de creación, el Señor logra un reconocimiento apenas pobre de sí por él y por el otro, el Siervo. El Señor es vencido por el

<sup>178</sup> FE, p. 97

<sup>179</sup> J. Hyppolite, loc. cit.

Siervo en la medida en que su participación efectiva, real, racional, en la construcción de un mundo en el que se conforman las condiciones de posibilidad de la libertad de todos, es también pobre, prácticamente nula. Este mundo del que hablamos es el mundo de las instituciones modernas fundadas en las relaciones de propiedad que se establecen entre individuos privados, particulares.

Este mundo transformado por el trabajo del siervo es un mundo que se nos presenta cosificado en tanto que se nos muestra como objeto de propiedad (del Señor). Sólo cuando la propiedad no se reduce a la relación Señor-objeto, esto es, cuando la relación de propiedad se establece entre hombres y no entre hombres y cosas, cuando la propiedad es el resultado del reconocimiento entre uno y otro *como* autoconciencias, sólo entonces la propiedad se revela como condición de la libertad humana, de la libertad de los individuos que se reconocen como iguales, como semejantes.

Este reconocimiento entre individuos, que por naturaleza son egoístas, sólo es posible ahí donde el Estado emerge como la concreción de relaciones de propiedad entre iguales. El Estado es, pues, la posibilidad de superación del conflicto producto de las relaciones sociales que *necesariamente* se establecen entre los individuos propietarios-privados y por lo tanto, *modernos*.

### *Estado y sociedad civil*

Pero el Estado Ético no es el Estado liberal. Cuando Hegel describe a la *sociedad civil* empieza a hacerlo del siguiente modo:

“La persona concreta, que es para sí una finalidad particular en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidades natural y de arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto esencia está en relación con otra individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y, al mismo tiempo, solo mediada por la forma de la universalidad, esto constituye el otro principio”<sup>154</sup>.

La sociedad civil es la esfera de las relaciones entre los individuos particulares, de modo que en esta esfera “el fin egoísta en su realización, condicionado así por la universalidad, establece un sistema de dependencia multilateral por la cual la subsistencia, el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazadas por la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se cimienta sobre ellos y sólo en esa dependencia son reales y seguros. Este sistema se le puede considerar como Estado externo, como Estado de la necesidad y del entendimiento”<sup>155</sup>.

<sup>154</sup> GWF Hegel: *Filosofía del derecho*, UNAM, parágr. 182.

<sup>155</sup> Op cit parágr. 183.

La sociedad civil es así el lugar donde se despliega la figura típica del estado de la necesidad y del entendimiento, a saber, el Estado liberal o de los burgueses. Pero este Estado es pensado como un medio y no como un fin. Es caracterizado como el medio por el cual los individuos resuelven sus diferencias particulares:

“Por una parte la individualidad para sí del albedrío accidental y del capricho subjetivo se destruye en sus goces a sí misma y a su concepto sustancial, como satisfacción de sus necesidades que se extiende en todas direcciones. Por otra parte, en tanto provocada infinitamente y en dependencia general de una contingencia externa y de un arbitrio, así como limitada por el poder de la universalidad, constituye la satisfacción contingente de las necesidades tanto contingentes como necesarias. La sociedad civil en esas contradicciones y en su interrelación presenta el espectáculo del libertinaje, miseria y corrupción física y ética comunes a las dos”<sup>156</sup>.

Este Estado es un estado inferior al estado ideal:

“Los individuos como ciudadanos de este Estado son personas privadas que tienen por fin particular su propio interés... Aquí el interés de la Idea, que no reside en la conciencia de esos miembros de la sociedad civil como tales es el proceso de llevar su individualidad y naturalidad a la libertad formal y a la universalidad formal del saber y de la voluntad mediante la necesidad natural, de igual modo que por medio del arbitrio de las necesidades; es el proceso por el que se constituye la subjetividad en su particularidad”<sup>157</sup>.

Hegel resume el ser de la sociedad civil presentándola como un círculo que encierra tres momentos:

- A. El sistema de las necesidades, donde se realiza la mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo con su trabajo y mediante el trabajo, la satisfacción de las necesidades de todos los demás.
- B. La administración de la justicia, que se traduce en la realización de la libertad y la defensa de la propiedad.
- C. La policía, cuyo fin es prevenir la accidentalidad, y la corporación cuya tarea es el cuidado de los intereses particulares en cuanto cosa común.

Hegel nos dice que la Economía política es una de las ciencias que ha surgido del análisis de la sociedad civil<sup>158</sup>.

Lo que Hegel ha caracterizado aquí es la concepción liberal del hombre, de la sociedad y del Estado. Los hombres son pensados como individuos autónomos, la sociedad como un agregado de individuos que se unen con el único interés de satisfacer sus necesidades egoístas y particulares, y el Estado

---

<sup>156</sup> Op cit. Parágr. 185.

<sup>157</sup> op cit parágr. 187.

<sup>158</sup> op cit. Parágr. 188-9.

como un simple medio que debe facilitarles el cumplimiento de su interés particular.

En el esquema de Hegel, el sistema de necesidades corresponde a la esfera de la economía; la administración de la justicia, al Estado liberal.

Sin embargo, contra la concepción del Estado natural, concepción que está también en la base del Estado liberal, apunta: “la concepción por la cual el hombre vivirá en libertad respecto a las necesidades de un Estado de naturaleza, en el cual sólo tuviese las meras necesidades naturales y aprovechara para su satisfacción los medios sólo como se los concede la naturaleza accidental (aún sin tener en cuenta el momento de la deliberación que reside en el trabajo), es una opinión falsa; porque la necesidad natural como tal y su inmediata satisfacción sería solamente el Estado de la espiritualidad sumergida en la naturaleza, en consecuencia, de la ignorancia y de la no libertad; y la libertad reside únicamente en la reflexión de lo espiritual sobre sí, en su distinción de lo natural y en su reflexión sobre él”<sup>159</sup>.

#### *Trabajo y distribución de la riqueza.*

Un elemento de análisis que, por cierto, los neoliberales soslayan y que en el pensamiento clásico liberal está presente, es el del papel del trabajo. Respecto a este elemento Hegel escribe: “La mediación que prepara y procura a las necesidades el medio adecuado, igualmente particularizado, es el trabajo. Éste procesa con los procedimientos más variados, para estos múltiples fines, el material proporcionado directamente con la naturaleza. Esa elaboración proporciona el valor a los medios y la adecuación al fin, de suerte que el hombre al consumirlos se comporta y se relaciona principalmente entre y con productos humanos, cuyo esfuerzo constituye lo que él consume”<sup>160</sup>.

Hegel conecta el trabajo con la actividad cognoscitiva de la siguiente manera:

“En la multiplicidad de las determinaciones y de los objetos afectados se desarrolla la cultura teórica no solamente en una diversidad de representaciones y conocimientos, sino también en una movilidad y rapidez del representar, del tránsito de una representación a otra, etc.; esto es, la cultura del entendimiento en general y en consecuencia, del lenguaje. La cultura práctica por el medio del trabajo consiste en la necesidad que se produce a sí misma en el hábito de la ocupación en general, después en la limitación del propio hacer, en parte, según la naturaleza de la materia, pero principalmente según el arbitrio ajeno y una costumbre que se adquiere

---

<sup>159</sup> op cit pr. 194.

<sup>160</sup> op cit pr. 196.

mediante esta disciplina de la actividad objetiva y de la habilidad válida universalmente”<sup>161</sup>.

Es aquí donde la caracterización puntual del mundo moderno capitalista comienza a trazarse de manera inequívoca. Veamos lo que nos dice:

“Lo universal y objetivo del trabajo se encuentra empero en la abstracción, que efectúa la especificación de los medios y de las necesidades y por eso justamente diversifica la producción y causa la división del trabajo. El trabajo del individuo se hace más sencillo mediante tal división y, en consecuencia, aumenta la destreza en el propio trabajo abstracto, así como aumenta la cantidad de los productos. A la vez, esa abstracción de la destreza y del medio se hace completa, y totalmente necesaria la dependencia y la relación de intercambio entre los hombres para la satisfacción de otras necesidades. *La abstracción del producir, además, convierte al trabajo en algo siempre más mecánico y, por lo tanto, apto para que el hombre sea eliminado y pueda ser introducida la máquina en su lugar*”<sup>162</sup>.

El trabajador es entonces desplazado por la máquina, desplazamiento que obedece al desarrollo de la técnica, a la división del trabajo, etcétera, las que, a su vez, son el resultado de la tendencia moderna capitalista a producir cada vez más para satisfacer necesidades creadas al infinito.

Después de que califica al egoísmo subjetivo como un momento indispensable en el proceso por el cual se realiza la satisfacción de las necesidades de todos; llega al problema de la distribución de la riqueza: “la posibilidad de la participación en la riqueza general... está, sin embargo, condicionada en parte por su propia base directa (el capital), y en parte por la destreza que, a su vez, está condicionada de nuevo por aquélla; y luego también por las circunstancias accidentales cuya multiplicidad produce la diversidad en el desarrollo de las disposiciones naturales, corporales y espirituales, ya de por sí desiguales; diferenciación que en esta esfera de la particularidad se manifiesta en todas las tendencias y en todos los grados; y debido a la accidentalidad y a la arbitrariedad tiene como consecuencia necesaria la desigualdad de la riqueza y de la destreza de los individuos.

“Pertenece al entendimiento vacío el tomar su abstracción y su deber ser por lo real y racional, el oponer la exigencia de igualdad al derecho objetivo de la particularidad del espíritu incluido en la Idea. Este derecho no solo no elimina de la sociedad civil la desigualdad entre los hombres establecida por la naturaleza –el elemento de desigualdad, sino que la produce a partir del espíritu y la eleva a desigualdad en la destreza, en la riqueza e incluso en la cultura intelectual y moral. Tal esfera de la particularidad que se presume

---

<sup>161</sup> op cit pr. 197.

<sup>162</sup> op cit. Pr. 198, las cursivas son mías.

universal en sí en esta identidad sólo relativa con él, tanto la particularidad natural como la arbitraria y, por lo tanto el residuo del estado de naturaleza”<sup>163</sup>.

Dicho en pocas palabras, la desigualdad económica entre los individuos corresponde al modo en como los individuos están determinados por la naturaleza y al modo en como participan en la cultura intelectual y moral. No es y no tiene por qué serlo en el análisis de Hegel, el de la desigualdad material, un hecho determinado por la naturaleza misma de la sociedad civil burguesa. Es decir, la propiedad privada de los medios de producción no es aquí un factor de desigualdad.

La propiedad como figura jurídica sólo es posible en la sociedad civil. Pero los medios para el consumo inmediato no son objeto de propiedad:

“Como en la sociedad civil el derecho en sí deviene ley, así también la existencia, primero inmediata y abstracta, de mi derecho individual se transforma en el sentido del ser reconocido como existencia en la voluntad y en el saber universal existentes. Las adquisiciones y las acciones sobre la propiedad deben, por lo tanto, ser emprendidas y consentidas con la forma que les proporciona aquella existencia. La propiedad depende ahora del contrato y de la formalidad que la hacen susceptible de demostración y jurídicamente válida.

“los modos de adquisición y los títulos originarios, esto es, inmediatos, no tienen más lugar en la sociedad civil y se presentan como accidentalidad singular o como momentos limitados”” Y precisa:

”Puesto que la propiedad y la personalidad tienen en la sociedad civil reconocimiento jurídico y validez, el delito no es más solamente una ofensa o un infinito subjetivo, sino también una ofensa a lo universal que tiene en sí una existencia estable y firme”<sup>164</sup>.

El fin último del poder administrativo del Estado policía se explica, según la lectura que hace Hegel del liberalismo, así:

“En el sistema de las necesidades la subsistencia y el bienestar de cada individuo son una posibilidad, cuya realidad está condicionada tanto por el arbitrio y por la particularidad natural, como por el sistema objetivo de las necesidades; mediante la administración de la justicia es cancelada la ofensa a la propiedad y a la personalidad. Al derecho efectivo en la particularidad importa, no tanto que las accidentalidades sean eliminadas ante uno y otro fin y que la seguridad ininterrumpida de la persona y de la comunidad se efectúe,

---

<sup>163</sup> op cit. Pr. 200. El paréntesis es de Hegel.

<sup>164</sup> op cit prs. 217 y 218.

sino más bien que la garantía de la subsistencia y el bienestar del individuo, esto es, el bienestar particular, sea tratado y realizado como derecho”<sup>165</sup>.

Con relación a la asistencia que este Estado debe dar a los individuos en situación de pobreza y de miseria, nos dice:

“El Estado público se debe considerar tanto más perfecto cuanto menos quede por hacer por el individuo, según su opinión particular, ante lo que se organiza de un modo general”<sup>166</sup>.

Enseguida, aparece la idea más cara de los liberales en boca de Hegel:

“Cuando la sociedad civil funciona sin obstáculos, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria”<sup>167</sup>. Sin embargo, apunta que esto incluye la formación de una plebe al margen del derecho y sumida en la miseria<sup>168</sup>. El lugar en el que históricamente se observa esto es Inglaterra, y sobre este punto, razona de la siguiente manera:

“Si fuera obligado el estamento más rico a llevar la carga directa de mantener en un nivel de vida común a la masa reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (hospitales ricos, conventos, fundaciones) los medios apropiados para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, o cual atentaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de los individuos: Si por el contrario esto se hiciera por medio del trabajo, dando oportunidades para ello, se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la creencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de dos maneras. Aquí se manifiesta que en medio del exceso de la riqueza de la sociedad civil no es lo suficientemente rica, es decir, no posee los bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe”<sup>169</sup>.

Como es de notarse, en esta serie de citas Hegel no hace más que sintetizar la idea de sociedad civil que se ha desarrollado en el seno del pensamiento liberal clásico desde Locke hasta Kant. Hegel no rechaza esta visión liberal, sino que la integra críticamente a su sistema. De paso, nos permite identificar los rasgos esenciales de esta visión, entre los cuales encontramos la idea de que el Estado es un medio que garantiza la propiedad privada y que hace suyos aquellos problemas que los individuos, que son el fin, no pueden enfrentar porque no les es rentable. No obstante, Hegel acepta como insuperable, al modo de los clásicos y nuevos liberales, el problema de la pobreza.

---

<sup>165</sup> op cit pr. 230.

<sup>166</sup> op cit pr. 242.

<sup>167</sup> op cit pr 243.

<sup>168</sup> op cit pr 244.

<sup>169</sup> op cit pr 245.

Pero el Estado de los liberales no es el Estado Ético del que nos habla Hegel. Él mismo aclara: “si se confunde el Estado con la sociedad civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del interés del individuo el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo: el individuo mismo tiene verdad, objetividad y eticidad sólo como miembro del Estado, pues el estado es el espíritu objetivo”<sup>170</sup>.

El estado ético debe ser identificado con las instituciones en tanto conjunto de normas que le dan forma y sentido al reconocimiento de los derechos de cualquier individuo miembro de este Estado, más allá de la singularidad de cada individuo. “El individuo en el cumplimiento de su deber debe encontrar, de algún modo, su propio interés, su satisfacción y su provecho, y de su relación con el Estado debe advenirle un derecho mediante el cual la cosa universal llegue a ser su propia cosa particular.

“El interés particular no debe ser dejado de lado o ser enteramente suprimido, sino puesto en armonía con lo universal, por lo cual se conserva a sí y a lo universal.

“El individuo, que se subordina a sus deberes, encuentra como ciudadano, en el cumplimiento de los mismos, la protección de su persona y de su propiedad, la preocupación de su bienestar individual, la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad; y en el cumplimiento de los deberes como contribuciones y servicios al Estado tiene su conservación y su existencia”<sup>171</sup>.

En conclusión, el Estado Ético es un fin y, como tal, es el reino de la libertad que supera y contiene el reino de la necesidad. Éste es el lugar donde se despliega el Estado de los liberales como el medio que regula las relaciones de intercambio entre los individuos. En último análisis, el primero representa el ser del Estado en su figura más elevada, el segundo, sólo un momento de éste. O sea, Hegel intenta la superación del Estado del liberalismo porque lo considera irracional, porque no corresponde a lo que *es* el Estado.

---

<sup>170</sup> op cit pr. 258.

<sup>171</sup> op cit pr. 261.

## 2.3. Marx y el Estado como relación social *objetiva*.

### 2.3.1. La lógica de Hegel en el pensamiento de Marx.

#### *Pensamiento complejo versus pensamiento dialéctico.*

Edgar Morin, pensador francés que reconoce en la dialéctica una fuente de inspiración de primera importancia en el proceso de construcción de su propuesta teórica y metodológica a la que él mismo ha denominado *Pensamiento complejo*, cae en el error de confundir la naturaleza epistemológica de los discursos de Hegel y de Marx con las utopías que les son propias, al confrontarlos con una historia que nada tiene que ver con ellos, error puesto “de moda” por los pensadores de la no menos de moda postmodernidad.

Me propongo aquí hacer una crítica a la concepción que de la dialéctica de Hegel y de Marx tiene Morin, crítica que me parece obligada tanto porque a mi juicio Morin tiene la virtud de incluir en su propuesta, de reunir en ella, un rico arsenal de elementos teóricos que nos remite a la reflexión sobre la unidad – diversidad del mundo del que somos actores privilegiados.

La imagen del *bucle metodológico* que propone Morin nos permite pensar lo real, lógico y mítico a un tiempo, al modo del círculo que se cierra para abrirse nuevamente y que Hegel describe en su *Ciencia de la Lógica* como la figura que dibuja el movimiento del pensamiento que dramáticamente se identifica con el movimiento de lo real. He aquí a la dialéctica.

Edgar Morin se describe a sí mismo como un autor rebelde que no se alinea en ninguna escuela, corriente o tendencia, ni tampoco se conforma con el conocimiento disciplinar o especializado propios de lo que él denomina como paradigma de la simplicidad. En contra propone precisamente su paradigma de la complejidad, el cual descansa o se apoya en la idea de un conocimiento transdisciplinar, conocimiento de un mundo que no puede ser reducido a esquemas y a modelos parciales y fragmentadores como los que hasta ahora la ciencia nos ha ofrecido, por lo menos esa ciencia que hemos aprendido escolásticamente.

La propuesta de Morin se va conformando, según su propia versión, en las experiencias de vida que este autor prolífero y tan de moda, ha descrito en *Mis Demonios*, texto cuya primera edición data de 1994 y en donde narra en estilo autobiográfico su historia intelectual. En este texto hace un balance de su obra, la cual está tocada profundamente, a su decir, por su vida personal. Su familia, la muerte de su madre, su propio nacimiento, la calle Menilmontant, el cine, la novela, la música, son, entre otras, experiencias que han de marcar

su pensamiento hasta llevarlo a su concepción del *paradigma de la complejidad*.

Entre esas “cosas” que lo marcaron, están su participación inevitable en la experiencia dramática de la Segunda Gran Guerra. Su participación, por lo tanto, en la resistencia comunista, su acercamiento a Marx y Hegel, y su desencanto del hegeliano-marxismo motivado por el socialismo real experimentado en la URSS.

Con relación al marxismo Morin nos cuenta lo siguiente: “El marxismo es entonces, para mí, apertura y no cerrazón. En vez de ver en él una teoría reductora que explicaba toda la historia humana por la lucha de clases y el desarrollo de las fuerzas productivas, veía la verdadera ciencia multidimensional articulando mutuamente las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre. El marxismo me incitaba al saber <<total>>, es decir, al conocimiento del todo como todo, permitiendo integrar el conocimiento de las distintas partes que constituyen ese todo. Esa visión satisfacía mi deseo de abarcarlo todo. Pero, por aquel entonces el marxismo era ignorado en la universidad. Como las disciplinas estaban separadas, me era preciso llegar por mí mismo a articular los segmentos inconexos de las ciencias humanas. Por ello, al convertirme en estudiante no intenté orientarme hacia una carrera (no tenía vocación profesional alguna), sino responder a mi necesidad de conocimiento: me inscribí así en historia y geografía, en sociología (vinculada a la moral de un mismo certificado de la licenciatura de filosofía), en derecho (por la economía que se enseñaba en la facultad de derecho), y en la escuela de ciencias políticas.

“Mientras los marxismos oficiales eran exclusivos y excluyentes, mi marxismo fue y siguió siendo integrador y no me apartó de ninguna escuela de pensamiento.”<sup>180</sup>

Para 1941, Morin desea “descubrir el secreto de la enigmática Esfinge soviética: ¿horrible regresión bárbara o esperanza de la humanidad? En esta búsqueda, apunta, leo a Lenin, Suvarin, Trotski, Gide, Friedmann (*de la santa Rusia a la URSS*). Desdeño las apologías de la URSS, en las que no puedo creer. En cambio, me influyen los testimonios críticos, pero que conceden a la URSS un desarrollo pedagógico, cultural, social, económico. Como escribo en *Autocrítica*: << los libros puestos en el índice del Partido Comunista, los de Friedmann y Gide, los libros heréticos, los de Malraux o el propio Guérin eran los mismos que nos llevaron al comunismo>>. Finalmente, bajo la presión de un deseo de comulgar en la lucha cósmica e intentar la prueba de vida y de

---

<sup>180</sup> Morin, Edgar: *Mis Demonios*. Edit. Kairos, Barcelona; pp. 28-9

muerte, decidí que, hasta en la regresión bárbara de la que había obtenido su energía, la URSS llevaba en su seno la esperanza de la humanidad.

“Para justificar y racionalizar plenamente esta idea, me había sido necesario leer a Hegel, que me permitía afrontar y (eso creía yo) superar las contradicciones principales. Mi marxismo se vio animado desde el interior por la dialéctica hegeliana. Mi aceptación del riesgo de muerte fue filosóficamente asumido por la idea hegeliana de que el pensamiento debe afrontar, explícita y valerosamente la muerte”<sup>181</sup>.

Es claro que no sólo autores como Hegel y Marx y eventos como la experiencia soviética influyeron en o determinaron de algún modo el desdoblamiento del pensamiento de Morin. Hitler y el nazismo, y la revolución francesa misma en el horizonte histórico son otros puntos de referencia obligados para explicar su pensamiento. Sin embargo, como él nos lo deja entrever, Hegel y Marx le permiten pensar en una ciencia multidimensional de nuevo tipo, asumir a la muerte como clave que le permite darle sentido al mundo que vive a pesar del holocausto de la Segunda Gran Guerra, esa Guerra que lo formó como pensador en la escuela de la vida y de la muerte.

El marxismo lo ha empujado a la historia y a la sociología, y el tema de la muerte lo condujo a la investigación antropológica: “seguí practicando la asimilación omnívora, tanto en la cultura literaria como en el cultivo de las ciencias sociales, y sin duda yo habría sido un <<hombre honrado>> en estos campos si el azar-destino no hubiera intervenido para propulsar al omnívoro hacia las tierras de la antropología, no de la antropología cultural que se enseña en la universidad, y que es una disciplina a-histórica y a-biológica consagrada a las poblaciones arcaicas, sino la ciencia global que incluye en ella las dimensiones de la economía, de la psicología, de la historia y, especialmente del mito y de la biología”<sup>182</sup>.

Para los años 1949-1951 llega a la Biología, descubre la antropología de Freud, de Rank y otros. Morin nos dice: “Desarrollo así mi saber y lo integro en un marxismo que va ampliándose hasta que sea, sólo una envoltura donde se opera la gestación inconsciente de mi concepción de la complejidad, que lo hará estallar y provincializará a Karl Marx...”<sup>183</sup>.

Vinieron después una reflexión sobre “antropocosmología” y sus encuentros con textos de microfísica y cosmología. Escribe *La vida del sujeto y El paradigma perdido*. La revista *Arguments* lo hace descubrir a Adorno y

---

<sup>181</sup> op cit. P. 31.

<sup>182</sup> Op cit. P. 33

<sup>183</sup> op cit. P. 34.

Marcuse, a Lukács, a Karl Korsch, todos ellos, pensadores marxistas; también descubre al Heidegger de la reflexión sobre la técnica y la ciencia.

La revista “*Arguments*, nos narra, es un caldo de cultivo donde prosigo mi formación en múltiples terrenos”<sup>184</sup>. Enseguida apunta lo siguiente: “al mismo tiempo tomo conciencia de mis exigencias fundamentales de conocimiento, escribiendo entonces: <<sentimos una profunda insatisfacción ante cualquier observación que no esté en movimiento y que no se observe a sí misma, cualquier pensamiento que no afronte sus propias contradicciones, cualquier filosofía que se reduzca a las palabras clave y que no se cuestione a sí misma, cualquier palabra particular que se aísle del devenir mundial>>”<sup>185</sup>.

Después de un replanteamiento político, a mediados de los sesenta se interna en el campo de la sociología: durante este periodo, nos dice, “me forjo una cultura de lo contemporáneo inventando una sociología que interroga lo concreto, el fenómeno, el acontecimiento”<sup>186</sup>.

Respecto a su idea de *hombre*, Morin lo piensa también como un ser biológico. La biología es, por lo tanto, parte fundamental de su concepción del hombre: “yo veía, nos cuenta, gracias a mi segunda entrada en las ciencias, que el problema clave de la vida era el de la originalidad de la organización viviente con respecto a las organizaciones meramente físico-químicas”<sup>187</sup>.

En su camino al pensamiento complejo, a finales de los años sesenta, abrevia de la Cibernética, la Teoría de los Sistemas y de la Teoría de la Información. “Comenzando entonces a concebir la posibilidad de una teoría de la organización a partir de la integración, del replanteamiento y de la superación de las tres teorías, fui llevado a la convicción de que el sentido verdadero que debía desprenderse de la revolución biológica era organizativo”<sup>188</sup>.

El azar juega un papel decisivo en su comprensión del nacimiento y la evolución de los seres vivos. A juicio de Morin el desorden debía incluirse: “Schrödinger se había preguntado, en *What is life*, por qué el ser vivo, en vez de sucumbir al desorden en virtud del segundo principio de la termodinámica, conseguía mantener su organización. Algo más tarde la lectura de Von Neumann me mostraba que la organización viviente tenía la propiedad de mantenerse y desarrollarse no sólo a pesar, sino también con el desorden utilizando las degradaciones moleculares o celulares para autorregenerarse”<sup>189</sup>.

---

<sup>184</sup> Op cit p. 36.

<sup>185</sup> Idem.

<sup>186</sup> Op cit. P. 37.

<sup>187</sup> Op cit. P. 39

<sup>188</sup> idem

<sup>189</sup> idem

Los nombres de Monod, Jacob, Atlan, von Foerster y Prigogin se hacen presentes. La vida se le revela ahora como una auto-eco-organización.

El hombre es pensado ahora como un ser biológico y cultural.

Pero, todavía faltan mencionar los nombres de Bohr, de Heisenberg, de Einstein y los nombres de otros tantos que desde la física y su bioantroposociología lo llevan a concebir un tetragrama dialógico: orden/desorden/interacciones/organización, tetragrama que afianza a la dialógica como un modo especial de pensar.

En este momento de nuestra exposición se hace necesario recordar que de Morin nos interesa especialmente su visión en torno a la importancia que en su pensamiento tienen Hegel y Marx, en especial, cómo aprende o conceptualiza a la dialéctica.

Este tema es importante porque Morin se declara como superador de la dialéctica como método de interpretación. En su lugar nos propone (a) lo que él llama dialógica.

Pero también es importante porque Morin es lanzado al marxismo y a la reflexión sobre la historia y la sociedad por la experiencia personal que vive en la década de los treinta, experiencia que lo hace olvidarse de algún modo de su cultura literaria y musical.

Amigo de Piaget, Edgar Morin nos dice que, a propósito de la URSS, encontró en la idea hegeliana de la astucia o artimaña de la razón, la confirmación de su esperanza y de su realismo. Morin utiliza la dialéctica de Hegel para superar sus propias contradicciones. Lee a Hegel en la universidad y en la presión de la guerra. Leer a Hegel "fue un deslumbramiento; descubrí, relata, que la contradicción era el fundamento del ser (en su indeterminación, la noción de ser, es equivalente a la de no-ser, aún siéndole contradictoria), de la vida ( la vida es la unión de la unión y de la no-unión), del pensamiento. Hegel me revelaba una visión de la verdad que respondía a mi necesidad: era falsa cualquier idea cerrada, inmóvil, abstracta, separada de la totalidad de la que forma parte, pero toda idea falsa era cierta en la medida en que expresaba una parcela de la totalidad. La verdad era la totalidad, pero como la totalidad estaba siempre en movimiento, siempre inacabada, la verdad estaba en una andadura ininterrumpida, haciéndose y deshaciéndose. La dialéctica era el esfuerzo por adherirse a este movimiento propio de la totalidad, afrontándolo y asumiendo las ideas contrarias, haciendo estallar sus gangas, entrefecundándolas para que brote una <<síntesis>> que la supera integrándolas... la idea mágica de la superación me exaltaba. La superación conservaba lo que era superado llegando a una concepción superior y más rica. Así, Hegel reconciliaba en sí dos de mis polarizaciones antagonistas, la racionalidad de la Ilustración y el Romanticismo; integraba en sí la energía

crítica del escepticismo, superándolo. El escepticismo era un momento de la <<negación>>, que a su vez se niega y se convierte en positiva. Yo podía, pues, conservar mi escepticismo crítico en el seno de mi impulso hacia el más allá”<sup>190</sup>.

Inmediatamente, Morin agrega: “lo concreto no era sólo lo singular, lo sensible, lo carnal; era también la inclusión en la totalidad. Yo podía seguir reconociendo todas las carencias y lagunas del sistema estalinista, pero debía incluirlas como momento del devenir histórico. Aprendía de Hegel la artimaña de la razón, que se sirve de procesos aparentemente irracionales o de actos dirigidos a intereses aparentemente particulares. Así, la sed de conquistas de Napoleón había sido una artimaña de la razón histórica para expandir las ideas de la Revolución Francesa por Europa. El dominio de la nueva casta del aparato estalinista en la URSS era la nueva artimaña de la razón contemporánea para efectuar la marcha hacia delante del devenir humano”<sup>191</sup>.

Como podemos observar, Hegel con sus ideas de dialéctica y totalidad le facilita a Morin la comprensión de los eventos históricos especiales que han determinado el sentido de la gran historia.

No obstante, en contra de Morin, Hegel nunca ha definido lo concreto como sinónimo de lo singular, lo sensible, lo carnal. Esto que Morin encuentra en Hegel, sin embargo, no explica la ilusión de Morin en torno a la superación de sus contradicciones. Morin apunta lo siguiente: “yo podía, pues, en adelante, asumir con gozo mis contradicciones, afrontarlas y, por fin y sobre todo –aquí Marx y Hegel eran indisolublemente complementarios- superarlas en y por la praxis revolucionaria. La acción revolucionaria era la realización de la filosofía”<sup>192</sup>. Enseguida, apunta: “ de 1948 a 1950 fui asaltado por contradicciones que mi máquina mental hegelianizada ya no podía superar. Más allá de determinado umbral, franqueado muy pronto, mi espíritu ya no podía transformar las ignominias y estupideces estalinistas en inevitables escorias del proceso emancipador. Entonces me sentía abrumado por la contradicción entre la exigencia ética, inherente a la esperanza revolucionaria de la emancipación, y el sistema que negaba esta exigencia ridiculizándola como estéril y pequeño-burguesa. El maravilloso sistema hegeliano-marxista estalló bajo las virulencias simultáneas de la crítica racional, el ejercicio de la duda y la revuelta moral. Me fue necesario reconocer que mi sistema era contradictorio consigo mismo y que esta contradicción no estaba mas allá de la lógica aristotélica, sino más acá de toda lógica, incluida la dialéctica”<sup>193</sup>.

---

<sup>190</sup> op cit pp 59-60.

<sup>191</sup> Op cit p. 60.

<sup>192</sup> Op cit p. 61.

<sup>193</sup> Op cit p. 62.

Desde nuestra perspectiva, observamos una confusión de Morin respecto a las propuestas dialécticas de Hegel y de Marx. Así, nos dice lo siguiente: “la idea de ‘totalidad’, que tanto me había seducido, perdió su carácter triunfal. Comprendí que nadie podía poseer la verdad del todo, pero conservé la idea de que en todo saber parcial es preciso mantener la consciencia del todo como todo. La aspiración a la totalidad estaba, pues, rechazada y adopté la frase de Adorno: << la totalidad es la no-verdad>>. Sobre todo, la totalidad fue reconocida como siempre inconclusa, troceada, fragmentada, incompleta, pero proseguí más conscientemente que nunca predicando la resistencia a la fragmentación y a la parcelación, y a actuar por medio del pensamiento multidimensional. Todo aquel trabajo de descomposición y recomposición se llevó a cabo durante el periodo de revisión fecunda de *Arguments* y preluvió la elaboración de mi concepto de la complejidad. Lo que quedaba para siempre abandonado era la síntesis eufórica. *Me había vuelto alérgico a la desvergüenza dialéctica*. Pero la necesidad de un enfrentamiento duro con las contradicciones era mas fuerte que nunca”<sup>194</sup>.

Morin confunde la dimensión lógica y epistemológica de las propuestas hegeliana y marxista con una interpretación ontológica e histórica del devenir de la humanidad. En esto, hay que decirlo, comulga con los postmodernos y los nuevos filósofos. He ahí su alergia a lo que él mismo califica sin vacilación alguna como desvergüenza dialéctica.

De todos modos, Morin llega a la siguiente conclusión: “a la idea de que las nociones de real y de imaginario no sólo eran antagonistas sino también complementarias e inseparables. Así se fortaleció la idea de la irrealidad incluida en la realidad. Pienso, dice, al mismo tiempo y contradictoriamente, que este mundo medio imaginario, medio irreal, es nuestra única realidad de carne, de sangre, de alma, de amor, de pasión, de vida. Pienso incluso, al igual que los pensadores del Gran Vehículo, que *samsara* y *nirvana* son las dos caras opuestas de lo mismo.

“Mi mayor adquisición fue comprender que el pensamiento no puede superar contradicciones fundamentales, y que el juego de los antagonismos, sin por ello suscitar síntesis, es productor en sí mismo”<sup>195</sup>.

Queremos ahora exponer lo que Morin entiende por dialógica, pues con este término abarca la idea con la cual cree o intenta superar *dialécticamente* a la dialéctica. Para el caso, Morin nos dice que es “en *La Méthode* donde la dialógica substituye de modo irrevocable la dialéctica; elaboro y defino la dialógica como la asociación de instancias complementarias y antagonistas a

<sup>194</sup> Op cit. P. 63. Las cursivas son nuestras.

<sup>195</sup> Op cit. P. 63-4.

la vez, y considero las innumerables dialógicas particulares en el mundo físico, el mundo vivo, el mundo humano. El cosmos es el caosmos. El mundo físico es el producto de una desintegración organizadora, no es posible concebir sin referirse a un tetragrama incomprensible orden-desorden-interacciones-organización: estos cuatro términos son, a la vez, complementarios, concurrentes y antagonistas. Introduzco la contradicción en la idea de organización, puesto que ésta es, al mismo tiempo, más y menos que la suma de las partes que la constituyen y comporta un antagonismo interno. Del mismo modo, la vida es ininteligible si no se apela a la dialógica: el ser vivo vive a la temperatura de su propia destrucción, vive de muerte y muere de vida, es autónomo-dependiente, auto-eco-organizador. La relación entre el individuo humano, la especie y la sociedad es también dialógica: poseemos genes que nos poseen; poseemos ideas y mitos que nos poseen; somos engendrados por la sociedad que engendramos”<sup>196</sup>.

La dialógica no concibe al mundo solamente como unión de los contrarios, sino, en un nivel superior de comprensión, como unidad de complementarios. Su dialógica es incluyente y, por lo tanto, asimplificadora.

Al principio dialógico lo constituyen, a su vez, otros dos principios: el de recurso organizativo y el hologramático. Morin no niega la bondad de la lógica clásica, sólo la incluye en su dialógica como un momento necesario de la explicación compleja del mundo. Reconoce, a final de cuentas, que su concepción de la contradicción desemboca por sí misma en el pensamiento complejo.

Hasta aquí Morin, así nos parece, no ha dicho nada que no se haya podido derivar desde la perspectiva hegeliano marxista. El mismo Heráclito de las contradicciones-madres (como les llama Morin), o Pascal, del que tanto hace referencia son autores de los que tanto Hegel como Marx han abrevado y derivado una idea de eso que llamamos realidad como unidad compleja de infinitas relaciones.

Tanto para Marx como para Hegel, la razón no excluye la pasión, la fe, la duda. No es tampoco la razón el punto más elevado del pensamiento humano, es, más bien, la expresión de una historia: la historia del hombre como unidad natural y social.

Ahora bien, para Edgar Morin el conocimiento necesita del autoconocimiento. En este punto quiero hacer algunas precisiones que me parecen pertinentes por cuanto que su percepción del proceso de conocimiento excluye un elemento a todas luces fundamental. Me refiero al papel que las manos desempeñan en la construcción de conocimientos. Es en este tema

---

<sup>196</sup> Op cit. P. 67.

donde aparecen nuestros desacuerdos con Morin respecto de los conceptos de dialéctica, totalidad y contradicción tan caros a las filosofías de Hegel y de Marx.

Si bien Morin considera aleatoriamente el papel de la praxis en ese proceso, empero su argumentación se agota en la idea de un cerebro computante y cogitante al modo de los mejores estudiosos de la anatomía y fisiología cerebrales, o de neurología, o de psicología según el caso.

Permítaseme hacer una larga cita de *El Método*, texto donde encontraremos condensado su concepto de conocimiento:

“El conocimiento espiritual, nos dice Morin, es el conocimiento propiamente humano. Pero el conocimiento espiritual es la emergencia última de un desarrollo cerebral, donde se acaba la evolución biológica de la hominización y comienza la evolución cultural de la humanidad. El conocimiento cerebral es en sí mismo un desarrollo particularmente original de un conocimiento inherente a toda organización viviente.

“La actividad computante, en efecto, caracteriza de manera originaria y fundamental toda organización biológica, y comporta en sí una dimensión cognitiva. En este sentido, no se puede vivir más que con el conocimiento: 1) la vida no puede autoorganizarse más que con y por la computación; 2) el ser viviente no puede sobrevivir en un entorno más que con y por un conocimiento de este entorno. *Sin conocimiento la vida no es ni viable ni vivible.*

“El espíritu humano, que sólo puede emerger en una cultura, es inconcebible sin el cerebro, que es inconcebible sin inter-retro-poli-computaciones. El conocimiento humano es a la vez cultural, espiritual, cerebral y computante.

“Como todo conocimiento viviente, el conocimiento humano es el conocimiento de un individuo que es a la vez producto y productor de un proceso auto-(geno-feno-ego)-eco-re-organizador. Como todo conocimiento individual, el conocimiento humano es a la vez subjetivo (caracterizado por el ego-geno-socio-centrismo) y objetivo (caracterizado por la operacionalidad y la eficacia en el tratamiento de sus objetos).

“Como todo conocimiento cerebral, el conocimiento humano es, en su origen y en sus desarrollos, inseparable de la acción; como todo conocimiento cerebral, elabora y utiliza estrategias para resolver los problemas planteados por la incertidumbre y la incompletud del saber.

“Como todo conocimiento cerebral, el conocimiento humano organiza como representación (percepciones, memoraciones) las informaciones que recibe y los datos de que dispone. Pero, a diferencia de cualquier otro conocimiento cerebral (animal), el conocimiento humano asocia

recursivamente actividad computante y actividad cogitante (pensante), produciendo correlativamente representaciones, discursos, ideas, mitos, teorías; dispone del pensamiento, actividad dialógica de concepción, y de la consciencia, actividad reflexiva del espíritu sobre sí mismo y sobre sus actividades; el pensamiento y la consciencia utilizan necesariamente, uno y otra, los dispositivos lingüístico-lógicos, siendo éstos a la vez cerebrales, espirituales y culturales”<sup>197</sup>

En apoyo a su concepto de conocimiento, hace Morin un recuento crítico de las aportaciones de la neurología y de la lingüística para darle forma a su idea de un cerebro que piensa. No está por demás recordar en este momento su “enciclopedante” obra y su aportación paradigmática. Sin embargo, nos parece pertinente hacerle la siguiente pregunta: ¿De veras el cerebro piensa, o más bien, el cerebro es el órgano a través del cual se realizan las condiciones físicas, químicas y biológicas indispensables para la producción de eso que llamamos pensamiento? ¿No es el hombre el sujeto que realiza la acción de pensar y el cerebro sólo una condición necesaria pero no suficiente?

En su obra *El hombre y la muerte*, Morin afirma que el hombre posee, a diferencia del resto de los seres vivos, las posibilidades de la mano y el cerebro: La inteligencia es “la que, circulando dentro, sobre y por el lenguaje y ayudada de la mano, asegura, sobre y por la individualidad, la afirmación humana”<sup>198</sup>. Aquí cabe preguntar: ¿por qué la mano es sólo *ayuda* para la inteligencia? ¿La inteligencia humana se genera sin necesidad del trabajo manual? ¿No es la mano la condición de posibilidad del desarrollo del cerebro humano en cuanto humano?.

Para Morin “el desarrollo del cerebro humano, del lenguaje y de la mano explican y dan sentido a la regresión de la especie. (...) con un cese de la vida arborícola que sin duda liberó a la mano y al cerebro de sus especializaciones: el hombre se puso a caminar de pie y sus manos se hicieron disponibles. La no especialización de la mano, convertida en un verdadero *Maitre Jacques* (Howels) fue el punto de partida de una prodigiosa dialéctica mano-cerebro y cerebro-palabra, madre de todas las técnicas y todas las ideas. Todo está relacionado: las mandíbulas, liberadas por la mano de la más pesada de sus antiguas funciones, liberada a su vez por el útil, producto él mismo de la mano inteligente... El hocico se convierte en rostro, en sílex en útil, la mano se hace inventiva, y el espíritu queda atrapado por la muerte.

---

<sup>197</sup> Edgar Morin: *El Método*. El conocimiento del conocimiento. Editorial Catedra, Madrid, 1998; pp. 220-221.

<sup>198</sup> Edgar Morin: *El hombre y la muerte*. Introducción. Kairos, Barcelona, 1994; p. 91.

“(...) La inteligencia, ayudada por la mano, siempre disponible, hace del hombre un animal general auto-determinado, es decir liberado de la determinación fijada del instinto convertido en algo útil.

“Gracias a la inteligencia y la mano, el individuo humano no sólo situará exteriormente sus propias determinaciones, sino que además las utilizará para determinar su entorno, es decir, el mundo. O, lo que viene a ser lo mismo, apropiárselo. Pero en este movimiento, al mismo tiempo está invadido por las participaciones cósmicas, esto es, el mundo. Su afirmación personal no puede dissociarse de la irrupción del mundo en él mismo”<sup>199</sup>.

Problema: ¿Por qué Morin no incluye explícitamente este elemento de análisis en su concepto de conocimiento? ¿No es la mano la condición que hace posible el desarrollo del conocimiento del mundo y, por lo tanto, su apropiación vía la praxis?

Para nosotros, las manos son la clave de la anatomía humana que hace posible al pensamiento propiamente dicho. Las manos son, a nuestro juicio, el órgano central de la actividad específicamente humana llamada praxis.

¿Por qué Edgar Morin no considera o incluye en su explicación del proceso de conocimiento a las manos, no ya como el factor principal, sino siquiera como un factor inherente al mismo proceso?

Pensamos que esta omisión responde a la misma lógica de su discurso, es decir, a la lógica que niega a la dialéctica marxiana su validez como propuesta teórico-metodológica que pone al trabajo, más precisamente, a la praxis como el elemento fundante de la realidad específicamente humana, con las consecuencias lógicas, políticas y éticas que esta propuesta conlleva. En *El hombre y la muerte* Morin todavía comulga con los discursos de Hegel y de Marx, con la dialéctica de la que después va alejarse porque la considera fuente inspiradora de los totalitarismos que, sostenemos nosotros, no tienen nada que ver con los enfoques teórico metodológicos fundados en aquélla.

Decíamos que en esto, Morin, emparenta con los nuevos filósofos y los filósofos postmodernos, quienes le han declarado la muerte tanto al hegelianismo como al marxismo porque son metarrelatos, doctrinas de salvación al modo de la religión. Pero se trata, Morin dice, de ser incluyente. Parece ser que nos encontramos frente a un ejemplo de lo que en lógica se denomina reducción al absurdo. Sin embargo, en el pensamiento complejo todo es posible.

Otro tema que nos mueve a la reflexión sobre el paradigma de la complejidad, es el que se refiere a la concepción que Morin tiene de la idea de totalidad.

---

<sup>199</sup> Op. cit., pp.91-92.

Aquí ya hemos apuntado que hay una confusión en la interpretación de Morin. ¿Cuándo Marx o Hegel pretendieron saberlo “todo”?

Recordemos que la de *totalidad* es una categoría epistemológica y heurística. La concepción del conocimiento como un proceso determinado por la praxis, nos posibilita comprender por qué éste no puede pensarse sino holísticamente, es decir, como un proceso que resulta de las relaciones que se establecen entre el hombre y la naturaleza, por un lado, y, por el otro, entre el hombre y otros hombres.

Tanto la producción material de un objeto como su producción espiritual vía el pensamiento, se fincan en el trabajo humano por el cual el hombre se transforma y transforma al mundo y su sociedad. De modo que “si el trabajo constituye la relación histórica real del hombre con la naturaleza, éste no puede darse sino a través de la mediación política, es decir, a través de las relaciones de los hombres entre los hombres y, recíprocamente, la transformación de la naturaleza y de los hombres cuando entran en relación con ella no puede darse sin la acción política, sin las formas de integración y organización que también transforman y son transformadas por el hombre. De ahí que la propia actividad humana sea la totalidad resultante de un complejo imbricamiento y articulación de relaciones sociales...”<sup>200</sup>

Dentro los supuestos de esta concepción destaca aquél que afirma que no hay una realidad en sí, independiente de nosotros, en virtud de que el conocimiento es “un acto concreto de la praxis social, una actitud vital que, de modo permanente, coloca a la realidad social como su objeto, como su mira y, en este proceso, la historia de los hombres, la reiteración de lo social y de su conocimiento, resultan ser una construcción incesante, una reformulación constante en transformación, en deformación, en expansión y en alargamiento de las posibilidades de la especie humana”<sup>201</sup>

El conocimiento no se limita a pensar el mundo, sino que se constituye como una herramienta de producción y transformación de éste. Por esto, el conocimiento no es neutral, por el contrario, se inscribe en el terreno de la lucha por el poder que suponen el dominio y el control de la naturaleza, pero no sólo de la naturaleza, sino también de los hombres mismos.

El conocimiento es un factor de poder. Esto quiere decir que el conocimiento incide necesariamente en la voluntad de poder que impone un concepto de sociedad como un todo estático, sin historia, cuyas partes se agregan armoniosamente, un todo pues, al que no hay que cambiarle nada porque así como *es*, es lo mejor para los hombres. El conocimiento se reduce

---

<sup>200</sup> Francisco R. Dávila Aldás: *Teoría, Ciencia y Metodología en la era de la modernidad*. Edit. Fontamara, México, 1996; pp. 38-39.

<sup>201</sup> Op. cit., p. 48.

así a la verificación empírica de que el mundo en que vivimos funciona efectivamente de esa manera, en otras palabras, el conocimiento es conocimiento de un mundo petrificado.

Contra esta petrificación de la vida y de la historia del hombre como constructor de sus medios de existencia, hacemos nuestra la perspectiva abierta por Marx la cual, a partir de la crítica de los discursos más elaborados del mundo moderno sobre economía política y filosofía, nos propone un concepto de sociedad que la piensa como *un todo* con historia y a la cual, a través de abstracciones que van de lo indeterminado a lo determinado, podemos recrearla no sólo como objeto de conocimiento, sino también, y lo que es más importante, como objeto de transformación material y espiritual. En esta noción de *totalidad* cuyas partes se articulan contradictoriamente en la medida de su negatividad, subyace la idea de que el conocimiento sigue el mismo movimiento de lo real como un proceso de infinitas o inacabadas aproximaciones.

Para nosotros, el problema del conocimiento es un problema específicamente humano, un problema de vida o muerte, un problema social, un problema de poder, un problema que incide directamente en el problema ético y político de la libertad en tanto que su condición de posibilidad. Sin conocimiento no hay, no puede haber hombres libres.

En contra de la concepción de Morin, la dialéctica es un modo de decir, de exponer o comunicar el movimiento de lo real que el pensamiento quiere o pretende “atrapar” en el concepto o en la idea. Lo real, en este proceso, es limitado por el pensamiento a través de la noción de “totalidad”, como objeto de análisis.

### *El hombre piensa porque tiene manos*

Ahora bien, el conocimiento es un proceso a través del cual el hombre, la sociedad y la naturaleza se relacionan y determinan mutuamente con base en la producción de los medios necesarios para su supervivencia. El conocimiento es así un producto del trabajo humano que responde a la necesidad del hombre de transformar su medio ambiente en vistas a la creación de las condiciones que hacen posible su existencia *como hombre*.

El hombre no sólo realiza aquellas actividades que le son útiles o que satisfacen de manera inmediata sus necesidades e instintos, sino que al *crear* o *construir socialmente* las condiciones o los medios de su existencia se crea o se construye a sí mismo como hombre. Por ello el hombre es, antes que nada, un ser ontocreador.

Enrique Leff argumenta de la siguiente manera: “En la práctica de la transformación social de la naturaleza, el hombre ha creado técnicas, ha formado pensamiento simbólico y ha conformado diferentes estructuras sociales. El ser *técnico* del hombre significa que para evolucionar ha construido herramientas que la han permitido transformar la naturaleza con mayor eficacia que los seres vivos, cuyo efecto en el *medio ambiente* está limitado por la acción que ejerce en él su organismo para subsistir. El *ser simbólico* significa que el hombre en su comportamiento social con la naturaleza y mediante la creación de técnicas, produce un *pensamiento abstracto*, que va mas allá de los instintos que rigen la vida animal; el significado y el sentido de estos símbolos del pensamiento cristalizan en signos que forman el *lenguaje y la escritura*. Cada símbolo o signo es más abstracto y simple que los objetos que representa, permitiendo establecer relaciones generales entre los diversos entes de la realidad. De esta forma, el pensamiento simbólico se ha convertido en un medio superior de transformación del mundo y de la vida social. Finalmente, el hombre es un *ser social*, porque tanto sus creaciones técnicas como simbólicas son el resultado de su práctica social. Estas creaciones del hombre se producen dentro de una estructura social que determina su forma y contenido, a la vez que el hombre transforma sus estructuras sociales a través de la técnica y del pensamiento. Por eso decimos que el hombre es un ser práctico, técnico, simbólico y social”<sup>202</sup>.

El hombre en tanto que hombre no es un ser biológico, aunque también es producto de una evolución biológica, sin la cual no habría sido posible su desarrollo como ser práctico, técnico, simbólico y social, por lo cual se separa, se diferencia, del resto de los seres vivos. El hombre como ser vivo es un organismo animal; pero como hombre es algo más que ello: en todo caso el hombre es un animal prático, político y racional. Para Enrique Leff “la *diferencia* entre el hombre y el resto de los seres vivos es que el pensamiento le permite transformar su medio ambiente a un grado que ninguna sociedad animal puede hacerlo. No se sabe cómo se produjo la mutación genética que distinguió al *homo sapiens* de los antropoides que fueron sus antecesores históricos. Pero sabemos que fue el *trabajo* de este nuevo ser, que empezó con una acción instintiva y biológica sobre su medio ambiente, lo que le permitió desarrollar el pensamiento. Antes de que el cerebro pudiera desarrollarse a través del lenguaje y del pensamiento simbólico, tuvieron que eliminarse las restricciones orgánicas de la especie antecesora del hombre, hasta que el primer antropoide alcanzó una postura

<sup>202</sup> Leff, Enrique: “*Ciencia, técnica y sociedad*”. ANUIES, México, 1977, pp. 13 y 14. Las cursivas son nuestras.

erecta, liberó la *mano* de sus funciones locomotrices y desarrolló la *región prefrontal* de su *cerebro*.

“Las diversas formas que ha adoptado el pensamiento simbólico, desde el pensamiento técnico hasta el pensamiento científico, surgieron primeramente como una extensión del organismo humano, y fueron condicionadas más tarde por las estructuras sociales en las que el hombre ha transformado su medio físico-biológico”<sup>203</sup>.

El trabajo es pues, el fundamento del desarrollo de la capacidad de pensar propia del hombre. El pensamiento es así una forma de trabajo: es trabajo intelectual.

El *pensamiento* es, entonces, el proceso cognoscitivo por medio del cual se construyen conceptos, juicios y raciocinios, proceso que se desarrolla a través del lenguaje y la escritura, y sobre la base del trabajo socialmente determinado. Parece indudable que el hombre es un ser que piensa, un ser que construye conocimiento *lógico*, esto es, que no limita su percepción de la realidad a la actividad de los sentidos. Pero, ¿por qué el hombre piensa?

Nuestra hipótesis es que *el hombre piensa porque tiene manos*, pues éstas son las que le permiten al hombre *conectar*, a través de los instrumentos de trabajo, lo real con lo pensado; o dicho de otro modo: de construir un objeto *pensado* (conceptos) sobre la base de la construcción de un objeto *real*. “Sólo después de muchas observaciones en su práctica cotidiana, el hombre fue capaz de *anteponer* un efecto deseado a la realización de sus actividades. (...). Cuando el hombre fue capaz de pensar de antemano en los movimientos que habría de desarrollar para elaborar una *herramienta y satisfacer una necesidad*, apareció el pensamiento simbólico y surgieron las primeras técnicas. Al mismo tiempo los gemidos y sonidos que empleaban los antepasados del hombre para comunicarse y llevar a cabo sus actividades sociales de producción, se fueron transformando. Así se generaron el *lenguaje* y la *escritura* en forma paralela a la técnica y al pensamiento. Todas estas funciones se desarrollaron en la práctica productiva, es decir, en el trabajo cotidiano”<sup>204</sup>

El conocimiento es, en resumen, un proceso en virtud del cual el *hombre* al apropiarse de la *naturaleza* a través del *trabajo*, crea un *lenguaje* que le hace posible pensar su realidad y transformarla según sus necesidades tanto materiales como espirituales.

---

<sup>203</sup> Op. cit. pp. 14-15.

<sup>204</sup> Op cit. pp. 15-16.

### La "totalidad" dialéctica

El conocimiento es también trabajo, trabajo intelectual cuyo proceso se desdobra en otros dos: los procesos de análisis y síntesis. El objeto a conocer debe ser analizado, esto es, lógicamente des-construido, o des-compuesto, para *abstraer* sus cualidades o propiedades específicas de las aleatorias. Al mismo tiempo, *determinar* las relaciones que guardan estas cualidades tanto interna como externamente, para reconstruir o recomponer lógicamente su estructura particular considerando el momento, también particular, de su movimiento o desarrollo o devenir. El objeto se nos presenta ahora como una unidad lógica de múltiples y diversas determinaciones, es decir, como síntesis.

El conocimiento de lo real es pues, un trabajo de análisis y de síntesis, trabajo que va de lo abstracto indeterminado a lo abstracto determinado. En otras palabras, el conocimiento es un proceso que va del objeto de la certeza sensible al objeto del pensamiento vía el análisis, pero que, al mismo tiempo, tiene que hacer el camino de regreso vía la construcción de una síntesis, síntesis que constituye el concepto.

El objeto a conocer debe ser pensado desde el primer momento del proceso de su cognición, como un *todo*, como una *totalidad*. La de *totalidad* es una categoría epistemológica y heurística que nos permite pensar lo real como un todo al que es posible descomponerlo en partes más simples, esto es, analizarlo, para después recomponerlo en un proceso de síntesis. El problema radica en el comienzo del proceso, es decir, en definir el punto de partida del análisis. Sin embargo, el problema se resuelve en la medida en que hemos definido nuestro objeto de conocimiento. Esto es lo que se refiere al marco teórico o a los prejuicios a través de los cuales pensamos lo real.

La categoría de *totalidad* define tanto al objeto real como al objeto de conocimiento o pensado, como unidades determinadas por la diversidad de las partes o elementos que las constituyen. La de *totalidad* como categoría equivale a lo que dentro de los discursos de la lógica y de la epistemología denominamos *lo concreto*. Hegel define lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones, como unidad de lo diverso. El conocimiento es así, el camino que sigue el pensamiento, camino que va de lo abstracto a lo concreto, esto es, de lo abstracto *indeterminado* a lo abstracto *determinado*, del análisis a la síntesis propios del pensar, sobre la base del conjunto de los procesos llamado *objeto o concreto real* y que *incluye* a la *praxis* misma por la cual los hombres lo *construyen* y *transforman*.

### *Marx, Hegel y la dialéctica.*

Marx es un pensador que más que filósofo de la historia, es un hombre preocupado por desmistificar el discurso burgués de la economía, del derecho y de la filosofía, con la intención de descubrir, de revelar, el secreto de la explotación capitalista.

Pero Marx se declara discípulo de Hegel, quien en su *Ciencia de la Lógica* hace una propuesta metodológica para el análisis de lo real que se presenta como concepto, esto es, como síntesis de múltiples determinaciones y, por lo tanto, como unidad de lo diverso.

En el Libro Primero de la *Ciencia de la Lógica*, que se refiere a la Doctrina del ser<sup>205</sup>, Hegel plantea el problema de cuál debe ser *el comienzo* de la ciencia como manifestación de sí de lo real, problema que en el campo de la filosofía siempre ha existido. Es el problema del punto de partida lógico de la exposición como manifestación de sí de lo real en su verdad, es decir, como concepto.

Pues bien, ¿cómo se puede comenzar en la exposición con una verdad que se tiene que conservar como válida a través de todo un análisis posterior, sin antes haber demostrado su validez y sin caer en la arbitrariedad? ¿Cómo vamos a empezar este proceso con una proposición como verdad primera, si precisamente es el desarrollo sucesivo de esa proposición lo que nos va a demostrar su validez?

Hegel propone que, para resolver este problema, se debe hacer el análisis en forma de “un recorrido circular en sí mismo, en el que el primero se vuelve también el último, y el último se vuelve también el Primero”<sup>206</sup>. Y agrega:

“... El avanzar es un retroceder al fundamento, a lo originario y a lo verdadero, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido”<sup>207</sup>.

Ese recorrido circular sería un proceso de alimentación recíproca donde lo primero, el “comienzo”, estará presente en todas las etapas sucesivas y se irá convirtiendo en los últimos subsecuentes, con lo cual el mismo “comienzo” al irse enriqueciendo logrará (o no) la demostración de su validez científica. A la vez, lo último, al devenir un primero, le estará dando un carácter de permanencia, de necesidad, de causalidad al “comienzo”, que en última instancia resulta ser el núcleo esencial del cual se desprenden y por el cual se conocen, múltiples fenómenos en complejas y abigarradas formas.

<sup>205</sup>. Hegel G:W:F.: *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar S.A., Argentina, 1968; p. 65.

<sup>206</sup>. Op. cit., p. 66

<sup>207</sup>. Ibidem.

Este es el problema del hilo conductor del análisis de la “cosa”, de la hipótesis de trabajo de la investigación. Esta hipótesis es el resultado del pensamiento que capta el devenir de la “cosa” como proceso, en tanto ésta *ha llegado a ser* lo que es. Pero el problema es más el problema de la exposición de lo que la cosa *es* y no el de la indagación de su ser.

De esta manera el avance en la investigación será en forma de espiral y a través de la cual nos aproximaremos lentamente de unos niveles de abstracción más elevados a otros menos elevados, y de una situación histórica pasada a una presente, sin brincar arbitraria y mecánicamente a otra realidad que no corresponda a nuestro objeto de conocimiento:

“...El avanzar de lo que constituye el comienzo, debe ser considerado sólo como una determinación ulterior del mismo comienzo, de modo que aquello con que se comienza continúa como fundamento de todo lo que sigue y del cual no desaparece. El avanzar no consiste en traspasar a algo verdaderamente distinto; y cuando este traspaso se verifica, igualmente vuelve a eliminarse. Así, el comienzo de la filosofía es el fundamento presente y perdurable en todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente de modo absoluto en sus determinaciones ulteriores. En efecto, mediante este avance el comienzo pierde lo que tiene de unilateral, es decir, la cualidad de ser en general un inmediato y un abstracto; se convierte en un mediato y la línea del movimiento científico progresivo toma, por consiguiente, la forma de un círculo. Al mismo tiempo resulta que constituye el comienzo todavía no desarrollado y carece de contenido, no resulta aún, en el comienzo mismo, conocido de verdad; sólo la ciencia, y precisamente en un pleno desarrollo, lleva a su conocimiento completo, rico en contenido, y verdaderamente fundado”<sup>208</sup>.

La ventaja de partir de un comienzo y desarrollar el análisis en círculos concéntricos, es que el pensamiento tiene la seguridad de no perderse en el proceso de conocer, de investigar, la realidad. Además, y fundamentalmente, a través de un “comienzo”, a la vez que analizamos nuestro objeto de estudio, estaremos también logrando una síntesis de él y, por lo tanto, una visión más completa y más clara de su realidad. Ya Kant decía que: “Mucho se gana ya cuando se logra reducir a la fórmula de un sólo problema una multitud de investigaciones. Pero de este modo no sólo se facilita el propio trabajo, determinándolo con exactitud, sino que también el juicio de cualquier otra persona que quiera examinar si hemos cumplido o no nuestro propósito”<sup>209</sup>.

En la medida en que se avanza con el “comienzo” se profundiza más en el análisis y se abarca un mayor número de fenómenos pero no sobrepuestos o

<sup>208</sup> Op. cit. pp. 66, 67.

<sup>209</sup> Kant, Emanuel: *Crítica de la razón pura*, Editorial Porrúa, México, 1976; p. 35.

colocados empíricamente uno al lado de otro, sino que también gracias a nuestro “comienzo” se logra una “unidad sintética de lo múltiple”<sup>210</sup>, y, por lo tanto, la reconstrucción conceptual y teórica de una realidad que, como toda realidad, está estructurada objetivamente en una totalidad. “La totalidad concreta, que constituye el comienzo, tiene, como tal, en ella misma el comienzo de su prosecución y desarrollo”<sup>211</sup>.

Kant nos dice: “este principio, empero, de la necesaria unidad de la apercepción, aunque es idéntico y, por tanto, proposición analítica, declara sin embargo necesaria una síntesis de lo múltiple...”<sup>212</sup>, sin la cual es imposible no sólo comprender, sino conocer la realidad.

Ahora bien, en *El Capital* Marx se apoya, por ejemplo, en una hipótesis simplificadora que limita *a priori* el campo de análisis y al mismo tiempo le proporciona la posibilidad de organizar los materiales que constituyen el contenido de su investigación para su exposición lógica. De modo que si en la Lógica de Hegel se desenvuelve y perdura enriqueciéndose a través de todos los niveles su famoso comienzo de El ser y El No ser, en *El capital* la categoría económica que Marx desarrolla como su comienzo, como diría Hegel, y que permanece como “fundamento presente y perdurable en todos los desarrollos sucesivos”, es la categoría Mercancía<sup>213</sup>, valor de uso y valor de cambio, pues ella “es la célula económica de la sociedad burguesa”<sup>214</sup>, y es en ella, bajo su forma más desarrollada de capital, donde están contenidas todas las contradicciones de la sociedad capitalista. Marx aplica el pensamiento dialéctico en la exposición del ser del modo de producción capitalista *que ha llegado a ser lo que es*, tomando a la mercancía, en tanto categoría o concepto universal, como el “comienzo” de su exposición.

Según hemos visto, la dialéctica en Hegel es el pensamiento que incluye tanto un proceso esclarecedor de las contradicciones, propias de lo real, como el proceso de su superación concreta en el reino de la razón pura, esto es, en el camino de la investigación ulterior de la ciencia del asunto, es decir, en el camino del desarrollo de la ciencia como movimiento del concepto que produce nuevos conceptos, como actividad puramente lógica.

Para Hegel la esfera o reino de lo lógico se divide en tres *momentos* fundamentales<sup>215</sup>:

- a) el abstracto o razonador
- b) el dialéctico o negativamente racional, y

<sup>210</sup>. Ibidem p. 81.

<sup>211</sup>. Hegel: Op. cit. p. 730.

<sup>212</sup>. Kant, Op. cit. p. 81.

<sup>213</sup>. Marx, Carlos: *El capital*, Tomo I, FCE, México 1968, p.3

<sup>214</sup>. Ibidem, Prólogo a la primera edición, pág. XIII

<sup>215</sup>. G. W. F. Hegel: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Edit. Porrúa, México, p. 51.

c) el especulativo, o positivamente racional.

Estos tres “momentos” del pensamiento lógico son caracterizados por Hegel de la siguiente manera<sup>216</sup>:

a) El pensamiento, como *razón*, no va más allá de la determinación fija y de la distinción de esta última con respecto a las otras determinaciones. Este es el momento de la abstracta indeterminación de la determinación.

b) El momento *dialéctico* es la abolición por sí mismas de tales determinaciones, y su paso a las opuestas.

c) El momento *especulativo* concibe la unidad de las determinaciones en su oposición; es la afirmación que se contiene en su solución y en su transición. Este es el momento de la síntesis, del concepto que supera la oposición entre el ser y el pensar.

De aquí brota la división externa formal de la lógica:

a) Doctrina del ser

b) Doctrina de la esencia

c) Doctrina del concepto y la idea.

Ahora bien, para Hegel, idealista consecuente, el Ser, esto es, el mundo de la naturaleza y de la historia, es sólo el mundo de los ejemplos que confirman una y otra vez los mismos esquemas y categorías de la lógica. Marx comentará en su crítica juvenil de Hegel que, para éste, el monarca prusiano y el piojo que merodea en su cabeza pueden servir de ejemplos para ilustrar la categoría “en-sí-para-sí” de la singularidad verdadera<sup>217</sup>. Lo que Marx le reprocha a Hegel es la comprensión de la lógica como una “forma absoluta”, con respecto a la cual el mundo real y el pensamiento humano real son algo derivado.

Como lógico, Hegel tiene razón al examinar cualquier fenómeno en la historia de la cultura humana, como un acto de manifestación de la fuerza del pensamiento. Pero al considerar que la variedad de las formas de la cultura humana es resultado de la manifestación de la fuerza del pensamiento que actúa en el hombre, Hegel pierde toda posibilidad de comprender de dónde surge en el hombre esta capacidad singular con sus esquemas y reglas. Elevando el pensamiento al rango de fuerza sobrenatural, que desde el interior incita al hombre para la creación histórica, Hegel hace pasar lisa y llanamente la falta de respuestas a esta interrogante racional por única respuesta posible. Por eso, el mundo exterior luce como “materia prima” para producir conceptos. El pensamiento se transforma en la única fuerza activa y creadora.

---

<sup>216</sup> Op. cit., pp. 51-52

<sup>217</sup> Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Edit. Grijalbo, México.

Lo racional, por un lado, y lo mistificador, por el otro, de la Lógica de Hegel pueden entenderse a través de las metamorfosis que la crítica de Marx a la Economía Política revela en el análisis de la circulación mercancía-dinero: lo mismo que el trabajo acumulado, materializado en máquinas, en medios y productos del trabajo, aparece aquí el dinero en forma de *capital*, en forma de “valor” en autocrecimiento<sup>218</sup>.

Veamos: como es sabido el esquema de la circulación mercancía dinero se expresa en la fórmula M-D-M. La mercancía (M) aparece aquí como *principio* y como *fin* del ciclo; y el dinero (D), como su *eslabón intermediario*, como “metamorfosis de la mercancía”. Pero en un determinado punto el movimiento se cierra: M-D-M-D-M-D, etc., el dinero deja de ser simple intermediario, medio de circulación de la masa de mercancías y revela inesperadamente una capacidad, misteriosa de “autocrecimiento”. Esto último se expresa esquemáticamente en la siguiente fórmula: D- M- D'. La mercancía, *verdadero punto de partida* de todo el proceso en conjunto, juega ahora el papel de intermediario y de medio fugaz de metamorfosis del dinero, medio en el cual éste *último* se encarna para realizar el acto del “autocrecimiento”. El dinero deviene capital, y en la forma de este último el valor adquiere el “poder mágico de crear valor en virtud de que él mismo es valor”; éste “se nos presenta súbitamente como una sustancia progresiva, con movimientos propios, del que las mercancías y el dinero no son más que simples formas”<sup>219</sup>. En la fórmula D- M- D' el valor aparece como “sujeto que actúa automáticamente”, como “sustancia-sujeto” de todo el movimiento cíclico que regresa constantemente a su punto de partida: “...el valor se erige aquí en sujeto de un proceso en el que, bajo el cambio constante de las formas de dinero y mercancía, su magnitud varía automáticamente, desprendiéndose como plusvalía de sí mismo como valor originario, valorizándose a sí mismo, y esto ocurre en realidad”<sup>220</sup>.

Esta misma situación la encontramos en la Ciencia de la Lógica, con respecto al conocimiento. Es el proceso de acumulación del conocimiento, en tanto el concepto es *conocimiento acumulado*, “capital constante” del pensamiento que en la ciencia aparece siempre en la forma del verbo. Estamos pues, en la Ciencia de la Lógica, frente a una descripción no crítica del proceso real de producción y acumulación del conocimiento, al modo de la Economía Política respecto de la categoría de valor. Marx descubre en *El Capital* el misterio del “autocrecimiento del valor”: el misterio de la producción y acumulación de plusvalía. Marx aquí emplea, conscientemente,

<sup>218</sup>. E. V. Ilienkov: *Lógica Dialéctica*. Edit. Progreso, Moscú, 1977; p. 270-7

<sup>219</sup>. K. Marx: *El Capital*. F. C. T. I

<sup>220</sup>. Ibidem.

toda la terminología de la lógica hegeliana, de la concepción hegeliana del pensamiento. Para el capitalista como tal, el punto de partida de toda su actividad es una determinada suma de dinero (valor expresado en la forma de dinero), y es también el fin formal de su actividad. De dónde y cómo surge esta suma de dinero con sus propiedades mágicas, es un hecho que al capitalista no la interesa.

Análogamente, al teórico profesional, la ciencia acumulada por la humanidad y fijada en la forma del signo verbal, aparece simultáneamente como punto de partida y como fin de su trabajo especial. Desde su punto de vista, el concepto resulta ser una "sustancia que se autodesarrolla", un "sujeto". De aquí emanan todas las ilusiones cuya expresión sistemática es la Ciencia de la Lógica.

La lógica hegeliana esboza el sistema de formas objetivas del pensamiento, en cuyo marco gira el proceso de *la reproducción aislada del concepto*, que se realiza como perfeccionamiento de los conceptos ya disponibles, como transformación del conocimiento teórico ya acumulado. El conocimiento deviene aquí en sujeto de cierto proceso por el cual cambia su magnitud, se "autodesarrolla", pues el movimiento en el cual se funde con el nuevo conocimiento es su propio conocimiento. Por eso aquí, en forma análoga al caso de la producción y acumulación de plusvalía, las formas lógicas empiezan a lucir como formas de "autodesarrollo" del conocimiento, y, por tal razón, *se mistifican*. Esta mistificación consiste en que el esquema que expresa los momentos de la actividad teórica del científico o filósofo particular, se toma y se hace pasar por esquema de desarrollo del conocimiento en general. Y ésta es la misma mistificación que analiza Marx en la Economía Política, empezando con el análisis de la mercancía y no con el análisis del valor.

Esto último es muy importante desde un punto de vista lógico, pues el análisis de la mercancía desenmascara el misterio del nacimiento, de la generación de valor, y también el misterio de su manifestación en dinero.

La superación crítica de la lógica hegeliana fue realizada por Marx, a través de su crítica del mundo de la enajenación, del mundo de las relaciones mercantiles capitalistas. Superación que se inicia en su crítica juvenil a la *Filosofía del Derecho y del Estado* hegeliana.

Hegel, a decir de Marx, parte metodológicamente al modo de los economistas, esto es, a Hegel no le interesa poner al descubierto de dónde y cómo surge el conocimiento que le sirve como punto de partida para su análisis de la moderna sociedad civil y del Estado que a ella le corresponde: Hegel termina separando el conocimiento, o concepto, de su base real, o sea,

de la *praxis* social por la cual los hombres se apropian de los medios con los que crean y recrean sus condiciones de posibilidad como hombres.

Para Marx pues, al igual que para Hegel, “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones; por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, *aunque sea el verdadero punto de partida* y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación (...). He aquí por qué Hegel -dice Marx- cayó en la *ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento* que, partiendo de sí mismo, se encuentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo”<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup>. K. Marx: “El Método de la economía Política”. En *Dialéctica*, revista de la UAP, Puebla.

### 2.3.2. El debate en torno a la hipótesis de trabajo de Marx para el análisis de la moderna sociedad civil.

#### *El materialismo de Marx y su dialéctica*

Una de las falsificaciones más corrientes con la que se pretende descalificar el pensamiento de Karl Marx es la que interpela el concepto de *materialismo* adjudicándole un significado que nada tiene que ver con el marxismo de Marx. En síntesis se dice que el pensamiento marxiano es materialista porque pone a la "materia" como entidad sobre la cual se funda la producción de ideas. Burdamente dicho: porque "la materia es lo primero y la idea después".

Estos detractores de Marx, que en esto coinciden con los marxistas vulgares, para apoyar su aseveración apelan a la autoridad de los textos escritos por Engels y Lenin con fines de divulgación y polémica. Esto, sin embargo, por razones obvias o que debieran serlo, cae por su propio peso. No es gratuito el que en ningún caso se cite siquiera sólo una obra del mismo Marx para dictaminar el significado de su materialismo.

Cuando se habla de *materialismo dialéctico* sobra razón para hacer referencia a Engels, a Lenin y al mismo Hegel si se quiere ir más lejos. Pero no a Marx precisamente.

Para comprender el materialismo de Marx quizá pueda ayudar el acercarnos a los textos de Marx a partir de una pregunta, simple a primera vista, como la que sigue: ¿Por qué la dialéctica de Marx es materialista y la de Hegel idealista? O bien, ¿en qué consiste el idealismo de Hegel y en qué el materialismo de Marx?

Si nos atenemos a los textos de Hegel y de Marx podríamos construir una respuesta más o menos válida. En su famoso *Prólogo de 1859* Marx nos dice que "tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de 'sociedad civil', y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política"<sup>222</sup>

Esta idea nos remite a sus escritos de juventud donde establece un diálogo polémico con los textos de filosofía política de Hegel, cuyo idealismo estriba precisamente en su intento de explicar las instituciones incluido el Estado, como formas espirituales ajenas al modo en como los hombres

<sup>222</sup> K. Marx: "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política". En *Dialéctica* no. 4, revista de la UAP, Puebla, enero de 1978; p. 137.

producen los medios para satisfacer sus necesidades. Para Hegel el modo en como los hombres producen estos medios depende del Estado del cual es un momento necesario pero no suficiente. Así, si hay Estado hay sociedad civil, o hay sociedad civil porque hay Estado.

Basta echar una mirada a textos como *La Cuestión Judía* o a algunos pasajes específicos de *La Ideología Alemana*, para captar la hipótesis central que guiará la investigación realizada por Marx sobre los mecanismos que mueven el desarrollo del modo de producción capitalista y su implantación histórica y *objetiva*.

El concepto de materialismo que subyace en el análisis marxiano de la moderna sociedad de mercado, a la que los modernos pensadores, incluido Hegel, denominan con diferentes matices “sociedad civil”, es un concepto que se encuentra ya perfilado con todo vigor en la *Tesis I sobre Feuerbach*:

“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto (*Gegestand*), la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto (*Objket*) o de contemplación, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actividad teórica como la auténtica humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por lo tanto, no comprende la importancia de la actuación ‘revolucionaria’, práctico-crítica”.<sup>223</sup>

De esta manera Marx nos da la clave para definir su materialismo. En otras palabras, la dialéctica de Marx es materialista porque se funda en la *praxis* por la cual el hombre deviene hombre y su conciencia es el resultado simultáneo de, aunque mediado por, esta actividad ontocreadora exclusiva del hombre. La dialéctica de Marx es el método que éste utiliza para conocer el modo de producción capitalista, método que se apoya en los siguientes supuestos filosóficos:

“1) Lo concreto real es autónomo respecto de lo concreto pensado; 2) lo concreto real determina a lo concreto pensado, o en otras palabras, el ser material determina la conciencia; 3) lo concreto real o ser material se encuentra en movimiento. La naturaleza de este movimiento es explicada por la ciencia; y 4) la realidad material de la cual habla Marx es la realidad

<sup>223</sup> Karl Marx: “Tesis sobre Feuerbach”. En *El pensamiento de Marx*. Antología preparada y comentada por Umberto Cerroni, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1980; p.128.

material socialmente mediada, nunca una realidad material aislada o en sí, independiente de la praxis humana”.<sup>224</sup>

### *La “objetividad” del discurso de Marx*

Ahora bien, en el marco del debate en torno al estatuto epistemológico de las *ciencias de lo social*, siguiendo un texto de Carlos Pereyra<sup>225</sup>, éste nos dice que una de las ideas que provocan dudas sobre la objetividad en la Historiografía, y en general en las ciencias sociales, es el de que éstas (Pereyra se refiere en particular a la ciencia de la Historia) tratan de lo singular, lo que cancela, en la medida que la ciencia trata siempre de lo universal, toda pretensión de fidelidad de la cosa misma.

El problema de la objetividad en las ciencias sociales no se refiere tanto al *qué* como al *por qué*, en la medida en que toda explicación supone la presencia de criterios selectivos de la información recabada por el investigador, lo cual nos remite, directamente a la asunción de una posición escéptica en torno a la objetividad del conocimiento producido. Así, la tesis relativista en torno a la objetividad de las ciencias sociales nos dice que a diferencia de los procedimientos de validación empleados por *la* ciencia, éstas sólo disponen de preferencias subjetivas originadas en factores personales y sociales. En la Historia, por ejemplo, el historiador no está, como lo está el físico, restringido por los hechos, y en esta diferencia radica la subjetividad de la historia<sup>226</sup>.

Otro prejuicio común para no creer en la objetividad de las ciencias sociales, es aquél que parte de la idea de que al científico de lo social le esta vedada la observación directa de su objeto. De ahí que, como sostiene Popper, las fuentes de la Historia contengan datos que encajan con teorías preconcebidas.

Pereyra nos dice que esta tesis no ve en las relaciones una cualidad de la propia realidad social; sino algo impuesto desde fuera por el historiador; y contra Popper propone contundente: “La idea de que hay un cuerpo teórico articulado para explicar la Historia, difícilmente puede sostenerse cuando se considera en serio el producto de la reflexión en ciencia económica, sociología, ciencia política, etc., y parece descansar, nada mas, en *la renuencia a conceder el peso decisivo que en ese cuerpo teórico articulado posee la perspectiva analítica abierta por Marx*”. Y más abajo concluye: “la eficiencia explicativa de un modelo se contrasta con la información disponible

<sup>224</sup> Gabriel Vargas Lozano: “Los sentidos de la dialéctica en Marx”. En la revista *Dialéctica no. 4*, UAP.

<sup>225</sup> Carlos Pereyra: *El sujeto de la historia*. Alianza Universidad, Madrid, 1984; cap. 6.

<sup>226</sup> Op. cit.; pp. 161-2

sobre el proceso histórico y no solamente con los datos escogidos (producidos) por los defensores de ese modelo”<sup>227</sup>.

Para Pereyra el problema radica en la idea de que el conocimiento es una relación entre un sujeto y un objeto, idea que nos lleva a confundir sentido común, saber cotidiano, con el saber específicamente científico. “Habría que subrayar, nos dice, la enseñanza que Althusser extrae de Hegel: suprimir todo origen y todo sujeto y decir: lo que es absoluto, es el proceso sin sujeto, tanto en la realidad como en el conocimiento científico”<sup>228</sup>. Y que habría que recordar por lo demás, en contra de la tendencia que entiende al conocimiento científico como una prolongación del saber cotidiano, la distinción platónica entre *doxa* y *episteme*, entre interpretación y explicación.

Del mismo modo, a la creencia igualmente simplista de que en el estudio de la sociedad la parcialidad no puede ser eliminada, y que, por lo tanto, no hay conocimiento objetivo, sino interpretaciones contrapuestas, debemos, nos propone Pereyra, contraponerle: a) que no hay conocimiento que proceda del objeto, y b) que no debe confundirse el análisis propiamente epistemológico con el análisis sociológico: “para que un discurso pueda legítimamente caracterizarse como ‘objetivo’ no hace falta que sea ‘verídico’, ni que estén ausentes de él los juicios de valor, ni que sea aceptado universalmente. Basta que se trate de un discurso cuyos elementos teóricos e informativos puedan someterse a contrastación y control”<sup>229</sup>. Antes ya nos ha advertido contra la pretendida neutralidad de la ciencia como requisito de la objetividad, cuando nos dice que es obvio que lo opuesto a “parcialidad” es “imparcialidad” y no “objetividad”. Y que, por lo tanto, *cuando en un discurso se introducen proposiciones ideológicas y esquemas valorativos queda cancelada la imparcialidad pero no necesariamente la objetividad*<sup>230</sup>.

Así pues, la diferencia epistemológica entre ciencias naturales y ciencias sociales, como dice el mismo Pereyra en otro lugar, “es una diferencia que debe pensarse en términos de un continuo, de manera que en una ciencia encontraremos distintos grados de pertinencia más que en las otras respecto al desarrollo de las fuerzas productivas y respecto al mantenimiento o transformación de las relaciones sociales existentes”<sup>231</sup>.

Tenemos pues, que las ciencias naturales tendrían, o tienen, un alto grado de pertinencia en el desarrollo de las fuerzas productivas; y las ciencias sociales, en las relaciones sociales de producción. Esto es: los productos científicos contribuyen o pueden contribuir al desarrollo de las fuerzas

<sup>227</sup> Op. cit.; pp. 162 y 163.

<sup>228</sup> Op. cit.; p. 156.

<sup>229</sup> Op. cit.; pp. 164.

<sup>21</sup> Op. cit.; pp. 160-1.

<sup>231</sup> Carlos Pereyra: “Ideología y Ciencia”; en AA. VV.: *Ideología y Ciencias Sociales*. UNAM; pp. 56 y 57.

productivas; o bien pueden incidir en la reproducción o transformación de las relaciones sociales vigentes.

Las ciencias naturales, a diferencia de las sociales, estarían más en el primer caso que en el segundo (y viceversa). Esta diferencia entre ambos conjuntos de conocimientos explicaría de algún modo, por qué a las segundas (a las ciencias sociales) se les niega el carácter de tales. *Lo importante aquí es demostrar, en el caso particular del discurso crítico elaborado por Marx, su eficacia explicativa con respecto de su objeto de conocimiento específico, mas allá de los elementos ideológicos inevitables que como discurso analítico acerca de una forma especial de la realidad social, conlleva.* ¿Cuál es su objeto de conocimiento? Una forma específica de formación social que deviene en el proceso de producción, distribución, intercambio y consumo económico de la sociedad y de la forma jurídica que la justifica. ¿Su método? El método de Marx pretende no reproducir sino transformar lo socialmente dado. ¿Método comparativo o método histórico, o ambos? Lo que está en discusión es el nivel de contrastación alcanzado por las proposiciones elaboradas dentro del discurso particular propuesto por Marx.

Volvamos al punto de arranque de nuestra reflexión. Lo importante aquí es captar la diferencia de la hipótesis de Marx respecto de la de Hegel y la de la Economía Política. En los llamados *Manuscritos económico filosóficos de 1844* Marx precisa:

“Cuando Hegel, por ejemplo, concibe la riqueza, el poder del Estado, etc., como una esencia enajenada del arte humano, sólo lo hace en su forma discursiva... Se trata de esencias discursivas y, por tanto, simplemente de una enajenación del pensamiento puro, es decir, del pensamiento filosófico abstracto. Todo el pensamiento termina, por tanto, con el saber absoluto (...)”. Más abajo continúa diciéndonos:

“Lo más importante de la fenomenología de Hegel y de su resultado final –la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador– es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del trabajo y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo (...)”. Pero, nos dice Marx:

“Hegel adopta el punto de vista de la Economía política moderna. Concibe el trabajo como la esencia, como el ser del hombre que se hace valer; sólo ve el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o en cuanto hombre enajenado. El

único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente intelectual”<sup>232</sup>.

Con relación a la Economía política, Marx ahí mismo nos ha dicho:

“ La Economía política arranca del hecho de la propiedad privada. Pero no lo explica. Cifra el proceso material de la propiedad privada, el proceso que ésta recorre en la realidad, en fórmulas generales y abstractas que luego considera como leyes. Pero no comprende estas leyes o, dicho de otro modo, no demuestra cómo se derivan de la esencia de la propiedad privada. La Economía política no nos dice cuál es la razón de que se escindan el trabajo y el capital, el capital y la tierra. Cuando, por ejemplo, determina la relación que media entre el salario y la ganancia del capital, considera como fundamento último de esta relación el interés del capitalista; es decir, da por supuesto lo que se trata precisamente de demostrar. Y lo mismo ocurre con la competencia en todas sus manifestaciones (...)”. Por lo tanto, nos diría Marx:

“ No nos traslademos, como el economista, cuando trata de dar una explicación., a un imaginario estado primitivo. Semejante estado primitivo no explica nada. No hace más que desplazar el problema hacia un remoto pasado oscuro y nebuloso. Da por supuesto en forma de hecho, de acaecimiento, lo que precisamente se trata de deducir, a saber: la necesaria relación entre dos cosas, por ejemplo, entre la división del trabajo y el cambio”<sup>233</sup>.

Los textos hablan por sí mismos. Queda aclarado el asunto de la diferencia del punto de partida de los discursos filosófico y económico respecto del de Marx. Como vemos, el problema teórico a resolver no lo constituyen los “hechos” Estado y propiedad privada, sino las condiciones materiales en las que los hombres se organizan para producir sus medios de vida, porque el análisis de éstas nos da la clave para dilucidar la razón por la cual el Estado y las relaciones de propiedad (así como la religión, la conciencia, el arte, etc.) se nos presentan como una necesidad vital humana.

En los tres casos el objeto “real” es el mismo. Las hipótesis, los objetos “pensados”, que sirven de base o premisas a cada discurso, son diferentes. Las conclusiones son, por lo tanto, también diferentes.

Otra incorrecta interpretación de la concepción epistemológica del discurso de Marx se refiere a lo que éste entiende por *objetividad*. Carlos Pereyra ya nos ha mostrado el problema más arriba. No obstante podríamos agregar algunas consideraciones.

En *La Introducción de 1857*, en el famoso pasaje donde discurre sobre el método de la Economía Política, Marx distingue dos “objetividades”: una

---

<sup>232</sup> Karl Marx: “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. En: *Escritos económicos varios*. Editorial Grijalbo, México, 1966, pp. 112-114.

<sup>233</sup> Op cit pp 62-63.

real, la otra del pensamiento. Hegel ha caído en el error de confundir la una con la otra con las consecuencias que de ello se derivan.

Empero, la ilusión hegeliana no es exclusividad suya ni del idealismo, la encontramos también en el empirismo incluido el positivismo. Así, cuando se habla de la relación sujeto-objeto, el sujeto se reduce a cualquier sujeto individual que se lanza a la aprehensión del objeto entendido como el mundo de los fenómenos, de la certeza sensible; como resultado se obtiene el conocimiento que es reducido a la actividad interna, mental, del sujeto, es decir, el proceso se inicia en la conciencia y termina en ella. El error consiste en que ni idealismo ni materialismo positivista superan la radical oposición entre lo real y lo pensado, o mejor dicho, se niegan a reconocer el papel de premisa mayor que la actividad práctica (praxis) tiene en el proceso de producción de conocimiento, tanto por cuanto es la praxis la unidad de actividad intelectual y actividad manual: los hombres no sólo se producen ideas, sino sobre todo el mundo mismo del hombre. ¿De qué mundo hablamos? Del único mundo posible para el hombre: el mundo resultado de su actividad práctica.

Se comprende ahora por qué Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* declara con relación al problema del conocimiento que “el problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico”.<sup>234</sup>

De aquí se sigue que el conocimiento no es ni ha sido nunca, en sentido estricto, un acto de contemplación ni constructo de ninguna razón pura, sino que constituye un aspecto o momento fundamental de la actividad que corresponde a la necesidad vital de los hombres de transformar el mundo.

Los hombres no sólo construyen objetos de conocimiento, sino también y al mismo tiempo un objeto real que es el que determina la verdad o la falsedad del primero a través de la praxis. Así, la conciencia individual no es más que el resultado de una historia que trasciende la inmediatez de la percepción sensorial y de la representación apriorística propia del hombre singular. La conciencia individual se nos presenta ahora en su real dimensión: como conciencia social, esto es, como criatura de la praxis social por la cual ha llegado a ser. Qué otra cosa es sino esto lo que nos dice Marx en su VIII *Tesis sobre Feuerbach*:

---

<sup>234</sup> Tesis II sobre Feuerbach

“ La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica”.

Y en el *Prólogo de 1859*

“No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, el ser social es el que determina su conciencia”.<sup>235</sup>

El materialismo de Marx incluye entonces el concepto de praxis social como fundamento del ser de los hombres.

### *El conocimiento de la sociedad civil.*

Pero la noción de objetividad no se agota en la esfera del conocimiento. Marx nos dice que los hombres producen socialmente sus medios de vida y que, por lo tanto, establecen relaciones de producción que son independientes de su voluntad, esto es, relaciones necesarias que son al mismo tiempo suficientes como condición de posibilidad de su existencia.

Aquí el término *relaciones no voluntarias* equivale al término *relaciones necesarias* y, por lo mismo, *objetivas*, término con el que se refuta la concepción idealista y empírica de que la voluntad (el sujeto) es el fundamento del moderno Estado burgués y de las también modernas relaciones de propiedad. El Estado moderno es para Marx el Estado de los propietarios modernos privados, o sea, el Estado que los liberales ponen como si fuese el de todos. Es el Estado que Hegel ubica en la esfera de la sociedad civil como administrador de la justicia y al que le opone su Estado ético.

Marx descubre pues, que el hombre concebido como voluntad individual, como un singular que participa de lo universal, es decir, de la razón (ya nos lo dice Descartes), es el hombre ideal de la sociedad civil moderna:

“A lo más que llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la ‘sociedad civil’”.<sup>236</sup>

En realidad el hombre es un ser social producto de esas relaciones de creación y recreación de las que es sujeto y objeto. En su Tesis VI sobre Feuerbach afirma categórico: “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”.<sup>237</sup> Así nos lo repite en la *Introducción a la contribución a la Crítica de la Economía Política de 1857* cuando contra las *robinsonadas* de los economistas clásicos opone la idea del *zoon politikon*:

<sup>235</sup> Tesis II sobre Feuerbach y Prólogo a la contribución... op cit., p. 138.

<sup>236</sup> Tesis IX

<sup>237</sup> Tesis VI

“Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas deciochescas, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El contrat social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes, tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Esto es sólo la apariencia, y la apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la ‘sociedad civil’ que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII –que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI- se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia. Hasta hoy, esta ilusión ha sido propia de toda época nueva. Steuart, que desde muchos puntos de vista se opone al siglo XVIII y que como aristócrata se mantiene más en el terreno histórico, supo evitar esta simpleza.

“Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo –y por consiguiente también el individuo productor- como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar y de una manera muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu; más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus. Solamente al llegar el siglo XVIII, con la ‘sociedad civil’, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. El hombre es, en el

sentido más literal un *zoon politikon* no solamente un animal social, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad —hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje— no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí. No hay que detenerse más tiempo en esto.”<sup>238</sup>

En este texto encontramos en síntesis el punto de partida de la economía política: la consideración del individuo moderno burgués como el hombre natural y ahistórico del cuál se derivan la sociedad civil y el estado como los medios de su realización. He aquí la primacía ontológica del individuo sobre el conjunto. Marx cuestiona puntualmente esta concepción individualista. Esta concepción es hija legítima de la modernidad capitalista que se desarrolla en Europa y que corresponde a una época histórica específica.

Hablemos entonces, nos dice Marx, de individuos que producen en sociedad. Hablemos de la producción social de individuos que producen socialmente. El individuo aislado es una abstracción. Por lo tanto, la producción de conocimiento fuera o al margen de la sociedad es un sinsentido.

El conocimiento es un proceso en cuyo desarrollo son indispensables ciertas condiciones sin las cuales aquél no sería posible: el conocimiento humano es el resultado de la actividad práctica (praxis) que se desarrolla social e históricamente entre el hombre y su medio (la naturaleza socialmente mediada); es trabajo, más exactamente, trabajo intelectual; y como tal, como trabajo, el conocimiento es un producto que produce: es producción. Pero, ¿qué es lo que produce el conocimiento?

El conocimiento produce conceptos, juicios y raciocinios; y a la actividad por la cual los produce se le llama pensamiento. Desde el punto de vista de la Lógica, el pensamiento se define como el proceso de cognición que aprehende la realidad en su *mediatez* y *generalidad*, por oposición a la actividad sensorial que sólo capta lo inmediato y lo singular de lo real en la forma de objeto de *la certeza sensible*. A través de los sentidos se captan exclusivamente colores, olores, sabores, sonidos y texturas, es decir, sólo *sensaciones*. Los sentidos no perciben esta silla, esa calle, el amor, la escuela, el átomo, la raíz cuadrada, la circulación de la sangre, o la circulación de las mercancías. Estos son *constructos* del pensamiento, son conceptos que son comunicados por medio de palabras o términos. El pensamiento es así, simultáneamente lenguaje.

---

<sup>238</sup> Karl Marx: “Introducción a la Crítica de la Economía Política de 1857”. En *Elementos Fundamentales para la crítica de la Economía política 1857-1858, Tomo I*. Editorial Siglo XXI editores, México, 1977.

El pensamiento constituye el *grado lógico o racional* del conocimiento. El otro grado del conocimiento lo constituye *la certeza sensible*, momento necesario pero no suficiente para el desarrollo del pensamiento, pues nos permite el acceso a las cualidades empíricas de los objetos sensibles de *lo real* como punto de contacto entre éstos y las *operaciones* propias de la *conceptualización*, a saber: la *definición*, la *división* y la *clasificación*.

Las formas lógicas del pensamiento que nos permiten actuar sobre lo real son el concepto, el juicio y el raciocinio; las formas de la certeza sensible son la *percepción* de las sensaciones propias de los objetos empíricos y la *representación* de éstos a través de imágenes.

El conocimiento es, en resumen, un proceso en virtud del cual el *hombre* al apropiarse de la *naturaleza* a través del *trabajo*, crea un *lenguaje* que le hace posible pensar su realidad y transformarla según sus necesidades tanto materiales como espirituales. El conocimiento es, de este modo, un problema de existencia para el hombre.

Ahora bien, para el discurso de Marx de lo que se trata es *-en abstracto-* de ver lo “invisible”, es decir, relaciones. Se ven “cosas”, o más aún, se ven “leyes”, pero no “la esfera de la circulación”. se trata pues, de conectar lo mercantil con lo jurídico y descubrir el contenido real que se “esconde” detrás de otro discurso: el discurso ideológico *-en este caso económico, político y jurídico*. Si el discurso de Marx *qua* ciencia analiza y evalúa “las relaciones de intercambio”, y lo que se intercambia son “los derechos de propiedad”; entonces, analiza y evalúa las relaciones del derecho de propiedad, donde estas relaciones son relaciones entre “propietarios privados”. Estamos hablando de las relaciones capitalistas de producción, distribución, etc., por supuesto. De ahí que en el estudio de cualquier fenómeno *-en concreto-*, y en nuestro caso el “fenómeno” o “hecho” Estado, el análisis tendrá como objetivo principal el de evidenciar las limitaciones de los enfoques instrumentalista y neoliberal aquí cuestionados. Pero al mismo tiempo, esta pretensión exige el establecimiento de un enfoque alterno *y la instauración de nuevos criterios de apreciación más aptos para captar su realidad*, reconociendo las interacciones que enlazan a la Política con la Economía y el Derecho, a fin de transformarla en función de los objetivos deseados. De lo que se trata, en términos epistemológicos, es de contribuir al conocimiento de los problemas concretos de nuestra realidad *-sea lo que esto signifique-* subrayando el atributo de economicidad que posee el fenómeno jurídico, como forma derivada pero al mismo tiempo condicionante de lo económico.

Si el Derecho constituye un ordenamiento especial de las relaciones sociales propias de una formación socio-económica dada, entonces, el

Derecho es la actuación formal de dichas relaciones, pues sin el Derecho ellas serian puras relaciones de hecho.

La hipótesis de Marx posee, por lo tanto, dos funciones básicas: a) una *cognoscitiva* y b) la otra *política*. No sólo instrumenta -función política- sino también, y es lo fundamental, explica -función cognoscitiva-. Empero, consideramos que todo discurso acerca de lo social está comprometido, ya a la conservación, o ya a la transformación del proyecto político y económico vigente, *en* normas jurídicas de inmovilidad o de recambio, según el caso. Si su objetivo es la transformación de aquél proyecto, entonces su trabajo de análisis supone necesariamente una actitud crítica frente al proyecto a transformar, integrando en el contexto propio del discurso la norma jurídica a la realidad social, e investigando su objeto, su sentido, o su función y el interés económico y político que la norma jurídica protege. En América Latina -en el caso de México en especial- el derecho vigente, por ejemplo, es un derecho que cada vez más responde al interés privado -nacional y/o transnacional- que al interés público, con las consecuencias económicas y políticas que lógicamente ello conlleva.

### *Marx y los ideales de la ilustración.*

La Ilustración se caracteriza básicamente por su ideal de llevar la crítica racional a todo ámbito posible del que hacer humano. Si de ideales podemos hablar, podríamos decir que los ideales de la Ilustración se apoyan sobre todo en:

1. La crítica de toda creencia o conocimiento.
2. Un conocimiento capaz de fundamentar su propia validez.
3. La aplicación de este conocimiento en la creación de condiciones de vida superiores tanto de los individuos en particular, como de la sociedad en general. Esto nos lleva a la idea de progreso, del progreso espiritual y material de la humanidad.

La naturaleza va a ser pensada como un todo orgánico, con leyes y fuerza propias, para cuyo conocimiento el científico debe proponer herramientas especiales fundadas en la razón misma. La naturaleza es un libro escrito en lenguaje matemático, nos dirá Galileo, por lo cual puede ser pensada en cálculos y medidas, como un conjunto de relaciones constantes y verificables. Bacon nos dirá que habrá que obedecer estas leyes para transformar la naturaleza y satisfacer nuestras necesidades a partir de lo que ellas realmente nos permiten. Sólo así es posible un efectivo progreso, lo cual es, por lo demás, el ideal central de la Ilustración.

Los ilustrados pretenden llevar el conocimiento *racional* a todos los hombres, para lo cual, entre otras cosas, construyen un lenguaje lo más sencillo posible, accesible al vulgo, para describir las leyes que rigen el mundo. Pero este lenguaje es un lenguaje ajeno a los mitos, esto es, al pensamiento mágico y antropomorfizante propio de los legos.

La metodología de los ilustrados sintetiza dos corrientes muy bien definidas: el empirismo y el racionalismo, lo que lleva a los ilustrados a separar filosofía y ciencias, a *desacralizar* el pensamiento, y a ocuparse principalmente de los fenómenos observables y verificables.

El punto de partida está en el dato que denota al fenómeno, el cual deberá ser interpretado con un lenguaje claro, accesible universalmente, pero fundado en el análisis sistemático y racional del mismo. La razón, sin embargo, no es sólo la razón teórica de los racionalistas (como Descartes, Spinoza y Leibniz). La razón de los ilustrados es más la razón práctica que rechaza al método deductivo, porque éste no es para ellos garantía de cambio, de eficacia descriptiva del mundo físico, de aquello que hace posible el progreso del hombre, de la cultura, del arte, de la moral y de la ciencia.

El Iluminismo es uno de los pilares de la fundación de los ideales y de los valores más caros de la modernidad, entendida ésta como la época que se construye como la superación histórica del llamado *antiguo régimen* (o sociedad feudal). La modernidad y, por lo tanto, la Ilustración son momentos o figuras impensables sin la comprensión del desarrollo del capitalismo en la Europa que habrá de levantarse como el centro del mundo moderno y occidental. Hoy, al final del milenio, se ha abierto un debate que pone sobre la mesa la discusión de esos ideales y esos valores<sup>239</sup>.

Sin embargo, ¿qué ha sido de los ideales de la Ilustración? Hoy el estado de la ciencia y de la cultura se caracteriza por los siguientes valores:

- a) El *pragmatismo*: pérdida de la vigencia de las ideologías, de los metarrelatos y de todo interés por lo teórico, por lo ajeno a la utilidad inmediata. El pretendido fin de los grandes relatos nos lleva a una percepción de la realidad en superficie, sin que preocupe demasiado la precisión de áreas de conocimiento.
- b) El *mercantilismo*: la realidad ha dejado de ser un valor de uso para convertirse en un valor de cambio.
- c) El *individualismo*: hacen su aparición las llamadas “éticas de bolsillo”, destinadas a resolver solo el caso individual.

---

<sup>239</sup> Véase: J. Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*. Editorial Taurus. Y J. F. Lyotard: *La condición postmoderna*. Edit. Rei. Son sólo una muestra de dos pensadores importantes que discuten lo vivo y lo muerto del proyecto de la modernidad contenido en las ideas, sobre todo de los ilustrados.

- d) El *hedonismo sensualista*: el consumo es visto como fuente entretenida de placer sin problemas, de esto deriva el poco respeto por la vida, la cual se mira exclusivamente bajo el aspecto de proporcionar agrados y placeres. Vivir a crédito sustituye la mentalidad moderna de privilegiar el ahorro.
- e) El *nihilismo*: la meta de la existencia es dejar transcurrir el tiempo sin mayores preocupaciones.
- f) La *enajenación*: la diferencia sujeto-objeto (típica de la modernidad) se esfuma. Con la aparición de la informática, la televisión, el supuesto objeto creado se vuelve sobre el objeto creador y lo influye por dentro, recreándolo en cierto modo. Cambian las conductas, los modos de pensar, los proyectos, sin que se pueda definir cuánto pertenece al hombre y cuánto a la tecnología. La fantasía, gracias sobre todo al fenómeno televisivo, lo impregna todo.

El interés por la tecnología y por la ciencia se justifica en cuanto ellas dan origen a bienes que facilitan una vida placentera e intrascendente, y eximen de compromisos con verdades absolutas. En pocas palabras: con el mundo tecnológico se reemplaza al mundo ontológico. Al hombre ya no le interesa el pensar en sí, sino en el hacer, aunque esto le conduzca a otro problema de vital importancia: el hombre postmoderno ya no experimenta situaciones de angustia; lo que experimenta ahora es la sensación terrible de la ansiedad. Un abismo pareciera separar a una de la otra; pues mientras una arranca del principio de la individualización, la otra solo atañe a la vivida fugacidad del tiempo. El hombre al existir preocupado por encontrarse siempre listo para no perderse en el acontecer que lo abrumba, vive una y otra vez la ansiedad por participar en lo que sigue.

El hombre de la modernidad se desdibuja con la tecnología, con la explotación de la tierra, con el manejo de sumas increíbles de dinero, o sea, se constituye en postmoderno. La tecnología, le ha dado al hombre la sensación de tener en sus manos un poder inimaginable, de ser casi un dios sin necesidad de agobiarse con inacabables reflexiones metafísicas o epistemológicas que nunca llegan a tierra firme.

Estamos de acuerdo con la idea de Ferenc Fehér<sup>240</sup> que piensa a la postmodernidad no como un periodo histórico en sí mismo, sino como un tiempo y un espacio inscritos en la modernidad misma. Es más bien una actitud frente a ésta: de duda, de desencanto, de desaliento frente a una realidad que nos ofrece un panorama muy diferente al que nos ofrece el

---

<sup>240</sup> Fehér, Ferenc: "La condición de la postmodernidad". En Heller, Agnes y Fehér, Ferenc: *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Edit. Península, Barcelona, 1989.

proyecto social que se concretó en el discurso de la Ilustración. No es pues, un periodo *post* a la modernidad.

Sin embargo, no podemos confundir esta actitud postmoderna con aquella que se expresa bajo la denominación de *Teoría Crítica*. No es lo mismo pensar a la modernidad a través del concepto postmoderno de Lyotard, o de Vattimo, que pensarlo a través del concepto crítico de Horkheimer, de Adorno o de Marcuse, quienes, por lo demás, incluyen como fuentes de inspiración para la construcción de su teoría crítica a Hegel y Marx, a diferencia de aquéllos.

Tampoco podemos confundir el discurso de los postmodernos con la actitud crítica frente a aquellos ideales que asume el pensamiento original de regiones como la América Latina nuestra. Tanto los postmodernos como la Teoría Crítica son hijos naturales de la Europa —incluida la América anglosajona— que se piensa todavía, paradójicamente, a sí misma como el centro del mundo y de su historia. A pesar de lo que diga el mismo Ferenc Fehér.

No obstante, no podemos tampoco soslayar la influencia que estas concepciones han tenido sobre nosotros, los no europeos. ¿Cuál es hoy nuestra percepción de la historia, de la ciencia, del progreso que de algún modo los europeos nos impusieron y que ahora ellos mismos cuestionan? ¿Cuáles son los ideales de sociedad, de ciencia y la historia que están en cuestión?

La Ilustración, conciencia del proyecto de la modernidad, nos propone un mundo orientado hacia una paz perpetua, inalcanzable pero que nos ha de mover hacia ella sobre la base de una racionalidad orientada a valores y fines que no tienen nada que ver con esa racionalidad instrumental de la que habla Weber y que cuestiona Habermas.

Frente a los ideales de la Ilustración, el desencanto postmoderno ha declarado la muerte de los metarrelatos: no más historia universal, ni ciencia excluyente de otros modos de producción de conocimiento (¿tal vez el arte por el arte?). La desilusión de Europa de reconocerse como una manifestación más, entre otras, de la historia pluridimensional de un mundo cada vez más particularizado y permeado por el individualismo inherente al modo de producción capitalista dominante, es manifiesta.

Hoy cuestionamos a la Razón ilustrada, aquella que Descartes y Bacon anticiparon y que Kant lleva hasta el límite, porque no es la única vía de conocimiento posible de un mundo que a cada momento que corre se nos escapa de las manos. La ciencia también tiene sus límites, sus vacíos, sus carencias. Pero, sobre todo, la ciencia es, ha sido siempre, una fuerza productiva más. Nos referimos a la ciencia en su sentido positivista.

¿Acaso no es válido preguntarnos hoy por la originalidad del tipo o tipos de conocimiento que elaboraron y sobre los cuales se constituye la cultura de los pueblos que hicieron su historia fuera de la racionalidad europea?

El modelo de vida eurocéntrico es hoy cuestionado por quienes frente a la miseria de millones de hombres no ven en el proyecto histórico de esta modernidad un atisbo siquiera de inquietud moral. Pero, ¿es lo mismo modernidad ilustrada a modernidad capitalista? Habermas nos dice que no.

Bien miradas las cosas, la modernidad, su proyecto ilustrado, que es cuestionado por los postmodernos, es el proyecto que encarna en los discursos críticos de la filosofía de Hegel y de Marx. No es el capitalismo pues, para los postmodernos, lo que está en cuestión, sino las ideologías o relatos que lo denuncian como un modo de producción y distribución de miseria y disolución.

¿A qué tipo de sociedad corresponde, entonces, una ideología como la postmoderna? Seguramente, a una sociedad tecnificada donde la ciencia es un medio de producción más, una mercancía cuyo valor de uso está mediado por el mercado capitalista. Corresponde a una sociedad cuyos valores han sido trastocados por la inmediatez del disfrute y lo efímero del producto.

¿Cómo explicar el individualismo que rechaza los metarrelatos y la idea de justicia en los términos del discurso que reivindica al trabajo como fundamento de la praxis social e histórica por la cual se crean las condiciones de posibilidad del hombre en tanto que tal? Tendríamos que preguntar por qué enfoques teórico-metodológicos como el funcionalismo y su complemento, el estructuralismo y de la lingüística y de la hermenéutica tienen éxito en las instituciones privadas y públicas que concentran el poder económico y político de cada sociedad en particular. ¿No son, acaso, discursos adecuados al sistema social, esto es, el concepto con el que es pensada la sociedad desde el poder?

Nuestra respuesta a estas cuestiones es simple y se sintetiza en la siguiente afirmación: de lo que se trata es de descalificar a Marx dado que su discurso toca el punto neurálgico de la red de relaciones por las cuales moral, arte y ciencia se articulan al proceso de producción de capital. Se trata de demostrar la no validez de este discurso para concluir con el fin de la historia y de las ideologías.

La condición postmoderna se caracteriza, según Ferenc Fehér, por cuatro inquietudes o preocupaciones de los que se consideran a sí mismos como postmodernos:

En primer lugar, el vivir a destiempo, ahistóricamente.

En segundo lugar, haber descubierto que la existencia es contingencia y, por lo tanto, pluralidad. Pluralidad, nótese, y no diversidad de singularidades.

En tercer lugar, el descubrimiento de que la cultura europea es un particular y no *el* universal.

Finalmente, el descubrir que esta cultura es la cultura de la dominación.

Sin embargo, la preocupación de los postmodernos no toca la raíz del problema. En todo caso, consideran esta situación, la situación postmoderna, como consecuencia lógica del agotamiento del ideal ilustrado de sociedad. Así términos caros para esta visión del mundo son los de desacralización, pluralismo, tolerancia, particularismo, mercado como mecanismo de inserción de los individuos en un mundo de vida replegado en la inmediatez y en el goce traducido hedonistamente.

Filosofía, arte, religión y ciencia se adecúan a esta supuesta sociedad plural, donde bajo el agua “todo se vale”: cualquier filosofía, cualquier manifestación artística, cualesquier credo religioso o político, y, desde luego, cualquier pretensión de conocimiento científico si y solo si es susceptible de venderse en paquetes de información lingüísticamente consistente. En ningún momento se cuestiona el liberalismo nuevo así sea impuesto por la fuerza de las armas como sucedió en el Cono Sur de nuestra América.

### *Hegel, Marx y el Estado como relación social*

Dentro del esquema explicativo de Marx, el Estado juega un papel de primer orden en el mantenimiento y en la reproducción del capital, entendido éste como una relación de dominación de clase. Para descubrir la razón de ser del Estado, decide empezar el análisis por la esfera de la economía, porque intuye que en ésta se cosifican las relaciones entre los hombres y los procesos sociales en los que están inmersos.

Una comprensión práctica y teórica de las crisis propias de la sociedad capitalista y del papel que el Estado desempeña frente a ellas, sólo es posible si estas crisis no son vistas solamente como crisis económicas, sino como crisis de la relación capitalista, es decir, de una forma histórica específica de dominación de clase. Se trata de una crisis de acumulación que incluye la totalidad de relaciones sociales capitalistas.

El Estado es entonces, una forma particular de manifestación de la crisis de la relación capitalista.

Para Marx, el desarrollo de la relación capitalista debemos pensarlo no sólo en términos de la lucha de clases, sino además en términos de explotación: la forma histórica particular que reviste la relación de explotación capitalista.

Una característica de la sociedad capitalista es que las relaciones sociales no aparecen como lo que son: relaciones de dominación de clase, sino

como cosas que poseen valor de cambio. De aquí que Marx en su crítica a las categorías de la economía política, demostró que la naturaleza de la explotación capitalista genera por sí misma ciertas y determinadas formas de relaciones sociales que aparecen en la superficie y que son aprehendidas por los economistas en las categorías de dinero, precio, ganancia, renta, etc..

El Estado, por lo tanto, debe ser comprendido en este contexto como una forma particular de las relaciones que tienen su génesis en la forma capitalista de explotación.

Sin embargo, el análisis no debe empezar con la pregunta de qué manera la base económica determina la superestructura política, sino por qué las relaciones de producción capitalistas hacen que ellas asuman formas económicas y políticas separadas. *El punto de partida no es sólo la lucha de clases, sino además la forma capitalista de esa lucha.*

El problema no consiste en localizar al Estado en el contexto de la relación entre clases dominantes y clase dominadas, sino de insertarlo en el contexto de la forma histórica que asume esta relación en la sociedad capitalista, como relación social del capital. El punto de partida para el análisis del Estado capitalista es entonces la sociedad capitalista y no el Estado en general.

La *diferencia específica* de la dominación de clase en la sociedad capitalista es que está mediada por el intercambio de mercancías. El trabajador no está sujeto físicamente al capitalista, sino que su sometimiento está mediado por la venta de su fuerza de trabajo como mercancía en el mercado.

El trabajador se presenta, de un lado, como agente libre, como vendedor que vende libremente su fuerza de trabajo; del otro, como ciudadano, con los mismo derechos y obligaciones que el capitalista. Así, la desigualdad esencial de la relación capitalista es transformada, en la esfera política, en la forma ilusoria de la igualdad en el Estado.

Pero el Estado es visto como una “cosa” más y no como una forma históricamente determinada de la relación social del capital. Por ello su aparente autonomía debe explicarse a partir de lo que Marx llama el fetichismo de la mercancía.

A través del Estado, la relación capitalista oculta su auténtico ser, pues la lucha de clases es diluida en la medida en que las clases son atomizadas en una masa informe de ciudadanos individuales y la conciencia de clase es reducida a la “opinión pública” que se expresa individualmente mediante las encuestas de opinión o los juegos electorales.

La llamada autonomía del estado es como todas las otras formas de fetichización, realidad e ilusión. No obstante, la separación de economía y de política es parte de la lucha de la clase dominante para mantener su

dominación. Por lo tanto, La tarea de las clases trabajadoras es combatir constantemente la fetichización como práctica de la clase burguesa, trascender esas formas fetiches, transformar la fragmentación de las luchas “económicas” y de las luchas “políticas” en una lucha total de clase y, mediante la captura y la transformación del Estado, convertir el poder estatal en poder de las clases trabajadoras<sup>241</sup>.

Las teorías liberales del Estado son incapaces de comprender la relación entre el Estado y la “economía”, porque al aceptar como un dato positivo la separación entre economía y política, la lucha de clases se les presenta como un proceso extraño a la acumulación de capital. En consecuencia, limitan sus análisis a las categorías más aparentes, tales como precio, ganancias, dinero y salario. Las categorías desarrolladas por Marx son rechazadas completamente, o son consideradas “meras abstracciones” carentes de validez metodológica y heurística para el análisis de lo concreto.

Pero el aceptar como un dato positivo la separación entre economía y política, no comprenderla como un constructo del pensamiento, conduce a la idea defendida por los liberales nuevos de que el Estado puede ser liberado de las exigencias impuestas por la acumulación de capital. Ven en el capital una categoría económica ajena al modo de ser del Estado.

La concepción instrumentalista del Estado no es menos cuestionable. Adopta un modelo simple de base-superestructura de la sociedad, en el cual la base económica es determinante. No queda claro cómo puede ser analizada la unidad de las esferas separadas.

Por lo expuesto, consideramos que lo que se requiere para explicar el ser del estado, no es una teoría económica, al modo de los liberales nuevos, ni reducir la relación entre política y economía al esquema simplificador de base-superestructura, al modo de los marxistas vulgares.

La emergencia del ideal liberal del intercambio equitativo sólo es posible por la aplicación de la coacción. El principio de la igualdad opera solamente en la esfera de la circulación. Las contradicciones propias de la sociedad capitalista pretenden ser superadas mediante la resolución de todos los conflictos en la esfera de la circulación y en términos de las relaciones de intercambio.

El Estado liberal capitalista está, por lo tanto, comprometido en un proceso continuo de defensa de los principios de la libertad y de la igualdad, mientras que modifica constantemente su aplicación práctica para vencer las

---

<sup>241</sup> John Holloway y Sol Picciotto: *El capital, las crisis y el estado*. Bogotá, Sociedad de Ediciones Internacionales, 1980; pp 63-70

contradicciones creadas por la contradicción central que se localiza en la esfera de la producción.<sup>242</sup>

Tampoco lo económico debe ser considerado como la base que determina la superestructura política. Lo político y lo económico son formas específicas de las relaciones sociales dominadas por el proceso de acumulación de capital, donde el capital es también él una relación social. Lo político no es un reflejo de lo económico, sino la forma que asume el proceso de producción de capital como relación, o sea, como relación de explotación de clase en la sociedad capitalista.

Por lo tanto, el análisis debe partir de la explicación de la especificidad de lo político en su articulación con la forma que adopta la relación capitalista de producción. Es pues, sobre la base de la dominación de las formas de producción de plusvalía como debe ser entendido el desarrollo del estado capitalista establecido. *El Estado capitalista es el resultado de la separación entre producción y consumo, por ello, su primera función es asegurar el lugar del intercambio como mediación entre la producción y el consumo.*

El análisis del Estado a partir de las contradicciones del capital no consiste en un ejercicio puramente de derivación lógica, sino que implica un compromiso ético que se origina en el contenido mismo de la historia de la sociedad capitalista. El análisis de Marx no es el resultado del desarrollo del pensamiento lógico, sino del intento de explicar mediante éste las formas cambiantes de la lucha de clases tal como se desarrollan históricamente.

En la *Ideología Alemana*, al contraponer su concepción materialista a la concepción idealista de la historia, Marx nos ofrece la siguiente reflexión: "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"<sup>243</sup>.

El Estado es así el medio a través del cual las relaciones de dominación son presentadas como relaciones voluntarias, establecidas por hombres libres, iguales ante la ley.

Bajo este supuesto, cuando se analiza el modo en que el Estado "interviene" en la economía, se pone atención en las relaciones entre capitalistas, entre propietarios privados, como si todos los individuos lo fueran; pero *se deja intocada la relación que se establece entre el Estado y los*

<sup>242</sup> Op. Cit., p. 85

<sup>243</sup> K. Marx y F Engels: *La Ideología Alemana*. Editorial Cid, México; p. 72

*no capitalistas, y más específicamente, con el trabajo vivo, con la fuerza de trabajo. Esta relación es pensada como una extensión de la regeneración de capital y no como su fundamento.*

Esto es así porque las relaciones entre los individuos dueños del capital y los dueños de la fuerza de trabajo son consideradas relaciones mediadas por la voluntad libre de ambos agentes. Las consecuencias lógicas son evidentes. Los agentes de la producción acuden libre y voluntariamente al mercado a vender, una, fuerza de trabajo y, la otra, a comprarla. Todo ocurre como si el Estado participara en esta transacción sancionando las reglas del juego establecidas por los agentes a través del contrato.

En el fondo, se deja intocado el análisis de las condiciones “reales” en las que llegan ambos agentes a pactar la compra-venta de la fuerza de trabajo.

Empero, lo relevante aquí es el papel que juega el Estado: es la condición que legitima, vía su legalización, una relación entre desiguales haciéndola pasar como una relación entre iguales. Por medio del Estado, aquéllos agentes se reconocen como libres para el intercambio y, por ende, formalmente iguales frente a éste.

Marx analiza el Estado bajo la comprensión de que es una relación social específica y no un simple objeto o cosa (aparato, maquinaria) ni como un sujeto (gobierno, gobernante, funcionario). El Estado como relación social se sitúa en un nivel de abstracción más elevado que el nivel propio del trabajo empírico de la investigación, de la observación.

En un conocido texto Marx nos indica cuál es su método, si de método pudiésemos hablar. Ahí nos dice que “el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno, Tan sólo después de consumada esta labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real, Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística”<sup>244</sup>

La idea de relación aparece entonces como una categoría abstracta, como un instrumento conceptual fundamental. Sin ella no hay pensamiento, ni sentir, ni recuerdo, ni límites, etc..<sup>245</sup>

El pensamiento aparece también como un “almacén” de relaciones aplicables al mundo y a la vida. Pero estas relaciones no son la cosa misma aunque se deriven de ella. Son un universal y como tal son una entidad de

---

<sup>244</sup> Karl Marx: *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1980; p. 19.

<sup>245</sup> Ver: Antonio Paoli: “La relación y la relación social” en la revista *Relaciones*, núms, 9-10, UAM-X, México; pp 147-152

razón y son, por esto mismo, un ente simple a diferencia de la cosa real que es múltiple.

Hegel nos ha dicho que “a este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un no esto al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos universal”<sup>246</sup>.

El universal es por medio de la negación y es la materia de la relación. Por ejemplo, las asociaciones de ideas son relaciones. Podemos decir que una relación es una forma de asociación entre dos o más universales construida por el pensamiento con una finalidad determinada. El pensamiento se mueve sólo en la sustancia de lo universal: asocia y disocia las cualidades que le atribuye a los objetos.

Pero el pensamiento se objetiva en el lenguaje. Según Hegel, “el lenguaje da a las sensaciones, intuiciones y representaciones una segunda existencia, más alta que la inmediata, una existencia en universal, que tiene dominio en la representación”<sup>247</sup>.

La ciencia es una actividad del pensamiento que se ubica, por lo mismo, en el terreno de la universalidad. Por ello, también se propone construir un lenguaje que incluya términos lo más exactos y unívocos posible.

Para Hegel, como hemos visto más arriba, lo esencial es sujeto, es ser consciente de sí. De modo que el objeto a conocer no lo constituyen las relaciones de lo mensurable, sino las relaciones de lo que se autodefine y al definirse utiliza a la naturaleza y la transforma. El sujeto hace que las cosas estén en función de él. El espíritu es sujeto y, por ende, pensamiento, porque sabe de su desarrollo, de sus fines, de sus medios y de las consecuencias de su acción, en suma, conoce y prevé sus procesos<sup>248</sup>.

La asociación de los universales se aplica a la autocomprensión del espíritu. La relación es un medio por el cual este espíritu, el pensamiento, genera un orden en la naturaleza y en la cultura. La asociación de universales que desarrollamos en la forma de relaciones, está siempre referida a fines humanos. Así, conocer el Estado está en función de los sujetos que lo piensan.

Ahora bien, una relación social se constituye cuando la acción de un sujeto corresponde a la acción de otro. Los sujetos pueden ser individuales o colectivos. Por ello, los economistas parten del análisis de relaciones con la finalidad de incidir en la conducta de los agentes económicos. Pero, al asociar universales, generalizan sin considerar las diferencias específicas, lógicas e históricas, de los procesos incluidos en su generalización.

---

<sup>246</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1982, p. 65.

<sup>247</sup> G. W. F. Hegel: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1971, p. 240, párrafo 459

<sup>248</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenología...* op cit; pp. 28-31.

La relación social se presenta como una asociación de universales atribuidos a un sujeto con el fin de prever las tendencias de su comportamiento o de comprender su sentido. El investigador despeja la multiplicidad de lo concreto y en su lugar coloca la universalidad, la generalización. Pero, lo social no puede definirse numérica o cuantitativamente. La relación social sólo puede comprenderse a partir de definir las asociaciones de universales que aplica el sujeto para darle sentido a un proceso.

Max Weber señala que “todas las leyes y contribuciones del desarrollo específicamente marxista poseen un carácter de tipo ideal en tanto sean teóricamente correctas. Quien quiera que haya trabajado con los conceptos marxistas conoce la eminente e inigualable importancia heurística de estos tipos ideales cuando se les utiliza para compararlos con la realidad, pero conoce igualmente su peligrosidad tan pronto como se les confiere validez empírica o se les imagina como tendencias o fuerzas activas reales, lo que en verdad significa metafísica”<sup>249</sup>.

Desde esta perspectiva, Marx es visto como un metafísico. Sin embargo, éste estudia relaciones sociales sin confundirlas con las prácticas sociales concretas, como lo insinúa Weber. Para Marx es evidente que la teoría no es la realidad ni el universal la cosa, sino sólo nuestro modo de conocerla.

Lo que está, en último análisis, en el centro de la discusión, es el materialismo de Marx. Este materialismo que, como lo hemos mostrado más arriba, propone como premisa a la praxis social en la explicación científica de lo real. Esto es lo que soslaya Max Weber.

En suma, los procesos reales a explicar asumen la forma de categorías lógicas en la mente del sujeto investigador o pensante, de modo que, pensar al Estado como relación social parecería reducirse a un simple ejercicio lógico. Pero nada más extraño al pensamiento de Marx. Pensar al Estado como relación social le permite descubrir las contradicciones inherentes tanto al discurso de la filosofía política moderna, incluido Hegel, como al discurso de la economía política clásica y contemporánea. Más aún, y lo que es más importante, confrontar ambos discursos con la realidad que pretenden ajustar a sus postulados, para demostrar, históricamente hablando, su carácter eminentemente ideológico.

No es Marx, pues, quien confunde teoría con realidad sino precisamente Hegel y los liberales clásicos y nuevos. Weber, a final de cuentas, con su doctrina de los “tipos ideales” no hace más que trasladar la idea kantiana de la

---

<sup>249</sup> Max Weber: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Edit. Península, Barcelona, 1971, p. 78.

incognoscibilidad de la *cosa en sí*, al terreno de la confrontación ideológica con el discurso crítico y comunista abierto por Marx.

*Del concepto de alienación al concepto de fetichismo.*

Un problema relevante en el contexto del debate en torno a la especificidad del mundo moderno en el discurso de Marx, es el que se refiere a las categorías que encontramos en los textos del llamado *Marx joven*, en forma muy particular a la de *alienación* (Entfremdung). Se discute si ésta es una categoría universal o, por el contrario, si es una categoría histórico-concreta que en su forma más desarrollada toma un significado específico en el capitalismo.

A partir de la lectura particular de los escritos de juventud del pensador de Tréveris, los principales detractores del discurso marxiano le atribuyen a esta categoría un papel ideológico que absolutiza y exagera el fenómeno de la alienación, intentando con ello, de alguna manera, oponer el joven Marx al Marx maduro, con el pretendido argumento de que entre las reflexiones de uno y otro respecto de aquélla categoría hay un abismo.

Pero, ¿cuál es el lugar, la función y validez del concepto marxiano de enajenación a la luz de los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844, texto donde esta categoría juega un papel central, y a la luz de *El Capital*, su obra de madurez más elaborada? ¿Es la de alienación una categoría central del discurso de Marx que, dentro de la evolución de su pensamiento, se concreta y se enriquece a la vez que hace posible la elaboración de conceptos fundamentales dentro del discurso abierto por este pensador, o es un concepto ideológico que cumple solamente con una función práctica?

Los *Manuscritos* de 1844 son una obra de transición pero a la vez una obra clave en el proceso de formación del pensamiento de Marx. Los *Manuscritos* son punto de llegada y punto de partida: Marx inicia aquí el estudio de la Economía política que culmina con *El Capital*. Sin embargo, hay por lo menos tres posiciones respecto a este punto, a saber: *a)* quienes piensan que los *Manuscritos* son una obra filosófica-antropológica cuyas tesis determinan el curso posterior del pensamiento de Marx, llegando a ser, por lo tanto, el pensamiento de Marx maduro; *b)* quienes ven en los *Manuscritos* una obra filosófica-antropológica que contiene al verdadero Marx; aunque hay otro Marx, el de la teoría científica de *El Capital*, pero que sería una negación, una deformación, del primero; y *c)* los que piensan que los *Manuscritos*, por

su carácter filosófico-antropológico corresponderían a un periodo llamado pre-marxista, y que el Marx científico, el de *El Capital* es el verdadero<sup>250</sup>.

Aquí sostenemos que el concepto de alienación es un concepto que dentro de la evolución del pensamiento de Marx, se concreta y se enriquece a la vez que hace posible la elaboración de conceptos fundamentales dentro del discurso de Marx.

Desde esta perspectiva, Ernest Mandel<sup>251</sup> nos dice que la parte más célebre de los *Manuscritos económico-filosóficos* es el que se refiere al análisis de las raíces socioeconómicas de la alienación. Marx afirma ahí que cuanto más trabaja el obrero, tanto más crea un mundo de objetos que le son hostiles y que lo aplastan, y descubre, a fuerza de ahondarse en el problema, las raíces últimas de la alienación humana en el trabajo alienado, o sea, en la división del trabajo y la producción mercantil. Entre producción mercantil, división del trabajo y propiedad privada hay una interacción constante en la producción de la alienación, pero es la división del trabajo lo que constituye el punto de partida histórico.

En estos Manuscritos ya Marx se propone fundamentar una teoría de la revolución del proletariado. Sabe que hay explotación pero aún no sabe como se explica ésta, lo cual sólo es posible cuando descubre el proceso por el cual se produce la plusvalía a través del concepto de fuerza de trabajo, concepto que evidentemente aun no encontramos en dichos manuscritos.

Aquí Marx recurre al análisis de la economía política con la idea de descubrir el secreto de la explotación del trabajador moderno. Por ello es que su análisis debe ser considerado como el resultado de una necesidad teórico-práctica, en el sentido de que esta necesidad está inscrita en el terreno de la transformación de la sociedad. Así, los *Manuscritos* marcan el paso de la filosofía a la economía sin abandonar aquélla, o más bien, abandonando sólo cierto tipo de filosofía (la que sólo se limita a interpretar el mundo). En realidad, el joven Marx trata de dar soluciones filosóficas a problemas económicos, de modo que la filosofía penetra en el discurso propio de la economía, derivando de ello conceptos económico-filosóficos.

Marx aún no acepta la teoría del valor por el trabajo. Para él el obrero es igual a trabajo. El obrero moderno vale lo que vale como productor, lo que vale como máquina de producir ganancias. Denuncia ya el carácter inhumano de la producción capitalista en cuanto que el fin de ésta es la ganancia. Como consecuencia, el comunismo aparece *discursivamente* como negación del capitalismo, no se concibe todavía como resultado de las condiciones

---

<sup>250</sup>V. Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la Praxis*. Edit. Grijalbo, México, p.345

<sup>251</sup>Ernest Mandel. *La Formación del Pensamiento Económico de Marx*. Siglo XXI editores, México, p. 29.

materiales históricas en que se desarrollan las contradicciones inherentes al capitalismo.

En este análisis crítico de la economía-política, el concepto de enajenación hace referencia tanto a la privación del obrero de su ser *humano*, como a la relación de extrañamiento que se genera entre éste y su producto. Marx encuentra en su análisis cuatro modalidades de enajenación: a) enajenación del obrero en su trabajo; b) enajenación del obrero en el acto mismo de la producción; c) enajenación del obrero como ser genérico, y, por lo tanto, d) enajenación del obrero con respecto a otros hombres <sup>252</sup>.

Pero en estos Manuscritos Marx no ha superado bien a bien el pensamiento filosófico que habrá de transformarse en otro rigurosamente socioeconómico. Son un texto de transición desde la filosofía hegeliana y feuerbachina hasta la elaboración de las bases de lo que popularmente se conoce como *materialismo histórico*.

Marx ya ha comprendido, desde su *Crítica a la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel*, que la propiedad privada es una fuente general de alienación, y, después de su contribución a la crítica de esta filosofía, que la alienación humana es fundamentalmente una alienación del trabajo humano. En los *Manuscritos* describe de manera notable el trabajo alienado (o enajenado) como forma particular de la sociedad moderna capitalista: "Partimos de un hecho económico actual. El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumente su producción en extensión y en poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se valoriza el mundo de las cosas se desvaloriza, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías, se produce también a sí mismo y produce al obrero como una mercancía, y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general". Este hecho determina que "el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor. El productor del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, como estado económico, se manifiesta como la privación de realidad del obrero, la objetivación como la pérdida y esclavización del objeto, la apropiación como extrañamiento, como enajenación"<sup>253</sup>.

En la sociedad moderna capitalista el trabajador (asalariado) se enajena porque es excluido de los productos de su trabajo; el suyo es el trabajo que

---

<sup>252</sup>Op. cit. p. 181.

<sup>253</sup>Karl Marx: "Manuscritos económico filosóficos de 1844". En Marx-Engels: *Escritos económicos varios*. Editorial Grijalvo, México, 1966, p. 63.

produce para enriquecer a otros; es el trabajo que se convierte en trabajo forzado, trabajo del que sólo sacan provecho quienes no trabajan. En otras palabras, el trabajo enajenado se reduce aquí a manifestación de la división de la sociedad en clases, de la oposición entre capital y trabajo, de la propiedad privada, de la división del trabajo y del nacimiento de la producción mercantil. Marx no plantea el problema del origen histórico de la propiedad privada, sino el problema de su naturaleza, de su reaparición cotidiana en un modo de producción fundada en el trabajo alienado<sup>254</sup>.

Sin embargo, aunque va más allá que la concepción antropológica de Hegel, esta reflexión es considerada aún filosófica y especulativa, situación que supera Marx cuando abandona el concepto de “hombre genérico”, un año más tarde en la *Ideología Alemana*.

La evolución del marxiano concepto de trabajo parece clara: desde una concepción antropológica (feuerbach-hegeliana) antes de y en los *Manuscritos*, avanza hacia una concepción histórica de la alienación a partir de la *Ideología Alemana*.

Ahora bien, ¿cómo evoluciona el concepto de enajenación desde los *Manuscritos* hasta una obra de madurez como *El Capital*? La respuesta a esta pregunta es un tanto sencilla: pierde su lugar central como concepto explicativo en el que se apoya el discurso marxiano, para convertirse en una categoría analítica adecuada no más para explicar un fenómeno social concreto como lo es el del fetichismo económico. Es decir, deviene un concepto que lejos de ser fundante habrá de ser fundado<sup>255</sup>.

En la *Ideología Alemana*, Marx considera la enajenación como un fenómeno que no se reduce a la actividad subjetiva del individuo hacia sus productos, sino como un fenómeno social que surge y se desarrolla históricamente a partir de una determinada relación económica: la división social del trabajo: “El concepto de enajenación deja de desempeñar el papel principal que tenía en los *Manuscritos*; ya no es el fundamento de todo, sino un fenómeno social concreto condicionado y fundado, a su vez, por otro fenómeno histórico y social más radical: la división del trabajo”<sup>256</sup>.

En *El Capital* el estudio crítico que hace Marx de la sociedad no parte, por lo tanto, del concepto de enajenación, como concepto central de su concepción, sino de otro como lo es el de mercancía. “En *El Capital* se estudia, ante todo, el trabajo y sus productos en las formas concretas - históricas y concretas- del modo de producción capitalista. El producto es

<sup>254</sup>Cfr. Ernest Mandel, op. cit., p. 184.

<sup>255</sup>V. Adolfo Adolfo Sánchez Vázquez, Op. cit. p. 350.

<sup>256</sup>Op. cit. p. 352. Para el concepto de enajenación en la *Ideología Alemana*, véase la versión de Cid Ediciones, México, s/f, pp. 31, 34-36, 78-9, 87, 472 y 663.

considerado ahí no solo como producto de un trabajo concreto, determinando, sino de un trabajo general, abstracto, es decir como mercancía”<sup>257</sup>. En el *Capital* Marx investiga ya específicamente el modo de producción capitalista, y su objetivo principal es el descubrir la ley fundamental que rige esta estructura compleja. De modo que cuando encontramos en esta obra de madurez el concepto de enajenación, lo encontramos como un concepto pensado de acuerdo con esa ley fundamental. O sea, ya no se trata de explicar la “estructura” económico-social por la enajenación (o por una forma concreta de ella), sino de explicar lo que pueda corresponder al concepto de enajenación por el propio mecanismo de la producción capitalista.

Marx, en *El Capital*, presenta a la mercancía como producto del trabajo que materializa una relación social dada, pero en esta sociedad dominada por el modo de producción capitalista se aparece no como relación social sino como cosa. En esta sociedad, el producto del trabajo al adoptar su forma mercancía se aparece como un fetiche y el proceso de creación, de transformación, de esta mercancía lo vemos como algo desconocido, misterioso. Esto es lo que Marx llama el *fetichismo* de la mercancía. O sea, *una relación social entre los hombres se presenta en forma cosificada, cuando en realidad es una relación humana*. Marx dice en *El Capital*: “Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico...”

“El carácter místico de la mercancía no brota de su valor de uso. Pero tampoco brota del contenido de sus determinaciones de valor...”

“¿De dónde procede, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste forma de mercancía?. Procede, evidentemente, de esta misma forma...”

“El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que se proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecido entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productores del trabajo en mercancías, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales

---

<sup>257</sup>A. Sánchez Vázquez; op. cit. p. 353.

(...). Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno que remontaremos a las regiones neubolosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de existencia independiente: y relacionados entre sí y los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es lo que llamamos el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajos tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción...

(...) Las relaciones sociales que se establecen entre (los) trabajos privados (de los productores) aparecen como lo que son; no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre las cosas”<sup>258</sup>.

De lo anterior se deriva que Karl Marx, al hablar del “misticismo” de las mercancías, no ha abandonado por completo el concepto de enajenación. Pero ello no significa que se quede en el marco de la estructura conceptual de la enajenación al modo de Feuerbach, ni tampoco en el de los *Manuscritos*. Mientras en éstos el trabajo enajenado hace referencia a la negación de la *esencia humana*: el trabajo, en *El Capital* se explica y cuestiona el carácter cosificado de las relaciones propias entre los hombres. Pero, en ambos casos, es patente el carácter enajenante de una y otra relación, lo cual se pone de manifiesto en el hecho de que un producto humano se presenta con un poder que no expresa lo que efectivamente *es*: el producto del trabajo humano socialmente determinado. Por ello es que “Si en los Manuscritos el producto del trabajo del obrero se convierte en un sujeto autónomo cuando en su realidad es su producto, es decir, la objetivación de su trabajo, en *El Capital* el producto del trabajo humano -concreto y abstracto- se presenta también como un sujeto autónomo, misterioso, cuando es objetivación o materialización de un trabajo que, a su vez, es una relación social. Si en los Manuscritos el producto niega la esencia humana del producto, en *El Capital* el objeto-mercancía oculta la esencia social objetivada en él. Y si en el primer caso el producto del trabajo hace del sujeto al que domina, en el segundo la mercancía codifica una relación social”<sup>259</sup>.

En síntesis, en la evolución teórica del concepto marxiano de enajenación, Marx va de la denuncia de la enajenación del obrero concreto, a la explicación y cuestionamiento del proceso de fetichización de la relación social mercantil- capitalista.

<sup>258</sup> Karl Marx: *El Capital* Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México; pp. 36-38.

<sup>259</sup> A. Sánchez Vázquez, Op. cit. pp. 356, 358.

Ahora bien, no se trata de negar la diferencia entre los *Manuscritos* y *El Capital*, pretendiendo encontrar lo esencial de las tesis de éste en aquéllos. Debiera ser obvio, al menos para los lectores atentos del discurso elaborado por Marx, que no es posible descubrir la “clave” de la obra de madurez de Marx fuera de la teoría del valor-trabajo y la teoría de la plusvalía: “cuando mucho podríamos aprobar la idea de que la motivación fundamental de Marx está revelada en los Manuscritos de 1844; que apartir de este momento trató efectivamente de criticar una ‘economía política inhumana’. Pero entre este motivo de la crítica y el contenido eficaz de ésta hay un mundo de diferencia, sobre el cual el propio Marx ha llamado la atención...”<sup>260</sup>.

Contra la afirmación de que las categorías filosóficas de alienación que había tomado el joven Marx de Hegel habrían de formar la armazón de su gran obra de madurez, Ernest Mandel responde que “lo malo, para esta hipótesis, es que las categorías ‘filosóficas’ tomadas de Hegel ya están ‘puestas sobre los pies’, es decir, transformadas en categorías socioeconómicas, desde los Manuscritos de 1844, y representan, cuando mucho, la motivación y no la armazón de *El Capital*, cuya ‘trama’ está constituida por una crítica de las categorías de la economía política burguesa y el perfeccionamiento de la teoría del valor y de la plusvalía”<sup>261</sup>.

Respecto de los críticos de *El Capital*, que consideran que los *Manuscritos* exponen de una manera más “global”, más “integral”, el problema del trabajo alienado, sobre todo al darle una dimensión ética, antropológica o inclusive filosófica a esta noción (y que, por consiguiente, o contraponen el joven Marx al Marx maduro o “re-evalúan” *El Capital* a la luz de los *Manuscritos*), cabe recordarles que Marx en 1844 conserva todavía, aunque parcialmente, una concepción del trabajo con una dimensión ética, antropológica, pero metafísica del trabajo, concepción que en el *El Capital* hace mucho tiempo ha abandonado<sup>262</sup>. “El Marx de los Manuscritos de 1844, aunque no había desarrollado todavía, por completo, la teoría del materialismo histórico, si había rebazado a Hegel, no razonaba ya en términos de ideas absolutas o de conceptos filosóficos, sino que trataba de criticar una ideología determinada (la economía política) con la ayuda de las contradicciones sociales empíricamente observadas”<sup>263</sup>. Estos críticos no alcanzan a distinguir en el discurso de Marx, entre el objeto de sus investigaciones y preocupaciones, y el instrumento y el lenguaje que emplea para darle forma a este objeto.

---

<sup>260</sup> E. Mandel. Op. cit. p. 190. Esta llamada de atención la hace Marx en el famoso *Prólogo de 1859...*

<sup>261</sup> Op. cit. p. 192.

<sup>262</sup> Ver E. Mandel; op. cit. pp. 194-5

<sup>263</sup> Op. cit. p. 200

Por último, frente a la posición de quienes consideran que las posiciones acerca del trabajo alienado en los *Manuscritos*, no sólo están en contradicción con el análisis económicos de *El Capital*, sino que inclusive eran un obstáculo que impedía al joven Marx aceptar la teoría del valor-trabajo, y que, en el extremo, consideran que el concepto de alienación es un concepto “pre-marxista” que Marx tuvo que superar antes de llegar a un análisis científico de la economía capitalista, Mandel observa que “no entiende uno por qué habría de ser precisamente el concepto de trabajo alienado el que impidiera a Marx aceptar la teoría del valor-trabajo de Ricardo. (...) La experiencia ha demostrado que era perfectamente posible combinar una teoría de la alienación con la teoría del valor-trabajo perfeccionada; es lo que Marx hizo, por lo demás, en 1857-82”<sup>264</sup>. El mismo Mandel precisa que “en los *Grundrisse* escritos *in tempore non suspecto*, después del célebre Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía política, en una fecha que el propio Althusser sitúa a principios del período de “madurez” de Marx, este último vuelve al concepto de alienación, y, por extenso, los pasajes relativos a la alienación abundan en los *Grundrisse* y reducen a la nada las tesis de John, Cornu, Bottigelli, Buhr y Althusser. No sólo el concepto de alienación no es “premarxista”, sino que forma parte del *instrumentarium* de Marx llegado a la plena madurez. Al leer atentamente *El Capital* lo volvemos a encontrar igualmente, aunque a veces en forma ligramente modificada”<sup>265</sup>.

Como vemos, el de enajenación, o alienación, es un concepto que dentro de la evolución del pensamiento de Marx, se concreta y se enriquece a la vez que hace posible la elaboración de conceptos fundamentales del materialismo histórico. En un pasaje de los *Grundrisse* que nos recuerda casi textualmente los *Manuscritos* de 1844, leemos lo siguiente:

“Pero si de esta suerte el capital se presenta como producto del trabajo, también el producto del trabajo se presentará como capital; ya no como simple producto, ni como mercancía intercambiable, sino como capital; el trabajo objetivado como dominio o poder sobre el trabajo vivo. Se presenta asimismo como producto del trabajo, de tal modo que el producto de éste aparece como *propiedad ajena*, como modo de existencia contrapuesto autónomamente al trabajo vivo, así como valor que es para sí; de tal modo que el producto del trabajo, el trabajo objetivado, recibe del trabajo vivo un alma propia y se establece ante éste como un *poder ajeno*. Desde el punto de vista del trabajo, su actividad en el proceso de producción se presenta de esta manera: el trabajo aparta de sí mismo su realización en condiciones objetivas, como realidad ajena, y al mismo tiempo y por consiguiente, se pone a sí mismo

<sup>264</sup> E. Mandel, Op. cit. p. 202.

<sup>265</sup> E. Mandel, Op. cit. pp. 203-4.

como capacidad de trabajo privada de sustancia, provista meramente de necesidades y enfrentada a ésta su realidad enajenada, que no le pertenece a ella sino a otro”<sup>266</sup>.

En conclusión, con la aparición y publicación de los *Manuscritos* en 1932, los críticos “burgueses” de Marx han tratado, “después de la fuerza fenomenal del movimiento obrero de inspiración marxista, de apropiarse a Marx reduciéndolo por completo a Hegel. Tratan de mellar el filo de la significación revolucionaria explosiva, de la doctrina de Marx, para reintegrarlo, como ‘pensador’ y ‘filósofo’ a un mundo capitalista concebido, si no como ‘el mejor de los mundos’, si al menos como el menos malo de los mundos posibles”<sup>267</sup>. El problema de la enajenación debe abordarse hoy sobre la base de investigaciones concretas y no empeñándose en hacer del marxismo una filosofía de la enajenación. Marx se eleva de una concepción filosófica de la enajenación -teñida a veces de elementos especulativos- a una teoría científica en cuanto que la integra en la teoría del modo de producción capitalista.

Si el concepto de enajenación no es ya un concepto clave a partir de la *Ideología Alemana*; no es tampoco un concepto meramente ideológico (como opina Althusser; por ejemplo). Su validez se mantiene en cuanto puede dar razón de una situación concreta<sup>268</sup>.

---

<sup>266</sup> Karl Marx: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Siglo XXI editores, México, 1977; pp. 414-5. El subrayado es de Marx.

<sup>267</sup> E. Mandel; op. cit., pp. 212-3.

<sup>268</sup> Ver: Adolfo Sánchez Vázquez, op. cit., pp. 360-1.

### 3. La anatomía de la sociedad civil como punto de partida.

#### 3.1. El concepto de sociedad civil en Hegel, Marx y Gramsci.

Nuestro interés por el concepto de sociedad civil no es puramente cognoscitivo, o lo es sólo en la medida en que su explicación nos permita contribuir a la crítica de los discursos que califican al Estado capitalista como el lugar donde los hombres superan sus intereses particulares y se reconocen como semejantes, con los mismos derechos y obligaciones. Nuestro interés por el concepto de sociedad civil está marcado por la insatisfacción teórica que nos provocan aquellos discursos que nos describen las acciones promovidas desde el Estado, aquí y ahora, como las acciones cuya finalidad expresa es la satisfacción de las demandas materiales y espirituales de la sociedad civil en su conjunto, donde sociedad civil se describe como el espacio ocupado por (los) individuos que buscando la satisfacción de sus necesidades particulares, se organizan económica, política y moralmente, creando instituciones independientes o autónomas respecto del Estado.

De ahí que nuestro interés por el concepto de sociedad civil, se concreta en los análisis de éste en los discursos del liberalismo, por un lado, y de Hegel, de Marx y de Gramsci, por el otro.

Del *liberalismo* en tanto que ideología que ha dominado las esferas políticas que han madurado en las modernas sociedades de mercado y proponen como ideal democrático un poder estatal limitado, reducido a su función policiaca.

De *Hegel* en tanto que pensador que nos proporciona una idea contraria a la del liberalismo y define a la sociedad civil mas allá de los supuestos individualistas de éste; y porque es, para nosotros, el discurso más acabado del proyecto social burgués que pone al Estado como el momento más elevado que expresa lo universal humano, esto es, la razón como cualidad exclusiva de los hombres orgánicamente vinculados como su condición de posibilidad.

De *Marx* en tanto que creador de un discurso crítico que pone como fundamento de lo universal humano a la praxis y, por lo mismo, a la producción social de la vida material y espiritual como el motor de esta historia de la que los hombres son portadores y fines. Porque el Estado no es fin sino medio; porque la sociedad civil es el *concreto* más acabado y rico en múltiples determinaciones: porque el Estado es manifestación de la sociedad civil, y, por lo tanto, esto nos permite considerar la cuestión qué Estado, y qué sociedad civil, *hoy*.

*La sociedad civil en Marx no se ubica en la estructura sino que estructura y superestructura son dos momentos de la sociedad civil. La*

*estructura* refiere a la esfera económica. *Superestructura* a la esfera de la política, el derecho y, en general, de las formas de conciencia social, incluida la ciencia como forma de pensamiento. *Estructura y superestructura* son nociones que Marx propone para el análisis materialista del modo de producción capitalista en contra de las propuestas hegeliana y iusnaturalista.

La sociedad civil refiere a todo lo societal *incluido* el Estado, por lo cual -al contrario de Hegel- éste es un momento de aquélla. La anatomía, el corte, la disección, el análisis pues, debe buscarse en la economía política como punto de partida, porque en ésta descansa -como momento de la producción social de las condiciones materiales de existencia, es decir, de la satisfacción de las necesidades- el desarrollo del conjunto de las formas *humanas* de apropiación de la naturaleza.

Sin embargo, en Hegel encontramos una visión que nos permite derivar una crítica de la concepción liberal del Estado y de la sociedad civil, crítica de la concepción que piensa al Estado como el instrumento en que la sociedad en general se transforma, se organiza, deviene, para garantizar el libre juego del mercado y, por lo tanto, de las llamadas libertades individuales que éste supone. Crítica pues, de la concepción ahistórica de la sociedad y de la instrumentalidad del Estado en tanto que reducido al guardián que “deja hacer, y deja pasar”.

Y, finalmente, de *Gramsci*, porque es el pensador de la revolución total que define a la sociedad civil del modo en como Marx lo propone desde una lectura hegeliana madurada en el seno de las formaciones sociales europeas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX.

### *El estado del liberalismo clásico*

En su *Ensayo sobre el gobierno civil*, John Locke nos dice que “siendo que la sociedad política no puede existir ni subsistir sin poseer en si misma el poder de preservar la propiedad, y, para ello, de castigar los delitos de todos sus miembros, *únicamente puede haber sociedad política allí donde cada uno de sus componentes ha renunciado a ese poder natural a favor de la comunidad, en toda circunstancia que no implique ser excluido de la protección que acuerda la ley establecida por dicha sociedad.* Y quedando así eliminado todo juicio privado de cada miembro individual, la comunidad se erige en árbitro y decide en todos los litigios que puedan producirse entre sus miembros respecto de cualquier asunto de derecho; y castiga los delitos que cualquier miembro haya cometido contra la sociedad, con las penas que la ley haya establecido. Con esto resulta fácil discernir quienes están o no reunidos en sociedad política. *Los que están reunidos en un cuerpo, y tienen una ley y*

*jurisdicción común a la que puedan apelar con autoridad para decidir en las controversias que surjan entre ellos y para castigar a los culpables, encuéntranse en sociedad civil unos con otros; mas aquellos que no tienen -en la Tierra- a quien apelar en común, están todavía en el Estado de naturaleza; allí donde cada cual es su propio juez y hace de verdugo, existe, como antes lo he demostrado, el perfecto Estado de naturaleza*<sup>269</sup>. Un poco antes ya ha dicho que "...hay otra clase de servidores a los que damos el nombre peculiar de esclavos (...) y encontrándose en Estado de esclavitud, *sin poder tener propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de ninguna sociedad civil, cuyo principal propósito es la conservación de la propiedad*"<sup>270</sup>.

Esta idea la encontramos también en *Kant*, quien considera que la sociedad humana se encuentra determinada por la propiedad, de modo que un hombre que aspira a ser libre no deberá depender de la propiedad de otro: "El hombre debe salir del *Estado de naturaleza*, en el cual cada uno obedece a los caprichos de su propia fantasía, y unirse a los demás (con los cuales no puede evitar el encontrarse en relaciones recíprocas), sometiéndose a una constricción exterior públicamente legal; es necesario, por tanto, entrar en un Estado (*Zustand*) en el que se determine legalmente lo que debe ser reconocido a cada quien como suyo y se le asigne como parte por una potencia suficiente (que no es la potencia de un individuo, sino una potencia exterior); vale decir, que antes que nada cada uno debe entrar en un *Estado civil*"<sup>271</sup>.

Un Estado así no puede ser más que el Estado de los propietarios, un Estado que tiene su origen en la razón y cuya validez se impone como universal al resto de la comunidad.

*Kant* propone así un tipo de Estado que debe de asegurar conforme a la razón, la propiedad de los individuos: este es el Estado de Derecho: "El acto por medio del cual el pueblo mismo se constituye un Estado, o más bien, la simple idea de este acto, que es la única que permite concebir la legitimidad del mismo, es el contrato originario (*das ursprüngliche Kontrakt*), según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo deponen su libertad exterior, para recobrarla inmediatamente después como miembros del pueblo en cuanto Estado (*universit*). No se puede decir, por tanto, que en el Estado el hombre haya sacrificado en aras de un fin determinado una parte de su libertad exterior innata en él, sino más bien que ha abandonado la libertad salvaje y desenfrenada para recobrar nuevamente su libertad en general no disminuida,

<sup>269</sup> John Locke: *Ensayo sobre el gobierno civil*. Edit. Aguilar, Madrid, 1980; p. 87. Las cursivas son nuestras.

<sup>270</sup> Op. cit. p. 85. Las cursivas son nuestras.

<sup>271</sup> E. Kant, citado por Arnaldo Córdova: *Sociedad y Estado en el mundo moderno*. Grijalbo, México, 1976; p.137. Las cursivas son nuestras.

en una dependencia legal, vale decir, en un Estado jurídico, *porque esta dependencia surge de su propia voluntad legisladora*<sup>272</sup>.

La propiedad es así impuesta por el mismo Estado como un derecho universal inalienable: “La constitución civil no es más que un Estado jurídico (*rechtliche Zustand*) que asegura a cada quien lo suyo, pero que no lo constituye ni lo determina propiamente.

“Toda garantía presupone, por tanto, el que cada uno pueda tener algo como suyo (visto que ella se lo asegura). Por consecuencia, es preciso admitir como posible antes de la constitución civil (o hecha abstracción de esta constitución) un mío y un tuyo exterior y, al mismo tiempo, un derecho de constreñir a todos aquellos con los que de cualquier modo podemos entablar relaciones, a entrar con nosotros en un Estado constituido, en el que los referidos mío y tuyo pueden quedar garantizados”<sup>273</sup>.

Como vemos, ya desde Locke y Kant empieza a tomar fuerza la idea de un Estado civil que se pone por encima de los conflictos propios de la sociedad pero que regula racionalmente las relaciones propias de ésta: las relaciones de producción mercantiles entendidas como relaciones de propiedad.

El liberalismo no define explícitamente al Estado como instrumento de gobierno que responde a los intereses de los propietarios privados, solo dice - en función de lo que no dice- que el Estado es algo puesto racionalmente por éstos, o lo presenta como el poder que se pone por encima de sus conflictos (de los propietarios), es decir, que no responde al interés de ningún propietario individual, sino más bien al derecho de propiedad: como poder el Estado es el instrumento de la razón (de la voluntad de los propietarios) con el que se hace valer el derecho de propiedad.

### *Hegel y la sociedad civil*

Ahora bien, el individualismo que penetra en Alemania en las filosofías de Kant y Fichte, y cuyo apriorismo moral pretende fundar la doctrina del derecho natural postulando que la razón universal es común a cada individuo y que el Estado solo existe para garantizar la libertad de sus miembros, es rechazado por Hegel, oponiéndole la idea de un derecho orgánico. Para Hegel lo trágico del Estado moderno es esta separación entre gobernantes y gobernados resultado de la oposición entre ciudadano y burgués, oposición que descansa en el principio de la libertad subjetiva que históricamente ha nacido del cristianismo y aparece como un factor de diferenciación del mundo

<sup>272</sup> Op. cit. p. 139. Las cursivas son nuestras.

<sup>273</sup> Idem.

moderno con respecto del mundo antiguo<sup>274</sup>. De esta libertad (subjctiva) y del orden objetivo el Estado resulta, en lugar de la unidad, una oposición que los hace exteriores uno del otro, lo cual entra en contradicción con el hecho de que el Estado -como el todo originario- sigue constituyendo, para Hegel, la sustancia del individuo.

Para Hegel el Estado representa la racionalidad de la libertad realizada, y la identidad del individuo con el Estado no puede, sin embargo, como ocurría en la antigüedad, establecerse de inmediato. Es necesaria una *mediación*: la sociedad civil.

La libertad del individuo, de la voluntad particular, implica un elevarse a la voluntad general pues, siguiendo a Rousseau, "la voluntad general no mira sino el interés común, la otra (la voluntad de todos) solo mira el interés privado y (este) es solo una suma de voluntades particulares"<sup>275</sup>.

Empero, en el Estado moderno *media* necesariamente entre el individuo y el Estado lo que Hegel, como apuntamos apenas arriba, denomina sociedad civil, la cual tiene como *contenido* el conjunto de los hombres privados en tanto que separados de la familia y que no aspiran a su unidad sustancial en - y- por el Estado. La sociedad civil es pues, el Estado del liberalismo económico:

"Los individuos, como ciudadanos, de este Estado, son personas privadas que tienen por fin particular a su propio interés. Puesto que esto es mediado por lo universal, que, en consecuencia, aparece como medio, puede ser alcanzado por ellos solo en tanto que ellos mismos determinan de un modo universal su saber, querer y hacer, y se constituye como anillos de la cadena de esta conexión. Aquí, el interés de la Idea, que no reside en la conciencia de esos miembros de la sociedad civil como tales, es el proceso de elevar a su individualidad y naturalidad a la libertad formal y a la universalidad formal del saber y del querer mediante la necesidad natural, de igual modo que por medio del arbitrio de las necesidades; de construir la subjetividad en su particularidad".<sup>276</sup>

Hegel, quien conoce la obra de los economistas ingleses como Smith y Say, entiende a la sociedad civil como una realización mediada de lo universal donde el hombre se cree libre, y trabaja y posee en función de su interés personal, y en lugar de desear lo universal, lo posee como una dura constricción. Mas al trabajar creyendo que sólo lo hacen para sí, los individuos, de esta manera, posibilitan para otros la ocasión de trabajar. La armonía de la sociedad civil es una especie de astucia: lo que es y lo

<sup>274</sup> Cf. *Filosofía del Derecho*, parag.185.

<sup>275</sup> J.J. Rousseau: *El Contrato Social*. Edit. Porrúa. México, 1974; p. 16.

<sup>276</sup> GWF Hegel: *Filosofía del Derecho*. UNAM, México; par. 187.

requerido, la razón y la pasión, son cosas distintas, y la libertad que el hombre alcanza en la búsqueda de su satisfacción personal se reduce a una libertad espontánea. En la esfera de lo económico cada individuo trabaja para sí o para su familia, pero “La división del trabajo permite el cambio de los productos y las leyes del mercado restablecen sin cesar la armonía a punto de romperse”<sup>277</sup> y el hombre que domina la naturaleza mediante su trabajo, como individuo no efectúa sino un trabajo abstracto: Aquí Hegel apunta algunas contradicciones del Estado liberal, que ya desde 1805 en su *Realphilosophie* capta en los siguientes términos: “a causa del carácter abstracto de su trabajo el hombre se vuelve más mecánico, más indiferente, menos espiritual”<sup>278</sup>

Las máquinas cada vez más sustituyen al hombre al grado de que “el trabajo es tanto más perfecto cuanto más monótono es”, lo que, a su vez, provoca que toda una clase de hombres sean condenados “a un trabajo de fábricas y de manufacturas, trabajo indiferente, malsano y sin seguridad, que no apela verdaderamente a la habilidad y a las capacidades personales”<sup>279</sup> y por ello mismo, condenados a la pobreza. Esta es la tragedia del mundo capitalista, de la sociedad civil: la oposición entre la riqueza y la pobreza. En la *Filosofía del Derecho* Hegel expresa esta contradicción en los siguientes términos:

“Si a las clases adineradas les fuese impuesto el tributo directo, o si en otra propiedad pública (hospitales ricos, misiones, conventos) existieran los medios para mantener a las masas que caen en la miseria en la condición de su ordinario modo de vivir, la subsistencia de los indigentes estaría asegurada sin ser proveída por el trabajo, situación que estaría en contra del principio de la sociedad civil y de la conciencia de sus miembros, de su autonomía y dignidad; o, si ella fuese solucionada por el trabajo (por la ocasión de este), se acrecentaría la cantidad de los productos, en cuya superabundancia y en la falta de equivalentes consumidores, productivos ellos mismos, reside, por cierto, el mal que se acrecienta sencillamente por esas dos maneras. Aquí se plantea, que la sociedad civil no es suficientemente rica, en medio del exceso de la riqueza; esto es, que no posee en la propia riqueza lo suficiente como para evitar el exceso de miseria y la formación de la plebe”<sup>280</sup>.

Sin embargo, Hegel no propone ninguna alternativa que explique y/o supere en efecto esa situación, porque su pretensión es poner al Estado como la superación racional de tal situación; para lo cual propone un sistema de

---

<sup>277</sup> Op. Cit., par 198

<sup>278</sup> Ibidem.

<sup>279</sup> J. Hypolitte: *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*. Ediciones Calden, Buenos Aires, 1970; p. 120.

<sup>280</sup> GWF Hegel, op. Cit., par 245

corporaciones que -resumiendo- las presenta como el espacio de la sociedad civil que intermedia necesariamente entre el individuo y el Estado:

“La corporación es la segunda raíz ética del Estado ahondada en la sociedad civil, después de la familia. Ésta contiene los momentos de la particularidad subjetiva y de la universalidad objetiva en unidad sustancial, y la corporación unifica de modo íntimo esos momentos que son escindidos, sobre todo en la sociedad civil; como particularidad reflejada en sí de la necesidad y del goce y en abstracta universalidad jurídica; de suerte que en esta unificación el bienestar particular está determinado y realizado como derecho.

“La santidad del matrimonio y la dignidad en la corporación son los dos momentos en torno a los cuales gira la desorganización de la sociedad civil”<sup>281</sup>. Y más abajo abunda:

“El fin de la corporación, como limitado y finito, tiene su verdad -así como la separación existente en la disposición exterior de la policía en la identidad relativa a ella-, en el fin universal en sí y para sí, en la realidad absoluta de éste; en el tránsito de la esfera de la sociedad civil al Estado”<sup>282</sup>.

Es pues, en la corporación donde los individuos, como miembros de ésta, son *reconocidos políticamente*. Sin embargo, la idea de corporación que Hegel tiene en mente es la propia del antiguo régimen en la medida en que su función es la de asegurar *lo establecido*.

Ahora bien, la *Filosofía del Derecho* se puede analizar a partir de la idea hegeliana en la que se pone de relieve una progresiva formalización de la necesidad:

“El animal tiene un círculo limitado de medios y de modos de satisfacción de sus necesidades, que igualmente son limitados. El hombre, también en esa dependencia, presenta, a la vez, la superación de la misma y su universalidad, sobre todo mediante la multiplicación de las necesidades y de los medios, y luego, por medio de la descomposición y la distinción de la necesidad concreta en partes iguales y aspectos específicos que devienen necesidades diversas y particularizadas y, por eso, más abstractas”<sup>283</sup>.

Hegel analiza aquí la relación que él ya capta entre descomposición de la necesidad, generalización del cambio y división del trabajo. Y enseguida agrega:

“En el derecho el objeto es la persona; desde el punto de vista moral es el sujeto; en la familia, el miembro de la familia; en la sociedad civil, en general, es el ciudadano (como bourgeois); aquí, desde el punto de las necesidades (...), es la creación de la representación, que se llama hombre; en consecuencia, en

---

<sup>281</sup> Op. Cit., par 255

<sup>282</sup> Op. Cit., par 256

<sup>283</sup> Op. Cit. par. 190

este sentido, se habla por primera vez aquí, y también exactamente solo aquí, de hombres”.<sup>284</sup>

Nos damos cuenta de que en Hegel se plantea por vez primera el problema de la ruptura de la unidad del proceso histórico que implica el hecho de que en la sociedad civil moderna se generan una diversidad de determinaciones que organizan formas específicas de la subjetividad: la abstracción penetra por sí lo real.

Es pues, en la sociedad civil moderna donde se descubre, se hace visible, la escisión del sujeto, de la descomposición en las relaciones que guardan entre sí, necesariamente, las formas y el contenido concreto en el que el sujeto se halla inmerso: el derecho, la moral, la familia, etc..

Estas formas se objetivan en la sociedad moderna como puntos de llegada del proceso histórico que es penetrado por la forma y encuentra su legalidad, al mismo tiempo que pierde su unidad, su concreción, y se encierra en las determinaciones particulares.

Así el discurso hegeliano puede leerse, ya sea atendiendo a las articulaciones de esta sociedad, o bien, y al mismo tiempo, atendiendo a la especificidad de las figuras y al funcionamiento de la división social del trabajo propia de la sociedad, división que es posible sólo como necesidad masificada:

“las necesidades y los medios como existencia real devienen un ser para otros, de las necesidades y del trabajo de los cuales recíprocamente se condiciona la satisfacción que viene a ser una cualidad de las necesidades y de los miembros (...), deviene también una determinación de la relación recíproca de los individuos los unos respecto de los otros; esa universalidad como ser reconocido es el momento que en su desmembramiento y en su abstracción los hace concretos como necesidades, medios y modos de satisfacción sociales”<sup>285</sup>

Tenemos entonces, que en *esta* sociedad las relaciones económicas, el intercambio, la institución del mercado, son la forma real que hace posible tal abstracción. La estructura del mercado, sobre la cual se organiza económicamente la sociedad es la “segunda naturaleza” de esta misma; y esta estructura se ha convertido en una necesidad social, en una necesidad de masas.

El proceso de formalización de las relaciones humanas que sufre la sociedad moderna hace posible, o mejor, es la causa por la cual necesariamente el concepto de la libertad se afirma en el Estado. Es decir, la necesidad de la descomposición del proceso por el cual se construye la sociedad civil moderna, presupone directamente su superación: el Estado

---

<sup>284</sup> Ibidem.

<sup>285</sup> Op. Cit., par 142

como el lugar general y necesario de la recomposición (con esto Hegel va más allá del mismo Kant). Hegel propone pues, con el Estado, a la política como forma de “mediación”, la cual es la definida en su movimiento “dentro de los elementos de descomposición y de inmediatez de la objetividad social”<sup>286</sup>.

Con Hegel la sociedad civil no se reduce, por lo tanto, a la relación necesidad-cambio. Lo político penetra, esta presente, en la esfera de lo económico. Por ello es que en la *Filosofía del Derecho*, sociedad civil no equivale exactamente a sociedad económica contrapuesta al Estado; esta es solamente el primer momento de aquella, la cual (la sociedad civil) por su parte es ubicada por Hegel como una primera manifestación del Estado, *id est*, como el mismo Estado pero en forma inferior.

Si nuestra interpretación es válida, podemos entonces concluir que Hegel -y no precisamente Smith, Locke o Kant- es el pensador burgués que mejor capta la compleja articulación de la sociedad moderna (capitalista), sobre todo en cuanto capta el predominio sustancial de lo abstracto en ella.

### *Marx y la sociedad civil como punto de partida*

Dos son los problemas básicos que Marx, en su crítica juvenil de la filosofía del Estado de Hegel, plantea: el problema de la “mediación” en torno a la relación Estado-sociedad civil; y el problema de la soberanía en la constitución moderna. Centrémonos en el primero.

Hegel ha declarado explícitamente que el Estado es la esfera de la Razón, de lo Universal, donde el individuo se reconcilia con los demás al someterse conscientemente a los fines del Estado. Y que la sociedad civil, o Estado utilitario, es la esfera de lo económico, simple fenómeno del Estado Ético, a donde son relegados los intereses del individuo como hombre económico. Marx, que en esta época -1843- es aún respecto a su idea del Estado un hegeliano, es decir, que concibe todavía al Estado como síntesis de lo particular con lo universal, y no como un producto del movimiento histórico-social humano; Marx pues, descubre una contradicción entre el Estado-razón y el Estado-prusiano concreto, al analizar aquel famoso problema de los leñadores en la Gaceta renana. Impedido por la censura a continuar su análisis, decide ajustar cuentas con su conciencia filosófica y es así que en su crítica a Hegel denuncia el procedimiento de subjetivación de la Idea, subjetivación que supone: a) elevar a la idea en demiurgo de lo real; y b) erigir al soberano, al monarca, en la personalidad del Estado.

---

<sup>286</sup> Biagio de Giovanni: *Sobre la forma burguesa de la política*. Mimeo.

En Hegel -nos dice Marx- la mediación *real* es confundida con una puramente lógica. Esto es, que la reconciliación entre lo particular y lo universal se realiza (según Hegel) en-y-por el Estado; lo cual sólo es posible (para Marx) en el pensamiento especulativo. En Hegel pues "la libertad concreta consiste en la identidad (necesaria, doble) del sistema del interés general (del Estado)". Y "Frente a la esfera de la familia y de la sociedad civil, el Estado es por una 'necesidad externa', un poder por la cual las 'leyes' y los 'intereses' le están 'subordinados y dependen de él'".<sup>287</sup>

Estado y Sociedad Civil, extremos reales y distintos son tratados como los elementos de una relación de oposición que se resuelve en la lógica, como extremos ideales cuya diferencia entre sí es puramente lógica, no real. En su comentario al párrafo 262 de la Filosofía del Derecho, Marx nos dice que "los sujetos reales, la sociedad civil, la familia, las 'circunstancias', el arbitrio, etc., se transforman aquí en momentos objetivos de la idea, no reales..."<sup>288</sup>

Del mismo modo, al final de su comentario al párrafo 267, Marx ve que "Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real propiamente dicho, tal como la 'disposición política', el predicado"<sup>289</sup>

En esta crítica el joven Marx logra captar el nervio metodológico en el que descansa la concepción hegeliana del Estado: capta que Hegel privilegia el sujeto sobre el objeto, o sea, que Hegel no desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica<sup>290</sup>

En consecuencia, Hegel no ve en la familia y en la sociedad civil al sujeto, sino simplemente dos manifestaciones, dos figuras actuadas por el Estado. En otras palabras, concibe a la familia y a la sociedad civil como "esferas ideales del Estado, como las esferas de su finitud. (Pues el Estado es el que se divide en ellas, quien las presupone)"<sup>291</sup>

Así pues, en la relación Estado-sociedad civil, la sociedad civil es definida por Hegel como finitud del Estado, pero no finitud real, sino finitud de la Idea. Es decir, la sociedad civil que es la premisa real, es deducida del Estado o, en otros términos, queda mediada en-y-por el Estado, en-y-por la Idea. La realidad es trastocada y es presentada por Hegel como un momento lógico de la Idea. Marx replica materialistamente: lo real no sólo no se identifica con lo ideal, sino que es precisamente lo que debe ser explicado, esto es, mediado. Sin embargo, en Hegel los sujetos reales "son y continúan

---

<sup>287</sup> Karl Marx: *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*. Grijalbo, México; p. 11.

<sup>288</sup> Op. cit., p. 15

<sup>289</sup> Op. cit., p. 18

<sup>290</sup> Op. cit., p. 22

<sup>291</sup> Op. cit. p. 14

siendo determinaciones incomprendidas, puesto que no son comprendidas en su ser específico”<sup>292</sup>

El objetivo de Marx no es simplemente sustituir la idea por la materia, pues con ello no resuelve nada: Lo que se propone es un cambio de problemática: el problema real es para Marx el de la comprensión de lo real como algo que no depende del pensamiento *tout court*.

A Marx no le interesa comprender la *idea* de la sociedad, sino *esta* sociedad real convertida por Hegel en finitud de la idea, en este caso, del Estado ideal.

Pero Marx va aún más allá y se da cuenta de que la reducción de lo real a la idea intentada por Hegel, sin embargo, le impone a éste la fundamentación empírica de su Estado ideal, lo cual nunca hace Hegel. Marx nos dice: “la transformación lógica de la familia y de la sociedad civil en el Estado es una apariencia pura, pues no se demuestra como el sentimiento familiar y el civil, la institución de la familia y las instituciones sociales como tales se relacionan con la disposición política y la constitución política y coinciden con ellas”<sup>293</sup>

Hasta aquí la crítica del joven Marx ha girado básicamente en torno a la inversión que con Hegel sufren las verdaderas relaciones entre Estado y sociedad civil; y en este sentido ésta es una crítica a la lógica dialéctica hegeliana, crítica que apunta sobre todo a la concepción hegeliana de la identidad de lo real y lo racional: el ser no es sino pensamiento, y la razón es una realidad absoluta que, para existir, deviene y se manifiesta en objetos reales.

Al privilegiar pues, el sujeto *qua* pensamiento, Hegel se propone fundamentar lógicamente su perspectiva política dentro de la trama de las relaciones sociales reales; sin embargo, al final del proceso estas relaciones aparecen invertidas de manera que, por todas partes del discurso hegeliano, el verdadero sujeto es puesto como objeto, y viceversa. Por ello es que en su discurso a Hegel le es posible “construir” el objeto, la realidad, en-y-por el sujeto, el pensamiento; de ahí que Marx afirme que el idealismo hegeliano sólo produce en realidad conexiones lógicas:

“La transición de la familia y de la sociedad civil al Estado político consiste, por lo tanto, en que el espíritu de estas esferas, que es en sí el espíritu del Estado, se relaciona ahora también como tal así y es real, en tanto que es su esencia, para sí. La transición no es, pues, deducida del ser *particular* de la familia, etc., y del ser particular del Estado, sino de la relación universal de la *necesidad* y de la *libertad*: la misma transición es absolutamente efectuada, en la lógica, de las esferas del ser a la esfera del concepto. Igual transición se

---

<sup>292</sup> Op. cit. p. 20

<sup>293</sup> Op. cit., p.18

hace, en la filosofía de la naturaleza, de la naturaleza inorgánica a la vida. Siempre son las mismas categorías las que dan alma a tal esfera a tal otra. Lo único que importa (a Hegel) es descubrir mediante las determinaciones concretas individuales, las determinaciones abstractas correspondientes”<sup>294</sup>

La atención de Marx se centra aquí en averiguar las causas que llevaron al mundo moderno a dividirse en “sociedad civil” y “sociedad política”. Esto se expresa en el hecho de que la sociedad civil encuentre su unidad en el Estado y no en sí misma.

Marx propone una crítica de la sociedad civil capaz de transformarla en sujeto directamente político apoyándose en la idea de que el pueblo tiene derecho a cambiar el Estado y la constitución y a autogobernarse desde abajo.

Para Marx se trata de crear un nuevo tipo de organización de la sociedad, en la que no exista una separación entre lo social y lo político. La “nueva democracia” es eso, una transformación radical de las formas de organización y de las instituciones de la sociedad civil: una revolución social y no sólo política.

En *La Cuestión Judía*, Marx sostiene que la emancipación política, o sea, la creación de un Estado racional que conceda derechos políticos a todos los ciudadanos por igual, no libera a los hombres -como creía Bruno Bauer- de los prejuicios religiosos, pues para ello haría falta la emancipación humana: “el error de Bauer reside en que somete a crítica solamente el ‘Estado cristiano’ y no el ‘Estado general’. En que no investiga la relación entre la emancipación humana (...)”.

Asímismo, piensa Marx, hay mucha similitud entre el reconocimiento que hacen los hombres de su vida social como puesta por dios, y como puesta por el Estado, en cuanto que en ambos casos se concibe la vida social como algo abstracto y exterior a la vida humana, esto es, de manera religiosa: “la religión es, cabalmente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo a través de un mediador. El Estado es ese mediador entre el hombre y la libertad del hombre”<sup>295</sup>.

La democracia política es para Marx, “la forma última de emancipación humana dentro del origen del mundo actual (del capitalismo) y dentro de ella sucede que el espíritu de la enajenación religiosa adquiere la forma profana de los ‘derechos del hombre’ de la sociedad capitalista: derecho a la religión, derecho a la propiedad, derecho al egoísmo...”<sup>296</sup>. Frente a tal forma enajenada de la comunidad, Marx sostiene: “sólo cuando el hombre individual real recobre en sí al ciudadano abstracto y se convierta, como hombre individual,

---

<sup>294</sup> Op. cit., pp. 17-18

<sup>295</sup> Karl Marx: “La cuestión judía”, en *La Sagrada Familia*. Edit Grijalbo, México; p. 22.

<sup>296</sup> Op. cit., pp. 24-25.

en ser genérico, en su trabajo individual y sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado las fuerzas propias como fuerzas sociales; y cuando, por tanto, no aparece desglosada ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana”<sup>297</sup>.

Marx, pues, defiende ya, sin llamarle comunismo, la necesidad de destruir la comunidad abstracta entre los hombres o Estado, en favor de una comunidad concreta y no mediada por trascendencia alguna: religión, dinero, o Estado.

Sin embargo, lo que está a discusión aquí es el problema de la separación moderna entre Estado y Sociedad Civil, problema que ya Hegel ha abordado y ha tratado de superar, proponiendo como solución la concepción por la cual la sociedad civil no es más que un momento del Estado. Para Marx, por el contrario, el Estado es una derivación de la sociedad civil.

Marx nos ofrece el siguiente argumento: en el nivel de lo político “el Estado como Estado, anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad como *abolida* de un modo político cuando suprime el *censo de fortuna* por el derecho de sufragio activo y pasivo, como se ha hecho ya en varios Estados norteamericanos”<sup>298</sup>. Sin embargo, agrega, esta supresión de la propiedad privada es una supresión *ideal*, pues “la anulación política de la propiedad privada, lejos de ello, la presupone”<sup>299</sup>. Es decir, que el Estado sólo existe sobre esta premisa, y lo mismo sucede con la religión, con la cultura, etc.. Esto es lo que Marx cuestiona a Bauer, o sea, que deja en pie el problema de la relación entre el Estado político y sus premisas, o como dice Marx, la pugna entre el interés general y el interés privado, el divorcio entre la sociedad política y la sociedad burguesa.

Para Marx, la separación moderna entre Estado y Sociedad Civil puede ser explicada del siguiente modo: “la emancipación política es al mismo tiempo la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado que se ha enajenado al pueblo, el poder señorial. La revolución de la sociedad política es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza: *el feudalismo*. La vieja sociedad civil tenía directamente un carácter político, es decir, los elementos de la vida burguesa, como, por ejemplo, la posesión o la familia, o el tipo o el modo de trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación”<sup>300</sup>.

---

<sup>297</sup> Op. cit., p. 38.

<sup>298</sup> Op. cit., p. 22.

<sup>299</sup> Idem.

<sup>300</sup> Op. cit., p. 35

Así pues, para Marx, la constitución del Estado político, es un proceso que supone, en el mismo movimiento, la disolución de la sociedad burguesa en los individuos independientes. El hombre no se libera de la propiedad, sino que obtiene la libertad de la propiedad. El hombre como miembro de la sociedad burguesa es considerado como verdadero hombre a diferencia del *citoyen* (el ciudadano, el miembro de la sociedad apolítica). Marx nos dice: “la emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente* y, de otra parte, a *ciudadano del Estado*, a la persona moral”<sup>301</sup>.

En su crítica a Hegel, Marx ha delineado al Estado como la forma en que la sociedad civil se organiza jurídica y políticamente, lo que nos permite pensar a la sociedad como el conjunto de relaciones entre propietarios (ya sea de los medios de producción, o simplemente de fuerza de trabajo). Nos interesa aquí, retomar la idea de “relaciones”. Cuando Marx define al Estado como un aparato de dominación, como forma de poder concentrada, lo que expresa es la tendencia del movimiento que sigue la sociedad civil determinada por la forma del modo de producción capitalista, tendencia que empuja a la producción a separarse del Estado. Y el Estado se nos presenta así objetivado, como si fuera una potencia externa con forma de organización general pero política<sup>302</sup>. En este punto, los “marxistas” han ido mucho más allá de Marx hasta imaginar al Estado como un instrumento del que podrían apropiarse para determinar, por un lado, su derrocamiento y, por el otro, para usarlo como máquina de dominación.

El hecho de definir al Estado como organización que administra los intereses de la clase burguesa obedece al tiempo histórico en que el Estado se presenta como el Estado de los propietarios.

Marx, en el famoso *Prólogo* de 1859, después de habernos señalado que el Estado no puede explicarse por sí mismo ni por la llamada evolución general del Espíritu (como Hegel) y que las bases de su explicación tenemos que buscarlas en la sociedad civil, nos dice que “en la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio jurídico y político al que corresponden determinadas formas de conciencia social”<sup>303</sup>.

---

<sup>301</sup> Op. cit., p.38.

<sup>302</sup> Cfr. Biagio de Giovanni: “Marxismo y Estado”, en la *Revista Azcapotzalco*, no. 3, UAM-A, mayo-agosto de 1981, p.22.

<sup>303</sup> Karl Marx: *Contribución a la Crítica de la Economía política. Prólogo (1859)*. Op. cit. *supra*.

Nos importa subrayar aquí el carácter *objetivo* de las relaciones sociales entre los hombres, puesto que el Estado debe ser pensado en los mismos términos, es decir, como *una relación social objetiva*, donde *objetiva* significa que no depende de la voluntad sin más de los hombres; y *relación objetiva* significa relación *necesaria*. Así pues, las frases “la voluntad del Estado”, “la voluntad de la clase dominante”, no son más que eso: simples frases, si se deja de lado el hecho de que tal o cual voluntad del Estado está determinada, en última instancia, por las relaciones de fuerza, por las relaciones sociales objetivas, que hoy y aquí se inclinan en favor del Capital. *El régimen de producción capitalista surge históricamente como un sistema que nada tiene que ver con la “voluntad” de los burgueses*. El Estado como poder político centralizado surge de la *necesidad de regular y legitimar históricamente* las relaciones sociales humanas, basadas en la producción de plusvalía.

Pero además es necesario subrayar que el concepto marxiano de sociedad civil nos remite al concepto de relación social en tanto que resultado de la crítica a la que es sometido este concepto por Marx.

En el capítulo VI (inédito) de *El Capital*, Marx desarrolla algunos elementos que formalizan esta idea: que el Estado debe ser pensado como una relación social. En este texto, Marx nos dice lo siguiente: “cuando la relación de la hegemonía y subordinación reemplaza a la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje, las formas patriarcales, etc., de subordinación, tan sólo se opera una mudanza en su forma. La forma se vuelve ahora más libre porque es ahora de naturaleza meramente material, formalmente voluntaria, puramente económica. O bien la relación de la hegemonía y la subordinación ocupa en el proceso de producción el lugar de la antigua autonomía anterior, como por ejemplo entre todos los campesinos independientes, agricultores que sólo tenían que pagar una renta con especies, sea al Estado, sea al terrateniente, y en el caso de la industria subsidiaria -doméstico rural-, o en el artesanado independiente. Se registra aquí, pues, la pérdida de la autonomía anterior en el proceso de producción; la relación de hegemonía y subordinación es ella misma producto de la implantación del modo capitalista de producción”<sup>304</sup>.

Este pasaje nos recuerda aquella idea que encontramos en *La Cuestión Judía*, que nos habla acerca del paso de la vieja sociedad feudal a la sociedad civil moderna, como esfera separada del Estado.

Quizá sea necesario insistir en la diferencia entre el Estado como relación social del Estado como gobierno, esto es, como aparato de Estado. Por lo que no está por demás indicar que ésta es una idea que se debe profundizar, para no caer en aquélla que el mismo Marx cuestionaba: la

---

<sup>304</sup> Karl Marx: *El Capital*, Capítulo VI Inédito, Siglo XXI editores, México.

cosificación de las relaciones entre los hombres. Dicho abruptamente: *el Estado es una relación social y no una cosa*; es una relación de *dominación* y no un *instrumento*.

### *La sociedad civil de Gramsci*

Pero Estado y sociedad civil son dos momentos históricos cuya necesidad de conceptualización nos impone partir del suelo real que pisamos. Gramsci es consciente de esto. Como vimos en el apartado 1.2, el punto de partida gramsciano es el análisis de la estructura social como *unidad de infra-y-superestructura*, esto es, *sociedad civil*.

Para Gramsci la sociedad civil no se puede separar de la *sociedad política*, pues el Estado como dictadura de clase y el Estado como sociedad no son más que dos momentos efectivos de un único proceso, de modo que los conceptos de hegemonía y dictadura no son excluyentes. *Así sociedad civil el conjunto de los organismos "privados" los cuales realizan la función de hegemonía de la clase dominante sobre el resto de la sociedad. En cambio, la sociedad política realiza la función de dominio directo, de modo que, por ejemplo, un momento político-militar no es más que la prolongación económica e ideológica que la clase dominante ejerce sobre la sociedad en su conjunto.* Por lo tanto, se establece una relación de identidad entre "aparatos de hegemonía privada" (iglesia, sindicatos, escuelas, etc.) y "sociedad civil".

De lo anterior Gramsci distingue esos dos momentos de articulación del campo estatal que ya apuntamos antes: a) *el Estado en sentido restringido*, identificado usualmente como "gobierno", como aparato al servicio de una clase, como instrumento coercitivo y de administración; y b) *el Estado en un sentido "amplio" o Estado pleno*, esto es, como "todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no solo justifica y mantiene su dominio sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados"<sup>305</sup>.

En consecuencia, la dominación de una clase sobre el resto de la sociedad se ejerce a través del aparato del Estado, pero no sólo a través de la coerción, sino principalmente a través de un cierto papel adaptativo-educativo del Estado mismo, que busca adecuar al aparato productivo la moralidad de las clases dominadas.

En el contexto de las derrotas del movimiento obrero en distintos países de Europa, Gramsci se plantea el problema de las causas que le han impedido al proletariado la toma del poder en esos países. Gramsci llega a la siguiente

---

<sup>305</sup> A. Gramsci, op. cit., pp. 107-8.

conclusión: en las naciones en que el Estado está alejado de la sociedad civil, este mantiene las relaciones sociales vigentes a través de la fuerza, es decir, “domina” pero no “dirige”; sin embargo, después de la revolución soviética, en ningún país europeo existe ya este tipo de Estado. Hoy el Estado está inmerso en la sociedad civil, esto es, domina y también dirige, pues ahora cuenta con aparatos a través de los cuales hace valer su hegemonía: “En oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas; en mayor o en menor medida de un Estado a otro, se entiende, pero esto precisamente exigía un reconocimiento de carácter nacional”<sup>306</sup>.

La reflexión de Gramsci está marcada profundamente por la concepción hegeliana de la sociedad civil en la medida en que, como aquél, teoriza sobre la base de una unidad orgánica entre lo que Marx denominó “estructura” y “superestructura”. De ahí que Gramsci, al igual que Hegel, capte el papel de educador, intelectual y moral, del Estado.

Empero, no está por demás repetirlo: Marx no concibe a la sociedad civil como sinónimo de estructura o esfera de lo económico, sino también como unidad de supra-infraestructura donde lo determinante es el elemento material, esto es, la praxis social que posibilita la producción material y espiritual de los medios de vida. Lo económico es para Marx sólo el punto de partida del análisis de la sociedad civil, de su anatomía, y, por lo tanto, de la comprensión del tipo específico de relaciones que se establecen entre los individuos en las esferas de lo jurídico, de lo político, de lo moral, etc.; esferas que aparecen en el análisis como punto de llegada, pero en realidad son el supuesto *efectivo* del proceso de apropiación teórica por el pensamiento.

Mientras Marx emplea el término para referir principalmente al conjunto de relaciones económicas, Gramsci se refiere con él al complejo institucional donde se organiza el enfrentamiento ideológico y político de las clases sociales<sup>307</sup>.

Entre esos organismos los más importantes son los partidos políticos y los sindicatos, pero también forman parte de la sociedad civil los medios de comunicación, congregaciones religiosas, agrupaciones empresariales, centros educativos, colegios profesionales y agrupaciones de variada índole componentes del tejido social.

---

<sup>306</sup> Op. cit., pp. 95-96.

<sup>307</sup> Ver: Carlos Pereyra: *El Sujeto de la Historia*. Op cit., p. 67 y ss.

La cuestión de las relaciones entre sociedad civil y Estado es el problema central en torno al cual gira la mayor parte de las discusiones suscitadas por ese concepto.

El liberalismo tiende a escindir lo que está orgánicamente articulado. El enfoque liberal supone una relación de compleja exterioridad. La distinción entre sociedad política y sociedad civil, de distinción metódica es transformada en distinción orgánica y presentada como tal. Empero, la suficiencia teórica de la concepción liberal ha sido exhibida históricamente. Un régimen de esta naturaleza no ha existido jamás.

La primera conclusión en torno a la relación Estado-sociedad civil es que de ninguna manera pueden concebirse estas entidades como separadas, con un funcionamiento exterior de una respecto a la otra<sup>308</sup>.

Si uno se atiene a ciertas formulaciones aisladas de Gramsci en los llamados *Cuadernos*, el texto sugiere a veces la plena identidad entre estado y sociedad civil; en otras ocasiones aquél abarca a ésta. Así, por ejemplo, cuando escribe: "en la realidad efectiva, sociedad civil y estado se identifican". En otro lugar señala: "además del aparato gubernativo, debe también entenderse por 'Estado' el aparato 'privado' de 'hegemonía' o sociedad civil".

Hay, sin duda alguna, vinculación orgánica entre estado y sociedad civil, pero de ello no se infiere que ésta se desvanece hasta confundirse con aquél.

---

<sup>308</sup> Op. cit. P. 68.

### 2.3. Las tesis de Norberto Bobbio en torno al concepto de sociedad civil en Hegel, en Marx y en Gramsci.

Bobbio expone brevemente pero con mucha precisión los modelos de interpretación del fenómeno estatal moderno, centrandó su atención en la relación que estos modelos establecen entre el Estado y la sociedad civil. Según Bobbio, el Estado es concebido como el resultado de un proceso por el cual el reino de la fuerza no regulada se transforma en el reino de la libertad regulada; como producto de la razón, como sociedad racional donde el hombre lleva una vida conforme a lo que lo distingue propiamente del resto de los seres vivos, esto es, la razón.<sup>309</sup>

Dos son los grupos de modelos de interpretación del fenómeno estatal que Bobbio destaca: los modelos que intentan describir al Estado como *es*; y los modelos que proponen ideales de Estado, de cómo *debería* de ser para realizar su fin. “En Hegel -nos dice Bobbio-, que representa a la vez la disolución y la culminación de esta historia, los dos procesos se confunden hasta el punto de que en la *Filosofía del derecho* la racionalización del Estado celebra su triunfo y al mismo tiempo es representada no ya como propuesta de un modelo ideal, sino como comprensión del movimiento histórico real: la racionalidad del Estado ya no es sólo una exigencia, sino una realidad, ya no es sólo un ideal, sino un acontecimiento histórico”<sup>310</sup>.

El Estado como momento necesario de racionalización de las relaciones que se establecen de una u otra manera entre los hombres, es presentado, por lo menos, a través de tres variantes de un modelo dicotómico que supone al Estado: a) como negación o alternativa al Estado de naturaleza (Hobbes y Rousseau); b) como perfeccionamiento de éste (Locke y Kant); o bien, c) como su *superación* -conservación- (Hegel). “El proceso de racionalización del Estado -nos dice Bobbio- llega con Hegel al punto más alto de la parábola. Hacia los mismos años, a través de los escritos de Saint-Simon (...) comenzó la parábola descendente: la teoría -o sólo la creencia (el mito)- de la inevitable extinción del Estado”<sup>311</sup>. Así, Bobbio apunta: “Marx y Engels harían de ella uno de los ejes de su sistema: el Estado no es ya la realidad de la idea ética, lo racional en sí y para sí, sino, según la famosa definición de *El Capital*, ‘violencia concentrada y organizada de la sociedad’ ”<sup>312</sup>.

Después de comparar esta idea con los modelos descritos más arriba, Bobbio remata su comentario con la siguiente afirmación: “El Estado contiene

<sup>309</sup>Norberto Bobbio: “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, en *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Editorial Debate, Madrid, 1991; p.337.

<sup>310</sup>Op. cit. pp.337-8.

<sup>311</sup>Op. cit. p.339.

<sup>312</sup>Idem.

a la sociedad civil, no para resolverla en otra cosa, sino para conservarla tal como es; la sociedad civil, históricamente determinada, no desaparece en el Estado, sino que reaparece en él con todas sus concretas determinaciones”<sup>313</sup>. Como resultado de la comparación mencionada, Bobbio ha caracterizado la concepción de Marx y Engels como instrumentalista y también nos ha dicho que éstos han presentado al Estado como mero reflejo de la sociedad civil.

Ya hemos explicado -por lo menos éste ha sido uno de nuestros objetivos- que en Marx encontramos otra idea, incluso más importante dentro de su discurso, acerca de lo que el Estado *es*, idea que niega precisamente tanto la concepción instrumentalista como la de que el Estado es un mero reflejo. Esta otra idea es la de que el Estado está contenido en la sociedad civil, todo lo contrario de lo que asevera Bobbio. Esta idea se desprende de la indicación lógico-metodológica que nos propone Marx en el famoso Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, en el que nos propone la anatomía, ¡el análisis!, de la sociedad civil a partir de la economía política, en tanto que es en ésta en donde se hallan las premisas sobre las que se fundan la propiedad, el Derecho y el Estado modernos. He aquí la propuesta *materialista* de Marx: la propiedad, el Derecho y el Estado no se explican por sí mismos, sino que son el punto a explicar, hecho que las teorías anteriores a Marx han soslayado limitándose a describirlos como el punto de partida y/o fundamento de sus discursos -lo que, por lo demás, es la misma estrategia metodológica aplicada por los nuevos liberales .

El mismo Bobbio se desdice cuando nos expone, a su decir, los tres elementos fundamentales de la teoría marxiana y engelsiana del Estado: 1) una concepción instrumentalista en tanto que el Estado es aparato de coerción; 2) una concepción particularista, en tanto que el Estado es estado de clase; y 3) el Estado como *momento secundario o subordinado a la sociedad civil*, por lo que, ‘no es el Estado el que condiciona y regula a la sociedad civil, sino la sociedad civil la que condiciona y regula al Estado’ (Engels)”<sup>314</sup>. Y Bobbio concluye: “la inversión de las relaciones sociedad civil-sociedad política tiene como consecuencia un completo vuelco en la concepción del decurso histórico: el progreso no va ya de la sociedad al Estado, sino al revés, del Estado a la sociedad. Este proceso de pensamiento, iniciado con la concepción del Estado que suprime el estado de naturaleza, concluye cuando aparece y cobra fuerza la teoría según la cual el estado debe ser a su vez suprimido”<sup>315</sup>. ¿Es exacta esta imagen? Creemos que no. Estado y sociedad civil no son términos, o procesos, excluyentes. Más bien tendríamos que replantear el

---

<sup>313</sup>Idem.

<sup>314</sup>Op. cit. p.340. Las cursivas son nuestras.

<sup>315</sup>Idem.

problema de la siguiente manera: ¿Estado y sociedad civil son dos momentos que Marx analiza prospectivamente, o su análisis se limita a lo que ambos momentos significan en un tiempo histórico específico?. La relación que se establece entre sociedad civil y estado no es una relación lineal, sino una relación de simultaneidad históricamente determinada por el modo en que los hombres se *apropian* de las condiciones que los hacen posibles como tales. es decir, como *individuos modernos*. Esto es lo que Marx, y Hegel también, nos proponen, aunque con diferentes aparatos conceptuales: la famosa inversión de Hegel de la que Marx habla se refiere a los enfoques teórico-metodológicos opuestos que uno y otro aplican al análisis de la *moderna* sociedad de mercado a la que asisten como hijos de su tiempo específico.

Sin embargo, lo que especialmente nos interesa discutir con Norberto Bobbio es el concepto de sociedad civil en Hegel, Marx y Gramsci. No cabe la menor duda de la autoridad intelectual de Bobbio respecto a este tema, lo cual nos exige un análisis muy preciso de los elementos conceptuales del tema mismo, para evitar, en lo posible, atribuirle a cada uno de nuestros pensadores ideas que no les corresponden y, de igual modo, ponernos a la altura de las circunstancias.

Norberto Bobbio nos da algunas indicaciones metodológicas sobre el tipo de análisis a realizar en torno al concepto de sociedad civil. Nos explica, por ejemplo, por qué es pertinente empezar por el análisis de este concepto y no con el de Estado, para la mejor comprensión de la relación Hegel, Marx, Gramsci<sup>316</sup>. Si bien la exposición bobbiana nos parece pertinente y, en muy buena medida, exacta (aunque, como él mismo advierte, esquemática), discutiremos con él dos o tres apreciaciones que consideramos equivocadas y que al no percatarse Bobbio de ello -o al no querer hacerlo-, deriva de su análisis conclusiones cuya importancia radica en ser, precisamente, las tesis más socorridas por la tradición, marxista y no-marxista, de que la sociedad civil coincide (en extensión) con la estructura, entendida ésta como la esfera de la producción económica, y de aquí, se deriva la idea de que el Estado, la política, el derecho, son formas superestructurales.

Bobbio nos dice: "Este análisis sumario del concepto de sociedad civil desde los iunaturalistas hasta Marx ha desembocado en la identificación, producida en Marx, entre sociedad civil y momento estructural. Pues bien, esta identificación puede ser considerada como el punto de partida del análisis el concepto de sociedad civil en Gramsci, puesto que -precisamente en la identificación de la naturaleza de la sociedad civil y de su colocación en el sistema- la teoría de Gramsci introduce una profunda innovación respecto a

---

<sup>316</sup>Op. cit. pp. 341-6

toda la tradición marxista. *La sociedad civil no pertenece en Gramsci al momento de la estructura, sino al de la superestructura*<sup>317</sup>.

Para reforzar esta hipótesis, Bobbio cita un pasaje muy conocido de la obra de Gramsci: “pueden fijarse dos grandes planos superestructurales, el que se puede llamar de la sociedad civil, es decir, del conjunto de organismos vulgarmente llamados privados, y el de la sociedad política o Estado y que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de dominio directo o mando que se expresa en el Estado o en el gobierno jurídico”<sup>318</sup>.

Enseguida nos ubica en el centro de la idea principal: “El problema de la relación Marx (y Engels) y Gramsci puede presentarse también de esta manera, más clara todavía: tanto en Marx como en Gramsci la sociedad civil - y no el Estado, como en Hegel- representa el momento activo y positivo del desarrollo histórico. Ahora bien, en Marx este momento activo y positivo es estructural; en Gramsci, superestructural. Con otras palabras, ambos ponen el acento no ya en el Estado, como había hecho Hegel cerrando la tradición iusnaturalista, sino en la sociedad civil, invirtiendo por tanto en un cierto sentido a Hegel. Pero con esta diferencia: que la inversión de Marx conlleva el paso del momento superestructural o condicionado al momento estructural o condicionante, mientras que en Gramsci la inversión se produce en el seno mismo de la superestructura. Cuando se dice que el marxismo de Gramsci consiste en la revalorización de la sociedad civil respecto del Estado se olvida decir qué significa respectivamente para Marx y para Gramsci ‘sociedad civil’. Quede bien claro que no pretendo en absoluto desmentir el marxismo de Gramsci, sino llamar la atención sobre el hecho de que la revalorización de la sociedad civil no es lo que lo liga a Marx, como podría parecerle a un lector superficial, sino en todo caso lo que lo distingue de él”<sup>319</sup>.

En el párrafo inmediato Bobbio remacha su hipótesis: “En realidad, contrariamente a lo que se cree, Gramsci deriva su concepto de sociedad civil no de Marx, sino declaradamente de Hegel, si bien mediante una interpretación algo forzada -o por lo menos unilateral- de su pensamiento”<sup>320</sup>.

¿Cuáles son las premisas de las que parte Bobbio para sostener esta hipótesis?. Al parecer son, por lo menos: 1) las indicaciones del famoso *Prólogo del 59* que sobre su enfoque teórico-metodológico hace Marx, y 2) las definiciones de Gramsci sobre sociedad civil que el mismo Bobbio cita en

<sup>317</sup>Op. cit. pp. 347-8. Las cursivas son del mismo Bobbio.

<sup>318</sup>Op. cit. p.348.

<sup>319</sup>Op. cit. p. 349.

<sup>320</sup>Idem.

su documento. Discutiremos pues, con Bobbio, su lectura del famoso *Prólogo* y las definiciones referidas.

Norberto Bobbio cita dos pasajes del *Prólogo del 59*. El primero dice así: “ni las relaciones jurídicas ni las formas de Estado pueden ser comprendidas ni por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que tienen sus raíces, más bien, en las relaciones materiales de la existencia, cuyo conjunto es comprendido por Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y de los franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de ‘sociedad civil’; y de que la anatomía de la sociedad civil ha de ser buscada en la economía política”<sup>321</sup>. Hemos insistido ya lo suficiente en la interpretación que nosotros hacemos de este pasaje, interpretación que nos permite pensar la coincidencia de Marx y Hegel respecto del concepto de sociedad civil como punto de partida de sus análisis. La diferencia, hemos afirmado, está en el enfoque teórico-metodológico que aplican uno respecto del otro.

El segundo pasaje del *Prólogo* en cuestión, en el que Bobbio basa su tesis, es aquél que dice: “El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, es decir, la base sobre la que se alza una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de la conciencia social”<sup>322</sup>.

Respecto a este otro pasaje hemos sostenido que los términos estructura y superestructura son utilizados por Marx aquí en un sentido figurativo o metafórico, y no con un carácter conceptual. Ambos términos nos indican esquemáticamente dos momentos articulados de la sociedad civil: uno, el que corresponde al modo en como los hombres producen sus medios materiales de vida; y el otro, al modo en como se organizan, regulando las relaciones que se establecen entre ellos en el proceso de dicha producción, asumiendo las más diversas formas y tipos de organización. Marx incluye dentro de este momento no sólo las formas jurídicas, políticas y morales; incluye también las formas religiosas, estéticas, en una palabra, las formas de conciencia social que constituyen lo que aquí denominaremos el proceso de producción espiritual de su existencia. A diferencia de Marx, Hegel pone esto último como premisa o fundamento de su discurso, desembocando por ello en su idea del estado ético. Recordemos que Hegel incluye al Estado político, liberal, en la esfera de la sociedad civil.

No recuerdo algún otro pasaje en la obra de Marx donde éste utilice éstos términos ni descriptiva ni analíticamente. Me parece que la popularización del uso de éstos como categorías teórico-metodológicas es una

---

<sup>321</sup>Citado por Bobbio en: Op. cit, p.342.

<sup>322</sup>Citado por Bobbio: Op. cit. p. 351

deuda que debe pagarse más a sus exégetas y a sus seguidores que al propio Marx.

Ahora bien, en Gramsci encontramos una definición de sociedad civil sustentada en el esquema terminológico estructura-superestructura; pero el uso que hace Gramsci de este esquema también responde a fines dialécticos y/o de exposición. Tanto en Gramsci como en Marx no encontramos tampoco definición alguna, específica de estructura y superestructura, por lo menos no explícitamente. Si a ello le agregamos el carácter inacabado de sus escritos, sobre todo los *Cuadernos*, entonces será comprensible el por qué consideramos al esquema de referencia como, a lo más, un recurso didáctico descriptivo.

Además de la definición que hace Gramsci de sociedad civil ya citada por Bobbio (y comentada implícitamente en el anterior párrafo por nosotros), éste, haciendo referencia a un pasaje de *Pasado y presente*, nos dice: “Gramsci habla de la sociedad civil ‘como es entendida por Hegel y en el sentido en que se emplea a menudo en estas notas’, explicando a continuación que se trata de la sociedad civil ‘en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre toda la sociedad, como contenido ético del Estado’. Este breve pasaje sirve para develar dos puntos muy importantes: 1) el concepto gramsciano de sociedad civil pretende derivar del de Hegel; el concepto hegeliano de sociedad civil que Gramsci tiene en mente es un concepto superestructural. Estos dos puntos suscitan una seria dificultad: por un lado, Gramsci deriva de Hegel su tesis de la sociedad civil como perteneciente al momento de la superestructura y no al de la estructura; pero, por otro, también Marx se había remitido a la sociedad civil de Hegel, como vimos, cuando identificó la sociedad civil con el conjunto de las relaciones económicas, con el momento estructural. ¿Cómo se explica este contraste? Creo, prosigue Bobbio, que la única explicación posible ha de buscarse en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en la que, como advertimos, la sociedad civil comprende no sólo la esfera de las relaciones económicas sino también sus formas de organización -espontáneas o voluntarias, es decir, las corporaciones- y su primera y rudimentaria reglamentación en el Estado de policía”<sup>323</sup>. Por lo tanto, se concluye con Bobbio, “la sociedad civil hegeliana que Gramsci tiene en mente no es el sistema de necesidades (del que partió Marx), es decir, de las relaciones económicas, sino de las instituciones que las regulan, de las que Hegel dice que, como la familia, constituyen ‘la raíz ética del Estado, hundida en la sociedad civil’ ”<sup>324</sup>.

---

<sup>323</sup>Op. cit. pp. 349-50.

<sup>324</sup>Op. cit. p350-1

Desde nuestra particular interpretación, como ya lo hemos indicado, consideramos errónea la afirmación que identifica a la sociedad civil con la estructura económica o la reduce a ella. Marx es explícito en su definición de sociedad civil. Esta corresponde con la de Hegel, de donde se infiere que la propuesta gramsciana pone el acento en aquel punto no analizado por Lenin debido a los requerimientos político-militares inmediatos que ambos enfrentan. Lenin, como sabemos, tiene en la mira al estado zarista semifeudal y, por ende, experimenta la ausencia de la sociedad civil moderna. Gramsci hace objeto de su análisis una situación histórica muy diferente, la Italia donde el Estado se presenta no sólo como coacción, sino también como espacio de consenso. Esto es algo que Bobbio deja de lado en su análisis.

En un comentario a estas tesis de Bobbio, Biagio de Giovanni nos dice que “la ponencia de Norberto Bobbio al coloquio internacional realizado en 1967 sobre *Gramsci y la cultura contemporánea* puede en la actualidad, a diez años de distancia, ser considerada como uno de los dos pilares -y tal vez el preponderante- de ese coloquio, y en gran medida como el marco de referencia para discernir la relación que la cultura liberal democrática intentaba establecer en ese momento con el pensamiento de Antonio Gramsci. El conjunto del razonamiento desarrollado por Bobbio en su ensayo titulado *Gramsci e la concezioni della società civile* restablecía la imagen de una teoría profundamente arraigada en la tradición política de la filosofía occidental, cuyos rasgos de mayor originalidad surgían del trastocamiento argumentado y articulado de aspectos decisivos de la visión marxista del Estado”<sup>325</sup>.

De Giovanni parte del reconocimiento de la enorme importancia que esta ponencia significa para comprender la relación que se pretende establecer entre el pensamiento de Gramsci y el pensamiento liberal democrático que, de algún modo, el mismo Norberto Bobbio representa -la tesis de Bobbio descansa sobre la base de una nueva interpretación que trastoca el pensamiento de Marx sobre el Estado. El eje de esta interpretación, de esta argumentación, gira alrededor de la idea gramsciana según la cual, a decir de Bobbio, la “superestructura” vive una progresiva ampliación que la coloca como un momento de primer orden del proceso histórico. Sin embargo, la intención de Bobbio explícitamente conectaba a Gramsci con el idealismo de origen hegeliano y crociano para veladamente descalificar el discurso de Marx

<sup>326</sup>

Lo que sostenemos aquí es, al contrario de lo que nos sugiere Bobbio, que Marx sintetiza en su concepto de sociedad civil tanto las relaciones

---

<sup>325</sup>Biagio De Giovanni: “Crisis orgánica y estado en Gramsci”, en: G. Marramao *et al.*: *Teoría Marxista de la Política*. Cuaderno de Pasado y presente, no. 81, Siglo XXI editores, México, 1981; p. 142.

<sup>326</sup>Idem.

jurídicas, políticas y estatales como las relaciones económicas, organizativas y administrativas que le corresponden. Marx propone, como ya hemos dicho, como punto de partida de su análisis de la moderna sociedad capitalista la crítica de la economía política que le corresponde. Además, Marx hace uso de los términos estructura y superestructura como recurso didáctico de la exposición de sus principales ideas metodológicas a aplicar en el análisis de su objeto.

Bobbio propone -del mismo modo que la tradición economicista y, permítasenos denominar, vulgomarxistas- la idea de que Marx rompe con Hegel respecto de su concepción de la sociedad civil, cuando Marx, en el texto fundamental que toma como referencia principal, ha afirmado que sigue a Hegel en lo que respecta al concepto de sociedad civil. Marx dice: “las relaciones materiales de existencia, cuyo conjunto es comprendido por Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de ‘sociedad civil’ ”<sup>327</sup>.

Pero volvamos al comentario de De Giovanni: “El vínculo, con frecuencia directo, que Bobbio establece entre Gramsci y Hegel y entre Gramsci y Croce, tanto en la determinación de la sociedad civil como en el amplísimo uso que los *Quaderni* hacen del concepto de *ético-político*, mantiene a Gramsci dentro de un cuadro de categorías y continuidades que se constituyen -y me parece que aquí esta el punto decisivo- dentro de la forma moderna del pensamiento ‘filosófico’, dentro del carácter lineal del movimiento de idea a idea. También cuando el discurso se detiene en Marx, las categorías son las de una prolongadísima tradición que parte de Hobbes y que solo conoce rupturas internas a un proceso que se desarrolla sobre un plano único. La connotación que define al estado de Marx, considerado en el marco de las perspectivas ‘instrumentales’ del estado, prescinde de todo análisis significativo del aparato crítico que Marx pone en movimiento, y reordena sólo sobre terrenos ‘declarados’ (el estado como ‘comité de negocios’, etc.) el esfuerzo marxista por quebrar la línea de desarrollo de una tradición política. En la ahora clásica ponencia de Bobbio se destacaba la continuidad relativa de la tradición política occidental, sin excluir a Marx, y una cierta indiferencia por los elementos de ruptura *en la forma misma de la política* introducidos ya por la reflexión marxiana de 1843. Desde Marx hasta Gramsci se delineaba así un curioso desarrollo, signado por el distinto peso que asumían los mismos ingredientes en ambos sistemas de discurso. Gramsci se presentaba casi como un Marx subvertido, con todas las alusiones teóricas y el uso político que hacía posible este planteamiento”<sup>328</sup>.

<sup>327</sup>Citado por Bobbio; op. cit. p.342.

<sup>328</sup>B. De Giovanni; op. cit. pp. 143-4

De Giovanni termina su comentario afirmando que: “Una vez encerrado el estado de Marx en una teoría general de la instrumentalidad del poder por la economía, todo enriquecimiento en la visión de la política que provenga del ámbito del marxismo, se considera como algo que coloca el equilibrio entre el terreno estructural y el superestructural”<sup>329</sup>.

Si bien hacemos nuestra su crítica a Bobbio, no estamos de acuerdo cuando De Giovanni agrega: “En ese sentido es aquí, en esta simplificación de categorías que son bastante complejas, donde madura la idea no sólo de una insuficiencia de la teoría política del movimiento obrero, sino de un evidente alejamiento orgánico de los problemas y articulaciones políticas del mundo moderno<sup>330</sup>. No estamos de acuerdo con que: a) estructura y superestructura sean categorías analíticas, pues se olvida entonces la diferencia que precisa Marx entre método de investigación, de análisis, y método de exposición, de síntesis -método de exposición en el que el lenguaje, en la búsqueda de una explicación efectiva posible, se apoya en figuras no necesariamente conceptuales o lógicas; y b) que el marxismo deba ser considerado como *la* teoría política del movimiento obrero, lo que quizá debiera ser obvio que *no* lo es, o por lo menos no lo es *exclusivamente*.

El punto de nuestra discusión es la pretensión de Bobbio de hacer un uso liberal del discurso gramsciano, la cual lo lleva a separar a Gramsci de la tradición leninista en relación al concepto de hegemonía, por ejemplo, de manera que, en contra de Bobbio, De Giovanni nos dice que en Gramsci “la primacía de la política, la centralidad de la superestructura y de la ideología, la teoría de los intelectuales y del bloque histórico son acogidos no como los elementos de una inversión de Marx y de todo el entero cuerpo de la tradición marxista, sino como profundas señales de penetración *en* la teoría marxista de una época en la que se aceleran las formas de la transición (1917 como fecha de arranque y punto de ruptura), y en la que el ‘formar bloque’ del capitalismo organizado sobre la sociedad reaviva y refuerza los mecanismos de reflexión y de organización del antagonista”<sup>331</sup>. Cuestiones éstas que Bobbio soslaya en su ponencia, con las consecuencias ya apuntadas.

En pocas palabras, el defecto del razonamiento de Bobbio, defecto que es común a la reflexión filosófica tradicional, consiste en hacer menos las causas o los motivos de orden histórico que determinan los cambios que se observan en la conceptualización de los términos con los cuales se construye una teoría o hipótesis de trabajo. En este caso, el término “sociedad civil” es reconceptualizado a la luz del cambio de las condiciones concretas que se

---

<sup>329</sup>Op. cit. p.145.

<sup>330</sup>Idem.

<sup>331</sup>Op. cit. p. 147.

intentan describir o explicar. Entre Hegel, Marx y Gramsci hay ruptura y continuidad, pero no en el sentido que dibuja Bobbio. Se enriquece el concepto como medio de análisis porque cada uno de ellos enfrenta acontecimientos históricos diversos que determinan el contenido específico de aquél.

#### 4. Trece notas más para una crítica de las concepciones neoliberal e instrumentalista del Estado.

Según J. M. Keynes, “no es la propiedad de los medios de producción la que conviene al Estado asumir. Si éste es capaz de determinar el monto global de recursos destinados a aumentar esos medios y la tasa básica de remuneración a quienes los poseen, habrá realizado todo lo que le corresponde”<sup>332</sup>. He aquí cómo el pensador del *estado de bienestar* define los límites del Estado desde la perspectiva liberal que está en el fondo de su discurso sobre el papel que aquél debe jugar en el terreno de la economía y de la política. Del otro lado, Lenin consecuente con el discurso abierto por Marx, nos dice que todo Estado es una “fuerza especial para la represión” de la clase oprimida, derivando de ello la idea del estado-instrumento tan cara para los seguidores doctrinarios del marxismo-leninismo.

Hemos tratado de caracterizar estas concepciones dada la influencia que han ganado dentro de ciertos círculos académicos y/o políticos: una es aquella que define al Estado como un conjunto de instituciones jurídico-políticas que funcionan o deben funcionar determinadas directamente por las condiciones que la producción mercantil (capitalista) impone, ya para regular las relaciones entre poseedores de mercancías, ya para someter bajo el imperio del Capital al conjunto de la población. La otra es aquella que reduce el Estado a instrumento de opresión que responde a la lógica que la primera sustenta como la propia del éste.

1. Dentro de la tradición liberal -que va desde Locke, Smith y Kant, y llega hasta nuestros días en las ideas de los economistas y sociólogos como J.M. Keynes, F. Hayek, M. Friedman y J. Buchanan<sup>333</sup>- el Estado es concebido como un “guardián de la media noche”, un aparato jurídico-político que debe abstenerse de actuar como propietario privado tanto por cuanto su función esencial es la de velar porque las reglas del juego capitalista puedan desarrollarse y aplicarse de modo que estén garantizadas la libertad y la propiedad individuales. El Estado se presenta como el representante de los intereses generales de la sociedad en su conjunto, resultado del acuerdo pactado entre los hombres de manera voluntaria y racional, lo que lo convierte en el depositario del poder social que tiene como objetivo *vigilar* por el bien común, y *castigar* a todo aquel que viole las reglas y normas, el orden jurídico, que consagran los derechos que el hombre *qua* individuo tiene a ese

<sup>332</sup> Cita al margen del artículo de B. De Giovanni “El marxismo y el estado”, op. cit.

<sup>333</sup> James M. Buchanan: *Los límites de la libertad*. Premia Editora, México, 1981. Tanto de Milton y Rose Friedman como de Hayek, hemos revisado algunas de sus ideas centrales en el apartado 1.1.

bien común. Este derecho es el derecho de propiedad, más exactamente, el derecho que formaliza, que *racionaliza* la producción social de los bienes necesarios para la existencia del hombre, en los términos de propiedad privada, propiedad privada de los medios de producción fundamentales. Aquí el hombre como ser racional encuentra su realización como hombre sólo como propietario privado, y el Estado es el instrumento creado racionalmente por los mismos hombres para garantizar así la realización racional de estos.

Las ideas liberales - que en la revolución de independencia de los Estados Unidos de Norteamérica y en la revolución francesa de 1789 encontraron su expresión más concreta- consideran que el Estado no es producto de la desigualdad entre los hombres, sino resultado de una convención entre ellos.

Nos han dicho, con John Locke, que los hombres *sin propiedad alguna*, no pueden ser considerados como parte de ninguna *sociedad civil*, cuyo *principal propósito es la conservación de la propiedad*<sup>334</sup>. Es decir, sólo los propietarios son miembros de la sociedad y por lo tanto, el derecho que el Estado garantiza como si fuera el derecho de todos, es el derecho que regula las relaciones entre propietarios.

Con Kant se nos ha dicho que *un hombre que aspira a ser libre*, en primer término, *no debe depender de la propiedad de otro*; y, en segundo término, debe salir del Estado de naturaleza, unirse a los demás sometándose a una constricción exterior públicamente legal y, por tanto, entrar en un Estado en el que se determine legalmente lo que debe ser reconocido a cada quien como suyo y se le asigne como parte por una potencia suficiente, vale decir, de un *Estado civil*<sup>335</sup>.

2. Este es el Estado del liberalismo burgués: y éste es el Estado contra el cual apuntan sus críticas los marxistas que defienden la teoría del Estado-instrumento.

Marx ya ha señalado el carácter de clase del Estado y que el mismo Estado no es más que el resultado del tipo de relaciones de fuerza en que se tensan las diferentes clases que "conviven" en la sociedad civil.

Nosotros pensamos que la crítica marxiana a la concepción liberal es justa, no así la generalización que se hace cuando se reduce (a) *todo* Estado a un simple instrumento económico y/o jurídico-político, ya que si el Estado es Estado del capital, esto no significa que el Estado no se incluya dentro del

---

<sup>334</sup> En Locke sociedad política y sociedad civil son términos equivalentes: ambos definen o refieren al estado por el cual se ha racionalizado el estado de naturaleza en el que hipotéticamente vivían en el origen los hombres.

<sup>335</sup> E. Kant: cit. supra.

conjunto de la sociedad, en tanto que *forma* político-jurídica de ésta. Esto lo prueba el hecho mismo de que el Estado manifiesta su presencia cada vez más en la economía desde el momento en que tiende a satisfacer aquellas necesidades colectivas que la empresa privada no es capaz de cubrir; pero más exactamente, lo prueba el hecho de que espacios formalmente entendidos como estatales están dominados por fuerzas sociales que se enfrentan en una especie de “guerra de posiciones” a la lógica del capital. Lo mismo vale para el caso de algunos organismos hoy “privados” como ciertas iglesias y medios de comunicación, o de algunas organizaciones no gubernamentales etc.; son espacios que si bien formalmente su legalidad depende del Estado, en la práctica responden a la lucha por imponer la hegemonía de un proyecto alterno y específico de sociedad.

3. Contra las ideas liberales la historia mundial ha mostrado que si bien en los albores del capitalismo (en Europa) el Estado tiene como función primordial el mantener y reproducir las condiciones materiales que garanticen que la sociedad de mercado se desarrolle libremente; en cambio, en una fase posterior, cuando ese mismo desarrollo vuelve más complejas las relaciones de cambio, y, por un lado, produce al crecimiento de la empresa privada, y, por el otro, se convierte en una sociedad de masas donde los productores directos -la clase trabajadora asalariada- se organizan para presionar y conquistar mejores condiciones de vida; entonces el Estado se verá obligado a modificar su estructura organizativa de modo que ampliará sus funciones y pasará a ocupar un lugar estratégico en la vida económica de la sociedad: el Estado deviene necesariamente una fuerza no sólo coactiva y reguladora del orden social sino que además “interventora” de los cada vez más complicados fenómenos económicos<sup>336</sup>.

Esta concepción que supone las relaciones entre sociedad civil y Estado como relaciones de completa exterioridad, descansa, como dirá Gramsci, en la confusión burguesa que considera la distinción entre sociedad política y sociedad civil como distinción real, cuando se trata esencialmente de una distinción metodológica, esto es, de una mera abstracción. Por lo tanto, el liberalismo tiende a separar lo que está orgánicamente articulado<sup>337</sup>.

4. Recordemos cómo también Hegel rechaza el individualismo propio de la concepción liberal tanto por cuanto el hombre como ser individual, si bien es

---

<sup>336</sup> Ver: H. Vallecillos y H. R. Sonntag (compiladores): *El estado en el capitalismo contemporáneo*. Siglo XXI editores, México, 1982; p. 12.

<sup>337</sup> Antonio Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado*. Edit. Juan Pablos, México, 1975; p.54

un fin en sí mismo, “no puede satisfacer él sólo la totalidad de sus necesidades”, lo cual determina que el individuo sólo pueda aparecer inscrito en una sociedad<sup>338</sup>. Por lo demás el aporte de Hegel respecto a la tradición liberal, es radical: recuérdese que en la *Filosofía del Derecho* Hegel denomina sociedad civil a la sociedad pre-política; mientras que en Locke sociedad civil es igual a sociedad política. Hegel supera el análisis que reduce las relaciones económicas a sus formas jurídicas, en la medida en que concibe a la “sociedad civil” no como una esfera de orden natural, sino como la esfera de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y moral<sup>339</sup>.

5. Ahora bien, dentro del marxismo “la teoría instrumentalista” es y ha sido un lugar común en los debates en torno a las cuestiones que guardan entre sí la clase dominante y el Estado. No está aquí en discusión la naturaleza capitalista del Estado en cuanto realización o producto del mundo moderno, cuya premisa fundamental la constituye la lógica de la acumulación capitalista. Más bien la discusión se centra en dos cuestiones: a) *¿por qué* sirve el Estado a los intereses del capital?; y b) *¿cómo* opera el Estado para mantener y expandir el sistema de producción capitalista?<sup>340</sup>.

Una de las respuestas más socorridas a la primera pregunta es la de Ralph Miliband que nos dice que el Estado sirve a los intereses de la clase capitalista porque está *controlado* por ésta:

“En el esquema marxista, la ‘clase dominante’ de la sociedad capitalista es aquella clase que posee y controla los medios de producción y que, debido al poder económico que aquello le confiere, es capaz de utilizar al Estado como su instrumento de dominación de la sociedad”<sup>341</sup>.

De la misma manera Paul M. Sweezy da respuesta a tal pregunta:

“(La teoría de la dominación de clase del Estado) reconoce que las clases son el producto del desarrollo histórico y ve en el Estado un instrumento en manos de la clase dominante para imponer y garantizar la estabilidad de la propia estructura de clase”<sup>342</sup>.

Los análisis se han centrado básicamente en la naturaleza de la clase que gobierna, los mecanismos que ligan esta clase al Estado y las relaciones concretas entre las políticas estatales y los intereses de clase. Sin embargo, más allá de la evaluación particularizada de dichos análisis, lo que en términos generales nos interesa mostrar es que este enfoque, aunque válido dentro de

<sup>338</sup> G. W. F. Hegel: *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1955; parag. 182

<sup>339</sup> Op. cit. parag. 245.

<sup>340</sup> H. Vallecillos, op. cit., p. 25

<sup>341</sup> Citado por David A. Gold *et al*: “Recientes desarrollos en la teoría marxista del Estado”, en Vallecillos y Sonntag, op. cit., p. 26.

<sup>342</sup> Idem.

ciertos límites (empírico-políticos), lo mismo es parcial: a nuestro juicio, *el poder político no puede reducirse a mero reflejo del poder económico.*

Veamos. No es un secreto para nadie que el Estado como estado del capitalismo actúa sobre la tasa media de ganancia en función no de un capitalista individual, o de un grupo entre otros, sino en función de las necesidades de la reproducción de las condiciones materiales, empíricas y formales, que incrementan, la tasa media de "beneficio". Esto es algo que ha sido demostrado ya, entre otras, por la misma teoría marxista que piensa al Estado como instrumento de explotación del trabajo asalariado. Sin embargo, es por esto mismo que este enfoque se muestra insuficiente pues hace objeto de su análisis sólo un aspecto del mismo proceso, al suponer que todo Estado como concentrado de fuerza, de poder, del poder político de la sociedad, se reduce a simple instrumento del Capital.

Esta concepción marxista, siguiendo la huella de los clásicos, centra su análisis en el régimen jurídico de propiedad, y así como para Marx, para esta teoría la clave de las relaciones jurídico-políticas está en las relaciones económicas de producción. *El problema está en que mientras para Marx esto es sólo el punto de partida metodológico de su análisis, una premisa analítica, para este enfoque la dependencia de la superestructura jurídico-política de su base económica tiende a considerarse como absoluta.* Así cuando dentro del discurso de esta tradición se concluye correctamente que el Estado no es políticamente neutral, que el Estado monopoliza (coincidiendo con la definición de Weber) la "violencia legítima" a fin de mantener por la fuerza las relaciones sociales vigentes, y que, por lo tanto, el aparato estatal y el sistema jurídico correspondiente son utilizadas para someter a las diferentes clases de la sociedad en función de la continuidad del sistema de relaciones de propiedad dominante; repetimos, cuando se llega a esta conclusión correcta, no se capta que esta idea es justa sólo en la medida en que refiere a un momento histórico del desarrollo estatal de la sociedad capitalista, un aspecto entre otros de lo que el Estado es, pensado como "totalidad", hoy; y, consecuentemente, sostiene que el capitalismo no es susceptible de normarse y orientarse en determinada dirección mediante el llamado "intervencionismo" estatal, debido a que el capitalismo no puede desarrollarse al margen de los condicionamientos objetivos que la fase histórica de su desarrollo mundial le impone<sup>343</sup>.

Así pues, esta concepción arguye que debido a que "la existencia del Estado burgués depende fundamentalmente del control de un aparato centralizado y jerárquico de coerción social" es erróneo y peligroso considerar

---

<sup>343</sup> Ver M. A. Rivera Ríos: "Una concepción reformista del capitalismo, el estado y la lucha de clases en el México actual", en la revista *Teoría y política* no. 1 de abril-junio de 1980, México; p.115.

que dicha existencia depende “de la legitimación por la vía del consenso social”<sup>344</sup>; pensar lo contrario -nos dirá- es tomar una posición reformista:

“Si el reformismo se llegase a constituir en un obstáculo al proceso de acumulación de capital, *la burguesía buscaría la sustitución de un equipo burocrático por otro*, para restablecer las bases de la racionalidad capitalista, para lo cual pondrá en juego la capacidad que deriva de su condición de clases hegemónicas, materializada en última instancia en el carácter de clase de la fuerza pública”<sup>345</sup>.

Desde esta óptica, la burguesía “pone” al Estado y lo maneja a su “antojo”, como si la clase obrera no haya sido capaz, por méritos propios, de influir en la construcción del Estado capitalista:

“La constitución del Estado burgués precede históricamente a la constitución de un modo de producción y a una sociedad específicamente capitalista, precisamente por el hecho de que el Estado, durante la llamada acumulación originaria, por el uso directo o indirecto de la fuerza supeditó al conjunto de la sociedad a la égida del capital, lo cual es plenamente válido para México”<sup>346</sup>.

Por lo anterior es que no se puede negar que el Estado capitalista responde a los intereses del capital: pero ¿no es esta afirmación una vulgar tautología? Decir que el Estado capitalista es capitalista porque responde a los intereses del capital, es no decir nada, pues se pierde de vista el elemento realmente histórico del proceso estatal. Si hoy -y no durante la llamada acumulación originaria- el Estado se redujera a un simple aparato que procede a voluntad de los intereses y decisiones de una clase específica, la capitalista, entonces la lucha por el poder político estatal sin más sería lo fundamental para el movimiento obrero, y (quizá) sólo bastaría que el Estado fuese tomado por asalto por los “representantes” del proletariado para que se modificara su estructura de clase. Si bien esto *aparentemente* funcionó en las condiciones concretas en que se realizó el proceso revolucionario de 1917 en la Rusia de Lenin, esto no significa que pueda funcionar con la misma validez y con los mismos resultados en otras condiciones concretas como, por ejemplo, las de México, hoy. Como dirían ciertos pensadores de corte gramsciano:

“En México, la transición hacia la integración capitalista y el carácter amplio y articulado del Estado, plantean una alternativa para las masas explotadas y dominadas, en donde es posible hacer confluir al proceso de lucha anticapitalista con el proceso de democratización del país, en una sola y gran lucha de largo plazo”<sup>347</sup>.

<sup>344</sup> Op. cit., p. 120.

<sup>345</sup> Idem.

<sup>346</sup> Idem.

<sup>347</sup> Luis Cervantes, Fernando Danel y Fernando Bazúa: “Movimiento comunista mexicano y transición capitalista: ¿que hacer?”; en la revista *Teoría y política* no. 1, op. cit., p. 134.

6. Precisamente ésta es un tipo de tesis que no concuerda con la concepción que ve en el Estado un simple instrumento de la clase burguesa. No se puede aceptar que la lucha contra el capital pueda desarrollarse también al interior del Estado en una especie de “guerra de posiciones” donde lo que se trata es de ganar espacios, al mismo tiempo que acumular las fuerzas que posibiliten cada vez más y más la hegemonía de la clase trabajadora.

Esta tendencia a acentuar de modo unilateral el carácter represivo del Estado sin considerar la situación histórica-concreta en que debe ubicarse todo análisis del Estado, nos dirá Gramsci, por lo mismo deja de lado que la función de éste de garantizar la reproducción de las relaciones sociales establecidas, la ejerce también a través de la dirección hegemónica y la obtención de consenso. Para Gramsci no hay pues, separación entre consenso y fuerza. Las bases teóricas en que se funda esta tendencia que reduce la actividad estatal a epifenómeno de lo económico, descansan en un tipo de interpretación particular sobre la relación estructura-superestructura que ubicará al Estado como un elemento exclusivo de la superestructura, y por lo tanto, como reflejo de las relaciones de producción correspondientes. No ve pues, en el Estado más que un espacio jurídico-político condicionado de manera absoluta por las leyes de mercado. De ahí la disociación entre fuerza y consenso.

7. En fin, *la teoría del Estado-Instrumento es también tributaria del error metodológico por el cual sociedad política y sociedad civil se piensan como separadas efectivamente una de la otra: el esquema superestructura-infraestructura es sólo eso; en la realidad lo político, lo económico, lo moral, etc., están orgánicamente articulados, de modo que lo estatal no se reduce a lo político, ni tampoco a lo económico; como de la misma manera lo económico no puede reducirse a un voluntarismo político, moral o estatal.* Creemos que nuestra alternativa analítica está en la idea de sociedad civil propuesta por Gramsci, la cual se refiere -dentro de las condiciones de nuestro mundo aquí y ahora- a la unidad de la “infraestructura” y la “superestructura”, tomadas éstas como nociones o imágenes preconceptuales que, metodológica y políticamente, nos permiten la comprensión cabal del proceso social en su conjunto. Sin embargo, esta idea requiere ser discutida a la luz de la reflexión crítica abierta por Marx pero también a la luz de la que nos ofrece Hegel.

8. ¿Por qué Hegel? “La filosofía hegeliana del Derecho -dirá Juan Garzón Bates- es la conceptualización y la justificación del Estado y las normas de la sociedad burguesa contemporánea, surgida de los ideales de la Revolución

Francesa y del proceso que culminó en ella, desarrolladas y matizadas hasta la actualidad en el mundo occidental y con un alto poder de conservación... Los fundamentos que encuentra sustentando al Estado de su época son los mismos que justifican al Estado actual”<sup>348</sup>. En efecto, recordemos como Hegel diferencia claramente Estado-político de Estado-nación: éste es su Estado-ético; aquel, el Estado del liberalismo. El Estado político tiene una función meramente jurídica, es decir, coercitiva; en cambio, el Estado-ético es el espíritu de un pueblo, esto es, el conjunto de la sociedad como síntesis de múltiples determinaciones y relaciones diversas, o sea, de lo moral, de lo político, de lo jurídico, de lo económico, de lo artístico, de lo religioso, de lo filosófico. Por lo tanto, *para Hegel el Estado no es un instrumento; es, podríamos decir, una relación social determinada por la razón, es decir, por una entidad que se eleva por encima de los mismos hombres que la soportan*. Sin embargo, podemos decir también que Hegel intuye ya lo que hoy entendemos como ampliación del Estado, ampliación que se nos presenta como el proceso de “racionalización” del Estado mismo, o mejor, para Hegel la racionalización del Estado es el proceso mediante el cual la realidad humano-social es recobrada en los términos en que hoy se manifiesta el proceso de formación de la técnica y de la ciencia modernas.

9. Hegel, consecuente con su filosofía, nos ha presentado el Estado moderno como el lugar y el momento donde todos los conflictos de los hombres, en tanto que individuos, encuentran su solución racional. Contra esta concepción se levanta la tesis marxista según la cual el Estado es un instrumento de poder, o mejor aún, la forma en la que se conserva y se reproduce el dominio político del capital sobre el trabajo.

Marx en su juventud ya ha captado con Hegel que el Estado moderno es en realidad un producto típico de la sociedad moderna, es decir, de las relaciones sociales determinadas por el cambio. Pero *contra Hegel, Marx piensa que el Estado no encarna la superación dialéctica de la oposición entre voluntad general y voluntad particular, sino que lo piensa como una consecuencia necesaria de esta oposición*. Así mientras Hegel presenta al Estado como la negación de la propiedad privada, esto es, como la voluntad universal, como el interés de la comunidad, o más aún, como la comunidad misma; Marx presenta al Estado como la consecuencia lógica -y no por lógica menos histórica- de la propiedad privada, o sea, como la manifestación del poder de una voluntad particular.

---

<sup>348</sup> Juan Garzon, en G. W. F. Hegel: *Filosofía del Derecho*, op. cit., Prólogo. p. XXI.

10. La concepción del Estado como un instrumento de opresión, pasa directamente a formar parte de los principios fundamentales del pensamiento comunista; pero no porque esta concepción haya sido postulada por Marx, sino porque a Lenin habría de funcionarle con ciertos resultados en su análisis de la Rusia zarista de su tiempo. Así el impacto psicológico que la revolución soviética provoca al interior del movimiento obrero internacional, trae como consecuencia algunos intentos revolucionarios y de formación de consejos obreros, por ejemplo, en Italia; pero estos intentos fracasan.

Una lectura economicista del desarrollo del capitalismo, nos dirá Gramsci, lleva a pensar el movimiento revolucionario en los términos de un asalto frontal al Estado capitalista, lo cual sin embargo no es operante para el Estado tipo occidente. Es necesario entender que de la revolución jacobina surgen instituciones de nuevo tipo respecto del *ancien régime*, así como la formación de un nuevo Estado. Gramsci observa cómo la revolución inglesa conforma poco a poco instituciones; mientras que en Francia una gran masa de campesinos entra al Estado, de modo que la burguesía se ve obligada a competir por ganar influencia en la sociedad civil. En Inglaterra la burguesía había madurado como clase desde la época de Cromwell y no encuentra, por así decirlo, enemigo enfrente. Así, en las condiciones del capitalismo del siglo XIX el proletariado no es "reconocido" como *sujeto de derecho* por el Estado, de donde se explica por qué éste es captado como el instrumento del *Capital* que se enfrenta abierta y frontalmente al *Trabajo* con la finalidad de controlarlo económica y políticamente

Dentro del pensamiento comunista, pues, Lenin supone que el marxismo es exacto -todopoderoso- porque en su aplicación histórica triunfa con la revolución soviética, y supone entonces que lo único que falta es quién dirija tal práctica, dejando de lado el hecho de que el Estado capitalista está transformándose. Empero, recordemos cómo Engels al final de su vida llama a un cambio de táctica. Sin embargo, Gramsci es el primero en captar profundamente dicha transformación: capta que el economicismo escinde lo espiritual de lo material, la conciencia social del ser social; la cultura, de lo natural; para poner el acento en lo segundo; que olvida, por lo tanto, que la cultura es también ella una forma de la praxis humana.

Frente a este economicismo, Gramsci propone el concepto de *hegemonía*: para él esta sociedad (primer tercio del siglo XX europeo) es una sociedad donde existe una unidad entre base y superestructura, entre la naturaleza y el espíritu, idea que presenta a la sociedad como *Bloque histórico*, o sea, como una unidad (metodológica y ontológica) contradictoria de lo social, históricamente constituida, con hegemonía de clase.

11. Ahora bien, sin perder de vista que el Estado es, en general, la forma en que se nos presenta como racional la dominación del *Capital* sobre el *trabajo*, es importante puntualizar el hecho de que el Estado, en lo que tiene de fenómeno histórico, está determinado por el desarrollo de las relaciones de fuerza que emanan de la sociedad, y en ese sentido, determinado por condiciones tales que objetivamente lo empujan a penetrar en la sociedad civil a través del consenso. La cuestión real es el hecho de ubicar al Estado como lo político por encima de lo privado, lo cual es sólo una abstracción provocada por otro hecho: la determinación que sufre la producción histórico-social del hombre por la apropiación privada de lo producido.

No olvidemos, por lo tanto, que el Estado como *Estado del capital* tiende a adecuarse a las condiciones impuestas por el grado de tensión en que han entrado las clases fundamentales en pugna; y que las armas del Estado, a fin de cuentas, no sólo son las macanas y las balas, sino también las ideas, los valores morales, etc.. Por lo tanto, nuestra lucha por su transformación política debe ajustarse también a tales condiciones.

12. De ahí que las categorías hegelianas de *totalidad y contradicción*, por un lado, y de *sociedad civil y Estado* y de *razón y libertad*, por otro lado, son un punto de referencia obligado a la luz de las categorías fundamentales que superan el idealismo burgués del cual también Hegel es tributario; me refiero a las categorías producidas desde la perspectiva de la clase obrera, tales como *modo de producción, fuerzas productivas, fuerza de trabajo*, etc.. La importancia de Hegel no sólo es filosófica, sino esencialmente política. Tanto más por cuanto Hegel no separa política de economía al modo de los liberales ingleses, separación que de la crítica a éstos pasó con consecuencias graves a la crítica marxista contemporánea.

Así pues, si la idea instrumentalista sobre el Estado ha dominado gran parte de los círculos académicos y políticos marxistas, se debe, entre otros factores, a su menoscabo de la filosofía política de Hegel. De ahí que, en términos estrictamente políticos, sólo aquellos marxistas que, como Gramsci, no se cerraron al pensamiento filosófico en general y de Hegel en particular, han logrado percibir la dimensión real del Estado moderno: percibirlo como una relación social manifiesta, donde las fuerzas sociales que la producen *objetivamente*, resuelven a través del *conflicto* sus diferencias.

13. Esto significa, entonces, que si bien la crítica que apuntan algunos marxistas contra la tradición liberal denunciando el carácter capitalista *tout court* del Estado moderno, es correcta; no lo es, en cambio, la generalización a la que llegan al concebir al Estado moderno como una simple máquina que

responde directamente a la voluntad de la clase capitalista. Recordemos que el mismo Marx indirectamente define al Estado como una relación objetiva, es decir, como un momento histórico necesario y, por lo tanto, independiente de la voluntad particular de los hombres, voluntad la cual, por lo demás, es también ella un producto histórico social.

Toda voluntad, buena o mala, está determinada en último análisis por las relaciones sociales objetivas en las que dichas relaciones se producen y producen ciertas condiciones y/o estructuras que mantienen como lo determinante un específico modo de producción. Repetimos pues, lo que hemos dicho y demostrado una y otra vez aquí: la dominación política de la burguesía no obedece a que ésta haya derrotado a la "clase" feudal en una lucha frontal a muerte, en la medida en que el régimen de producción capitalista surgió como un sistema que nada tenía que ver con la "voluntad" de los burgueses; es decir, el Estado como poder político centralizado surge por la necesidad de regular y legitimar históricamente las relaciones basadas en la producción de mercancías, esto es, las relaciones de propiedad privada instituidas como derecho formal.

## CONCLUSIONES

En resumen, la lectura de los textos que aquí hemos presentado nos arroja por lo menos las siguientes conclusiones:

1. El nuevo liberalismo es una respuesta a la presencia histórica del socialismo como régimen que niega a la propiedad privada el status de relación social única posible garante de la libertad de los individuos. Asumimos al socialismo como un “mecanismo” de distribución que supone un ideal ético-político y que, por lo mismo, plantea un problema típico de justicia distributiva. La crítica de los neoliberales al socialismo hierra porque lo específico de éste no es, como piensan, la planificación de la economía, sino la estructura jerárquica de gobierno que se genera en su nombre.
2. Uno de los errores más comunes del discurso neoliberal, en su crítica al Estado “obeso”, es el identificar *aparato de estado* con *estado*. “Aparato de estado” es un concepto político que remite al concepto administrativo de aparato de *gobierno*, en cuya dimensión se incluyen las formas *burocráticas* que le son propias. La crítica neoliberal apunta hacia estas formas en tanto que obstaculizan el libre movimiento de las fuerzas del mercado.
3. Apoyando su reflexión en los argumentos de Adam Smith principalmente, el nuevo liberalismo propone al mercado capitalista como el mejor de los medios para distribuir equitativamente la riqueza de una nación, etc., por lo que sus teóricos no aportan nada nuevo respecto de lo que ya ha aportado el liberalismo clásico. En todo caso, se limitan a hacer una apología de la propiedad privada frente a la amenaza del socialismo, al que incluso confunden con el Estado de bienestar.
4. Tanto para el liberalismo clásico como para el liberalismo nuevo, la propiedad privada es el medio ideal a través del cual el hombre *en singular* alcanza la libertad, entendida como autodeterminación de la voluntad. Se trata de la voluntad de disponer de la cosa en propiedad de manera absoluta, lo que es posible por la presencia de un tercero: el Estado, o el Soberano en la forma estatal. De ahí que el Estado sea concebido sólo como policía, como estado político, por toda la tradición liberal. Esto es lo que Hegel cuestiona y Marx denuncia.
5. El Estado Ético hegeliano es la negación del estado real que se configura en el proceso por el cual el modo de producción capitalista subsume a la sociedad civil a las leyes del *valor*. Sin embargo, resuelve o supera la contradicción que se gesta entre el proceso de producción social de la

riqueza y la aparición de grandes masas sumidas en la miseria, sólo que esta superación se realiza en el reino del pensamiento, de manera ideal. Por ello define a la corporación como un momento incompleto o imperfecto del Estado ético, de la presencia de éste en la sociedad civil. En la corporación se identifican individuo y comunidad. Pero la corporación de la que habla Hegel es la corporación ideal que el filósofo descubre en su pasado feudal.

6. Marx subraya el carácter policiaco del estado liberal que se presenta ante su mirada como un estado al servicio de la burguesía, por cuanto el *burgués*, o lo que es lo mismo, el propietario privado de los medios de producción fundamentales, es el beneficiario directo de la procuración de la justicia de esta forma de estado. El derecho que el estado liberal consagra como universal es el derecho de propiedad que, por lo demás, Marx demuestra que es excluyente (de los no propietarios mas que de su fuerza de trabajo).
7. El materialismo de Marx descansa en la premisa que nos declara que *en la producción social de los medios con los que los hombres satisfacen sus necesidades vitales y espirituales, éstos contraen determinadas relaciones ajenas a su voluntad, relaciones no sólo productivas (económicas) sino de diverso tipo: morales, artísticas, religiosas, jurídicas, políticas, etc., relaciones de las cuales los hombres toman conciencia representándolas en las formas ideológicas correspondientes.*  
El término con el que desde la filosofía Marx desarrolla esta idea es el de *praxis*. La contradicción u oposición dialéctica entre ser y pensar, realidad y concepto, es resuelta por Marx con esta categoría.
8. Por lo tanto, Marx coincide con Hegel en su concepto de sociedad civil, el cual desarrolla Gramsci recogiendo del segundo aquello que el primero no incluye en su análisis. En este concepto se incluyen las imágenes de “estructura” y “superestructura”.
9. Así, Hegel ve en el mismo *ser* del capitalismo la posibilidad de la superación de la miseria y de la disolución, no en el estado liberal, expresión de esa situación, sino en el estado ético, es decir, a través de una reforma moral e intelectual al modo como lo desarrollará después Gramsci. Pero a diferencia de Hegel, para Gramsci esto es sólo una condición necesaria pero no suficiente. Se hace necesaria también la abolición de la propiedad privada.
10. El modelo liberal nuevo propone a las fuerzas del mercado, la “mano invisible” de la que habla Smith, como el mecanismo que garantiza la distribución justa de la riqueza.

Hegel asume este mecanismo como la expresión o manifestación de la “astucia de la razón”, pero no lo considera suficiente. Es necesaria la reconciliación del *todo* con las *partes*, de política y economía, del derecho con la moral, del estado administrador de la justicia con los intereses particulares de los individuos, a través de la religión, del arte y del conocimiento, esto es, a través de las costumbres, de las tradiciones, de la cultura y del saber y de la conciencia de la pertenencia a una comunidad, al espíritu de un pueblo que es el verdadero individuo.

Marx denuncia el carácter ideológico tanto del liberalismo como del racionalismo y demuestra que sólo con la abolición de la propiedad privada como fin último de toda actividad humana, se pueden crear las condiciones de posibilidad para la superación del estado de disolución y de miseria al que ha devenido la sociedad civil moderna.

Marx no niega la necesidad lógica y ontológica, o mejor decir, histórica, del mercado y, por ende, de la propiedad privada. Lo que nos muestra es que éstos son sólo momentos históricos y, por lo tanto, no naturales respecto del ser social de los hombres. De ello deriva la posibilidad de una sociedad cuyas relaciones humanas no serán dominadas por las leyes del mercado y de la propiedad privada moderna.

11. Marx piensa un mercado determinado por la propiedad colectiva de los medios de producción fundamentales, cuyo fin es, antes que nada, la satisfacción de las necesidades genuinamente humanas y no la producción de *valor*. Dicho de otra manera, la producción de valor debe ser un medio y no un fin. Por lo tanto, se trata de buscar idealmente y de construir materialmente los mecanismos que hagan posible la conciliación entre la producción de mercancías y la satisfacción de necesidades, entre valores de cambio y valores de uso.
12. De lo que se trata es de construir al fin el aún utópico reino de la libertad que los filósofos han derivado de sus reflexiones sobre el mundo real del hombre.

El proyecto ilustrado de la modernidad se inscribe en este movimiento del pensamiento. Marx y Hegel constituyen sendas cumbres de este proyecto que hoy cuestionan los ideólogos oficiales del fin de las ideologías y de la historia.

13. Contra del discurso neoliberal, asumimos con Marx que el *trabajo* es el proceso onto-creador principal de las condiciones de posibilidad del hombre mismo y, por lo tanto, de las condiciones de su libertad. El Estado es aquí la manifestación concreta de relaciones entre hombres, que se constituye independientemente de cualesquier voluntad particular, y cuyo sentido se encuentra en la necesidad de normar, de regular, el modo como

producen éstos sus medios de vida en un momento histórico específico: en el que aparecen como propietarios privados, despojados de todo lazo natural entre ellos y con respecto a su comunidad original.

El Estado es la forma en que la *sociedad* se organiza política, moral y culturalmente en tal momento. La de *sociedad* es una categoría que sustantiva las relaciones concretas entre los individuos en el momento moderno de la propiedad privada. Por lo tanto, el Estado es una *forma* de la relación social en la que los hombres *qua* individuos modernos se organizan *por necesidad* para crear sus condiciones de posibilidad como tales individuos modernos.

14. Si el estado es moderno y capitalista, lo es porque en la sociedad dominan las relaciones de producción e intercambio privadas y, por lo tanto, de la dominación clasista y de las específicas relaciones de explotación entre propietarios privados y trabajadores asalariados, propietarios y trabajadores típicos de la sociedad moderna y capitalista que *pensada* como la esfera *separada* de lo político, ha sido denominada con el nombre de sociedad civil por la tradición liberal hasta Kant.

Pero la sociedad civil es la fuente de donde emanan los conflictos y los consensos que engendran la razón de ser del Estado.

15. Finalmente, en el momento actual de la historia, de la historia que se niega a morir, se requiere de una filosofía que frente a estos ideólogos, por un lado, recupere en su justa dimensión el sentido de la libertad frente a la propiedad y, por el otro, mantenga, en oposición a la confusión propia de las ideologías, una vigilancia crítica sobre los discursos con los que son “enmascaradas” las decisiones tomadas desde los centros de poder. Recordemos que el trabajo específico de la filosofía es, en último análisis, desmitificar los discursos que se presentan como portadores de *la* verdad. El discurso de Marx se ha propuesto contribuir a ello, frente a los discursos que falsifican premisas para derivar conclusiones favorables al *status quo* del modo de producción capitalista en el terreno de la política y de la economía *reales*.

El límite del discurso de Marx es el modo de producción capitalista como *objeto* de crítica. Marx no deriva de ésta un modelo alternativo preciso porque no es su objetivo. A lo más apunta algunos supuestos. La construcción de las condiciones que hagan posible la máxima marxiana que propone “de cada quien según sus posibilidades, a cada quien según sus necesidades”, es un reto el cual cada vez más se torna casi imposible superar porque el mundo hoy es dominado todavía por el mito del mercado habitado por individuos “libres”, mito consagrado por la cultura que se impone al simple mortal desde los *mas media*.

## APENDICE

### *MARX Y EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA\**

Los hombres viven en sociedad, es decir, el individuo humano vive inserto dentro de ciertas relaciones con otros hombres en el proceso por el cual hacen suya la naturaleza. Estas relaciones no son voluntarias sino necesarias, objetivas o materiales. Marx las llama *relaciones sociales de producción*. Estas relaciones tienen un carácter histórico-social determinado. Una manera en como los hombres piensan su inserción en ese contexto de relaciones, es a través de la ideología, o sea, a través de cierta conciencia de su relación con la sociedad y la naturaleza. La ideología, en algunas de sus formas, no en todas, puede apoyarse en conocimientos racionales y objetivos de esa realidad, es decir, en conocimientos epistémicamente correctos de los que se deriva una *conciencia* científica de la sociedad y de la naturaleza.

Para determinar qué se debe entender por ideología, empero, no se utiliza aquí un criterio epistemológico –desde el cual deberíamos ver a la ideología como una concepción errónea de la realidad –, pues tal criterio, en el mejor de los casos, debe utilizarse para determinar el grado de verdad que alcanza cada una de las ideologías en particular (moral, política, arte, religión, etcétera). Se utiliza más bien un criterio sociológico – para el cual la ideología no describe puntos falsos o verdaderos, sino relaciones en las que los hombres entran al adoptar un sistema de ideas que defienden, por lo menos teóricamente, sus intereses de clase –, pero con las limitaciones esenciales del enfoque particular que aquí se quiere hacer<sup>349</sup>. Sin embargo, no utilizar un criterio epistemológico no implica dejar intacto el estatus de la ciencia; por el contrario, se tocará el plano de la relación ciencia-ideología, y más exactamente, las limitaciones de la primera con la segunda.

Pues bien, ¿en qué medida el concepto de ideología nos remite a una forma de conciencia social necesariamente falsa o a una que, más que verdadera o falsa, es la manera en que se apropia la realidad un grupo social determinado? Este es el punto principal que habrá de tocarse en este trabajo, a partir de nuestra lectura de algunos de los textos de Louis Althusser, conocidos como de la primera fase (años 1965-1966), y de la *Ideología Alemana* de Marx y Engels.

---

\* Esta es versión corregida del artículo del mismo nombre publicado por el Colegio de Bachilleres en 1980.

<sup>349</sup> Sobre estos criterios, véase a Pereyra, Carlos: "Ideología y Ciencia"; en AA. VV.: *Ideología y Ciencias Sociales*. UNAM

### ¿Qué debe entenderse por ideología *en general*?

Siguiendo a Sánchez Vázquez – pues desde el punto de vista del criterio sociológico que tratamos de aplicar aquí, su definición es muy adecuada – diremos que la ideología es un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad, que responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado, y guía y fructifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales<sup>350</sup>.

Así, en general, la ideología es la explicación o la justificación de la existencia de un grupo social determinado en un contexto histórico-social también determinado, es decir, la ideología es el conjunto de ideas que una clase social dada tiene de sí y de las cuales se vale para defender o exigir el respeto de los intereses de clase inherentes a ella. Marx afirma en su famoso *Prólogo de 1859* que:

“En la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes a su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio jurídico y político a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es el que determina su conciencia”.

Luego, refiriéndose a las formas de conciencia social de que habla, agrega que ellas son “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia”<sup>351</sup>.

Aquí encontramos un concepto amplio de ideología: ésta se nos presenta determinada ante todo por posiciones de clase; de donde podemos afirmar una diversidad de ideologías particulares, cada una de las cuales responden como reflejo a las condiciones materiales en las que los distintos grupos o clases sociales luchan en pro de sus intereses, aspiraciones o ideales. O sea, a partir de este concepto amplio de ideología no se postula la verdad o la falsedad de la ideología, sino su función. Podemos hablar, por ejemplo, de “ideología burguesa” y/o de “ideología proletaria” sin que ello implique que una sea “científica” con respecto de la otra.

<sup>350</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo: “Sobre la ‘neutralidad’ ideológica, en *Historia y Sociedad* no. 7, México, p. 20.

<sup>351</sup> Marx, Carlos: *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política-1859*. Ediciones de Cultura Popular, México, p. 20.

Pero, ¿qué entiende por ideología Louis Althusser, y cuál es el concepto de ideología que maneja Marx en la *Ideología Alemana*?

En los textos de la primera fase de Althusser (*La revolución teórica de Marx; Para leer El Capital; Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico*, y otros) la lucha de clases está ausente. Es decir, no toma en cuenta la lucha de clases como factor que determina cómo y porqué los hombres conciben la realidad en que viven, de una manera u otra, sino que más bien pone directamente al individuo como tal en relación con la realidad, interponiendo entre ambos precisamente esa relación, para concluir que en esa relación lo imaginario (lo ideológico) se da en la representación que el individuo tiene de esa misma relación, de la relación individuo-realidad social.

Althusser hace una separación radical entre ideología y ciencia: concibe la ideología como un aspecto negativo para el conocimiento, para la conciencia clara y precisa de lo real; y ve a la ciencia como el único aspecto válido y eficaz de reproducir lo real por vía del pensamiento. La ideología tiene que ver con el conocimiento, pero, a diferencia de la ciencia, la ideología no tiene como función el producir conocimientos, aunque ella misma (la ideología) sea una cierta representación. Para Althusser, en la ideología encontramos dos funciones: una teórico-cognoscitiva y otra práctica-social. Así pues, para él “la ideología (como sistema de representaciones de masa) es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos, y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia”<sup>352</sup>. En fin, la ideología es para él “un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representación (imágenes, mitos, ideas o conceptos, según los casos), dotado de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada. Sin entrar en el problema de las relaciones de una ciencia con su pasado (ideológico), podemos decir que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento)”<sup>353</sup>.

Ahora bien, en la *Ideología Alemana*, Marx y Engels sostienen que “toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas”<sup>354</sup>. Es decir, la ideología a la que ellos se referían en esa obra en particular no es otra que la filosofía que se presenta en la forma siempre mistificada de la religión.

Según Marx y Engels, en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos de cómo realmente se dan en la sociedad, y esto responde a su mismo proceso histórico de vida, ya que las ideas que predominan en

<sup>352</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI Editores, México, p. 183.

<sup>353</sup> *Ibid.*, pp. 191-192.

<sup>354</sup> Marx, Carlos y Federico Engels: *La ideología Alemana* Ediciones de Ed. Cid. México, p. 17.

cada época son las ideas de la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad, y que estas ideas dominantes no son sino la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes concebidas como ideas. De ello se infiere lo siguiente: que cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes que ella, se ve obligada a presentar sus ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta<sup>355</sup>. Pero – continúan diciendo – que para pensar en forma más o menos acertada lo que es la realidad social, el pensamiento debe siempre mantenerse sobre el terreno histórico real. No es correcto explicar la participación (práctica) de los hombres en la sociedad partiendo de la idea que éstos se hacen de ello, sino explicar precisamente esa idea, o sea, explicar las formaciones ideológicas de una sociedad a partir de la práctica material de los hombres en sociedad. Sólo así se llega al resultado correcto de que “todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotaron por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la autoconciencia...”, sino de la actividad práctica de los hombres en sus relaciones sociales reales.<sup>356</sup> En otras palabras, la fuerza motriz de la historia, la fuerza propulsora de la religión, de la filosofía, del arte, y de *toda teoría*, no es la conciencia ni la crítica, sino la relación práctica material que los hombres guardan con la realidad.

Tenemos entonces que la ideología que Marx y Engels están criticando, analizando y rechazando en su obra, es la filosofía alemana anterior, es decir, la filosofía que concibe la realidad como un producto de la idea, la filosofía que no es otra que la filosofía idealista alemana.

Pero la religión es la forma ideológica más evidente de interpretación incorrecta, invertida, del todo real en que vivimos. Marx y Engels nos dicen que la ideología religiosa es un modo erróneo de interpretar el mundo; pero esto no quiere decir que no reconozcan un cierto nivel o grado de verdad en la misma ideología, ya que a la ideología como espejo de la realidad, y sobre todo como aparato que justifica los intereses de la clase en el poder, le es inherente de alguna manera el carácter político que todo grupo social contiene dentro de sí; y es justamente este carácter político en su forma ideológica, a la que Marx y Engels le reconocen el mayor grado de conciencia correcta, clara, de la realidad (con respecto de su última instancia, la ideología religiosa), cuando dicen: “mientras que los franceses y los ingleses se aferran, por lo menos, a la *ilusión política que es, ciertamente, la más cercana a la realidad*, los alemanes se mueven en la esfera del espíritu puro y hacen de la ilusión religiosa la fuerza motriz de la historia”<sup>357</sup>.

---

<sup>355</sup> Ibid. Pp. 50-52.

<sup>356</sup> Ibid. P. 40

<sup>357</sup> Ibid., p. 42, las cursivas son nuestras.

Louis Althusser, por otro lado, asevera que en *La Ideología Alemana* ésta es concebida como pura ilusión, como puro sueño, como nada y que la filosofía se descubre como pura y simple ideología, ya que su contenido especulativo no podía ser más que idealista. Según Althusser, al romper con las ideologías de la historia existente, Marx pudo crear la *ciencia de la historia*, y que al surgir ésta, hace que la filosofía experimente una revolución que la hace escapar del elemento ideológico para tomar así las características de una disciplina científica. Althusser dice: “la nueva filosofía fundada por Marx está en la ciencia que acaba de ser fundada con respecto a su prehistoria ideológica. La revolución de Marx no tiene lugar, como las revoluciones anteriores, dentro del campo de la ideología filosófica. Muy por el contrario, ostenta el carácter, único en la historia de la filosofía, de romper con ese pasado ideológico y de instaurar la filosofía sobre nuevas bases, que le confieren un carácter de objetividad y de rigor teóricos totalmente comparables a los de una ciencia. Así pues, la revolución teórica que fundó la ciencia tuvo el efecto de desencadenar al mismo tiempo una revolución teórica en la filosofía que hizo pasar a la filosofía del estado de ideología al estado de disciplina científica”<sup>358</sup>.

Pero si bien es justo afirmar que la ciencia es explicación racional y objetiva de la realidad (que los hombres viven natural, histórica y socialmente), ¿es justo reducir la ideología en general a una visión necesariamente deformada de la realidad?

La ideología —ya lo hemos dicho— se nos presenta como una determinada representación del mundo que los hombres elaboran para explicarse o justificar su existencia como individuos que dependen de un cierto tipo de sociedad, por lo cual decimos también que la ideología aparece ante nosotros como una representación del mundo que une a los hombres entre sí, en (y con) sus condiciones específicas de existencia. Sin embargo, para Althusser “en toda sociedad, existan o no clases, la ideología subsiste como forma específica, como forma necesariamente deformada”<sup>359</sup>. Es decir, como una forma de representación (de las relaciones que los hombres guardan entre sí en la sociedad) que no es el fiel reflejo de ese mismo sistema de relaciones reales que rige la existencia de los hombres como individuos en sociedad, sino mero reflejo de una relación “imaginaria” de estos individuos con la relación real en la que viven. Por tanto, se dice que la ideología produce un efecto de

---

<sup>358</sup> Althusser, Louis: “Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico”, en: *Cuadernos de Presente y pasado*, no. 8, pp. 54-55.

<sup>359</sup> Althusser, Louis (et al): *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Siglo XXI Editores, México, p. 183.

reconocimiento y no de conocimiento; que, mientras la ciencia es un proceso de transformación, la ideología es un proceso de repetición<sup>360</sup>.

Así pues, Althusser reduce la ideología a una forma necesariamente deformada, errónea, de concebir la realidad; pero, entonces, ¿es que no podemos hablar de una *ideología marxista*? Tal parece que no, si tomamos partido por la posición de Althusser.

### *La relación ciencia-ideología.*

Tenemos que la *ideología* es una forma de conciencia social y que si bien en ciertos casos es una concepción tergiversada del mundo (así la religión), en otros es una concepción que está más o menos cerca de la realidad en que viven materialmente los hombres (así la política). Se ha dicho también que la *ciencia* es el reflejo *fiel* que el pensamiento elabora acerca del mundo. Pues bien, ¿en qué nivel de la estructura social debemos situar a la ciencia, a la práctica científica? O más exactamente, si toda ideología – como lo afirma Althusser – es necesariamente conciencia deformada que el hombre tiene de la realidad, ¿se podría afirmar que en ningún momento la ciencia es forma ideológica, ya que ella – al contrario de la ideología – busca siempre construir la verdad y como tal la consigue, porque la ciencia es, en última instancia, el único medio de obtener una representación correcta de la realidad? ¿No es ese conocimiento llamado *ciencia* también una forma determinada de conciencia social?

Aceptemos por ahora que la ciencia misma está incluida dentro de lo que llamamos *conciencia social*, partiendo del hecho de que *ella misma (la ciencia) es también producto del proceso social e histórico en el cual los hombres viven y se relacionan unos con otros. Toda ciencia, como actividad humana específica, subsumida en un contexto social determinado, aún siendo un fin en sí misma – por este carácter supuestamente ajeno a toda ideología –, está sin embargo, al servicio de cierta finalidad externa a ella que le impone el contexto social bajo el cual se encuentra determinada; o sea, la ciencia es en cierta medida sólo un medio para el logro de los fines trazados, no por los mismos científicos como tales, sino por los grupos o clases sociales que luchan por el dominio material de la sociedad en que se desarrollan. Por tanto, la ciencia no es una relación radicalmente aislada de la sociedad, ni de la lucha de clases, sino que justamente entra en relación con los problemas prácticos y políticos de los hombres entre sí y su relación con la naturaleza, por medio de la ideología*<sup>361</sup>.

<sup>360</sup> A. Bidau, en: *Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico*, op. Cit., p. 19.

<sup>361</sup> Sánchez Vázquez, op cit. p. 20.

Concebir pues, la ideología en general como forma necesariamente falsa de explicar la realidad, es algo que carece de fundamentos sólidos ya que no es lo mismo defender una ideología que se basa en un conocimiento científico y que también puede representar los intereses de una clase social determinada, que un tipo de ideología como la religión, cuyos “conocimientos” se basan en verdades absolutas, es decir, incomparables objetivamente. Así, Sánchez Vázquez nos dice que “el propio Marx ha subrayado en su crítica de la ideología económica burguesa (la economía política clásica) los elementos de verdad que desarrollados por él, contribuyeron a elaborar la teoría económica del capitalismo. Obviamente, Marx la tenía por verdadera a la vez que le reconocía su carácter ideológico”<sup>362</sup>. Es decir, *toda* teoría, toda ciencia, y sobre todo la ciencia social, de una manera u otra, está influida, impregnada o afectada ideológicamente; por tanto, el marxismo como ciencia social (histórica y filosófica, política y económica), es base e inspiración de una determinada clase social: el proletariado. El marxismo, así, defiende los intereses de una clase social y se convierte así en su *guía para la acción*. Podemos afirmar que, independientemente de que el marxismo sea una *doctrina científica* en cuanto método de análisis y teoría particular del modo de producción capitalista, es también una concepción del mundo que sirve como arma política a una clase social determinada, siendo, por tanto, una ideología: la ideología del proletariado.

Ahora bien, si hemos de aceptar que la ideología (en general) no se puede reducir a una forma necesariamente falsa de conciencia social, también debemos reconocer que *la ciencia* por su carácter objetivo y por ser, antes que nada, un fin en sí, *no se puede* reducir a la forma ideológica de conciencia social. La ciencia – si se quiere aceptar así – es una forma de conciencia social al igual que la ideología, en tanto que representa una visión determinada de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento, sólo que, a diferencia de la ideología, es una forma necesariamente correcta de concebir el mundo, es decir, objetiva y racionalmente. Por ser la ciencia un fin en sí misma, su verdad y su validez no dependen del uso que haga de ella el grupo social que la adopte (o la haya creado) para defender o exigir sus intereses de clase. En síntesis, la ciencia y la ideología son formas de conciencia que el hombre se hace de la realidad, sólo que mientras la ciencia se desarrolla con *relativa* independencia de la praxis político social, la ideología se desarrolla siempre reflejando los problemas eminentemente sociales inherentes al deseo de imponer un orden social determinado.

---

<sup>362</sup> Ibid., p. 15

De todo lo anterior, podemos concluir:

1. Que para Louis Althusser, las ideologías son representaciones del mundo que los hombres necesitan para dar cuenta de sus relaciones con la naturaleza y con otros hombres. Pero tales representaciones, aunque contengan algunos elementos cognoscitivos, constituyen un sistema dominado por una serie de *falsas concepciones* del mundo.
2. Que esta concepción se distingue de la sostenida por Marx y Engels en *La Ideología Alemana*. Aquí *la ideología es un proceso invertido de la realidad*, pero ello sólo mientras los hombres no se dan cuenta de las cosas que mueven los procesos mismos de esa realidad. Si bien Marx y Engels hablan de la ideología como un reflejo invertido de la realidad, lo hacen refiriéndose a la ideología alemana *en particular*, y, *en general* a toda otra ideología que parta de los supuestos de los que parte aquélla.
3. Que, por lo tanto, no necesariamente toda concepción ideológica ha de ser conciencia deformada de la realidad.
4. Que la ciencia, aún concebida como forma de conciencia social, es distinta a la ideología en la medida en que ella es objetiva y un fin en sí misma, mientras que la ideología es fundamentalmente un arma política. Y,
5. Que la ideología de una clase revolucionaria, por el carácter cognoscitivo que le es inherente, puede estar basada en un enfoque científico de la realidad social en la que surge. Este es el caso del marxismo, concebido a la vez como ciencia y como ideología.

## BIBLIOGRAFÍA.

Básica:

**Aricó, José:**

- "Introducción" al texto de Antonio Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado*. Edit. Juan Pablos, México, 1975.

**Bensaid, Daniel:**

- *Marx, el intempestivo*. Traducción del francés de Agustín Del Moral. Inédito.

**Bobbio, Norberto:**

- "Gramsci y la concepción de la sociedad civil", en *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Editorial Debate, Madrid, 1991.

**Cacciari, Massimo:**

- *Dialettica e critica del Politico*. Opusculi marxisti no. 25, Feltrinelli, Milano, 1978.

**De Giovanni, Biagio:**

- *Sobre la forma burguesa de la política*. Mimeo.

**Elster, Jon:**

- *Una introducción a Karl Marx*. Siglo XXI editores, México, 1992.

**Engels, Federico:**

- "Introducción" a *La Lucha de Clases en Francia* de Marx. Ed. Progreso; Moscú, s/f.

**Fehér, Ferenc:**

- "La condición de la postmodernidad". En Heller, Agnes y Fehér, Ferenc: *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Edit. Península, Barcelona, 1989.

**Friedman, Milton y Rose Friedman:**

- *Libertad de elegir: hacia un nuevo liberalismo* Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.

**Gramsci, Antonio:**

- *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado*. Juan Pablos editor; México, 1975. Cap. I.

**Guillén-Romo, Héctor:**

- "El neoliberalismo de Hayek", en *Investigación Económica* no. 201, julio-septiembre de 1992, Facultad de Economía, UNAM.

**Hayek, Fedrich Von:**

- *Camino de Servidumbre*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.

**Hegel, G. W. F.:**

- *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar S.A., Argentina, 1968
- *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Edit. Porrúa, S.A.; México, 1973. Parágrafos 79-83, y Secc. 2ª. De la Filosofía del Espíritu: El Espíritu Objetivo.
- *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de W Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1973. Prólogo y Secc. B: "Autoconciencia"
- *Filosofía del Derecho*. Ed. UNAM; México, 1955. Prefacio, Introducción, y Tercera Parte: "Eticidad", secciones segunda y tercera.
- *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Alianza Editorial; Madrid, 1980. Introducción General.

**Holloway, John y Sol Picciotto:**

- *El capital, las crisis y el estado*. Sociedad de Ediciones Internacionales, Bogotá, 1980.

**Honneth, Axel:**

- *Lógica de la emancipación. El legado filosófico del marxismo*. Fotocopias.
- "Reconocimiento y obligaciones morales" En *Revista Internacional de Filosofía Política* no. 8, diciembre de 1996, UNED-UAMI, Barcelona.

**Hyppolite, Jean:**

- *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*. Edit. Calden; Buenos Aires, 1970.

**Ilienkov, E. V.:**

- *Lógica Dialéctica*. Edit. Progreso, Moscú, 1977

**Kojeve, Alexander:**

- *La Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Edit. La Pléyade; Buenos Aires, 1975; Introducción y Cap. V.

**Leff, Enrique:**

- *Ciencia, técnica y sociedad*. ANUIES, México, 1977.

**Lenin, Vladimir I.:**

- *El Estado y la Revolución*. Ed. Progreso, Moscú, s/f. Cap.I.

**Locke, John:**

- *Ensayo sobre el gobierno civil*. Edit. Aguilar; Madrid, 1980; Caps. IV, V, y VII.

**Lytard, Jean F.:**

- *Economía Libidinal*. FCE, Buenos Aires, 1990.
- *La condición postmoderna*. REI México, 1990.
- *La postmodernidad explicada a los niños*. Gedisa, Barcelona, 1986.
- "Notas sobre sistema y ecología". En Gianni Vattimo (Comp.): *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Gedisa, Barcelona, 1998.

**Marramao, Giacomo:**

- *Ideología y relaciones sociales*. en: G. Marramao et al: *Teoría Marxista de la Política*. Cuadernos de Pasado y presente no. 81, Siglo XXI editores, México, 1981.
- "Los 'idola' de lo posmoderno: consideraciones inactuales sobre el fin (y el principio) de la historia". En Gianni Vattimo (comp.): *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Gedisa, Barcelona, 1998.

**Martinelli, José María:**

- "El Estado en Gramsci y Lenin", en la revista *Teoría y Política* no. 2, de oct.-dic. de 1980, México.

**Marx, Karl:**

- *Contribución a la crítica de la Economía Política*. "Introducción" de 1857 y "Prólogo" de 1859. Varias versiones.
- *Crítica de la Filosofía del estado de Hegel*. Edit. Grijalbo, México, 1968.
- *Crítica al Programa de Gotha*. Edit. Progreso, Moscú, s/f.
- *El Capital*. T. 1, Vol. 3, Libro Primero. Siglo XXI editores, México, 1988; pp. 891-954.
- *El Capital*, T 1 vol II, FCE, México
- *El Capital, Capítulo VI Inédito*, Siglo XXI editores, México.
- "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel"; en Marx-Engels: *La Sagrada Familia*, Trad. Wenceslao Roces. Edit. Grijalbo, México, 1967.
- "Introducción a la Crítica de la Economía Política de 1857". En *Elementos Fundamentales para la crítica de la Economía política 1857-1858, Tomo I*. Editorial Siglo XXI editores, México, 1977.
- "La cuestión judía", en Marx-Engels: *La Sagrada familia*. Edit. Grijalbo, 1967.
- *La Ideología alemana*. "Introducción". Ediciones de Cultura Popular, México, 1958.
- *La lucha de clases en Francia*. Edit. Progreso, Moscú, s/f.
- "Manuscritos Económicos - Filosóficos de 1844"; en: Marx-Engels: *Escritos económicos varios*. Edit. Grijalbo, México, 1966; ("El trabajo enajenado").
- *Miseria de la Filosofía*. Editorial Progreso, Moscú, s/f.
- *Proceso de trabajo. Manuscrito de 1861.1863. (Inédito en español)*. En la revista *Críticas de la Economía Política* nos. 22-23, Ediciones El Caballito, México, 1984.
- *Tesis sobre Feuerbach*. Varias versiones

**Marx, Karl y Federico Engels:**

- *El Manifiesto del Partido Comunista*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1965; Prefacio a la edición inglesa, caps. I y II.

**Mertems, Leonard:**

- "Nuevas tecnologías y transformación del trabajo humano" en la revista *Relaciones* No. 3/1990, publicada por la Div. De CS y H. de la UAM-X, México; pp. 3 -20.

**Mier, Raymundo:**

- "Posmodernidad: la frase y su finitud" en *Sociológica* nos. 7/8, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Otoño 1988.

**Morin, Edgar:**

- *Mis Demonios*. Kairos, Barcelona, 1995.
- *El Método. El conocimiento del conocimiento*. Editorial Cátedra, Madrid, 1997.
- *El hombre y la muerte*. Introducción. Kairos, Barcelona, 1994.

**Paoli, Antonio:**

- "La relación y la relación social" en la revista *Relaciones*, núms, 9-10, UAM-X, México, 1994.

**Pereyra, Carlos:**

- "El sujeto desarmado"; Revista *El Buscón*, nos. 11-12, México, 1984
- *El sujeto de la historia*. Alianza Universidad, Madrid, 1984
- "Ideología y Ciencia"; en AA. VV.: *Ideología y Ciencias Sociales*. UNAM, 1979.
- "Dos aproximaciones al problema de la dialéctica". Revista *Cuadernos Políticos* no. 41, México, 1984; pp. 47-62.

**Vacca, Giuseppe:**

- "Hegel en la Historia del marxismo", en la revista *Dialéctica* no. 4, de enero de 1978; UA de Puebla (Introd.)
- "Discurriendo sobre socialismo y democracia", en N Bobbio y otros: *¿Existe una teoría marxista del Estado?* UAP, México, 1978.

**Valecillos, H. y H. R. Sonntag (compiladores):**

- *El Estado en el Capitalismo contemporáneo*. Edit. Siglo XXI, México, 1982. Introducción y Cap. I.

**Vattimo, Gianni:**

- *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica, la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1986.
- *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991.

## Complementaria:

**Adorno, Theodor W.:**

- "¿Marx superado?" En *¿Marx superado?*, Editorial Distribuidora Baires, Buenos Aires, 1974.

**Albarracín, Jesús:**

- *La economía de mercado*. Editorial Trotta, Madrid, 1994.

**Almeyra, Guillermo:**

- "Los tomates color sangre", Ponencia presentada en el *Primer Foro de atención al jornalero agrícola migrante*, Memoria, Programa Nacional con Jornaleros agrícolas, Coord. Veracruz, Xalapa, junio de 2000. S/publicar.

**Almeyra, Guillermo y Giovanni Russo Spenna:**

- "La crisis socialista: un momento de decisión", en Anguiano, Arturo (coordinador): *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. UAM, México, 1991.

**Almond, Gabriel:**

- "El retorno al Estado" en *Sociológica* no.19, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Mayo-agosto 1992.

**Altieri, Angelo:**

- *Kant: el reino de la moralidad y el orden jurídico-político*. Universidad Autónoma de Puebla (UAP), 1995.
- "La crisis del hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico". En la revista *Dialéctica* no. 5, octubre de 1978, UAP, México.

**Althusser, Louis:**

- "El marxismo como teoría finita" En *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Folios Ediciones, México, 1982.

**Aron, Raymond.:**

- "La obra y la historia". En *¿Marx superado?*, Editorial Distribuidora Baires, Buenos Aires, 1974.

**Ávalos Tenorio, Gerardo:**

- "Hegel y su concepto de Estado", en Ávalos Tenorio, Gerardo y María Dolores Paris (coordinadores y compiladores): *Política y Estado en el pensamiento moderno*. DCSH, UAM Xochimilco, México, 1996.
- "La cuestión del Estado: Marx frente a Hegel" en *Relaciones* no. 4, revista de DCSH de la UAM-X, México, segundo semestre, 1990.
- "Marx y la crítica de la economía política: hacia el planteamiento del Estado como relación social", en *Relaciones* nos. 1-2, revista de DCSH de la UAM-X, México, 1989.

**Balibar, Etienne:**

- "La rectificación del Manifiesto del Partido Comunista", en *5 Ensayos sobre Materialismo Histórico*. Edit. 904, Buenos Aires, 1977

**Bauman, Zygmunt:**

- *La globalización (consecuencias humanas)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.

**Bazúa, Fernando y Luis Cervantes y Fernando Danel:**

- "Movimiento comunista mexicano y transición capitalista: ¿qué hacer?"; en la revista *Teoría y política* no. 1, México 1980.

**Bell, Daniel:**

- *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Editorial Mexicana, 1977.

**Berman, Marshall:**

- *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Introducción. Siglo XXI editores, México, 1991; pp. 1-27.

**Blackburn, Robin:**

- "La perspectiva del socialismo después de la caída", en Anguiano, Arturo (coordinador): *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. UAM, México, 1991.

**Bobbio, Norberto:**

- *Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- *¿Existe una teoría marxista del Estado?* Universidad Autónoma de Puebla, 1978; Cap. I.
- *Liberalismo y democracia*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992.
- *Ni con Marx ni contra Marx*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- "Teoría del estado o teoría del partido" En *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Folios Ediciones, México, 1982.

**Bobbio, Norberto y M. Bovero:**

- *Origen y fundamentos del poder político*. Grijalbo, México, 1984.
- *Sociedad y Estado en la Filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

**Bonfeld, W. y John Holloway (Compiladores):**

- *¿Un Nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el Capital*. Editorial Cambio XXI, México, 1994.

**Boudon, Raymond:**

- "El escepticismo posmoderno". En la revista *Metapolítica* no. 1, enero-marzo de 1997, México.

**Bourgeois, Bernard:**

- *El Pensamiento político de Hegel*. Edit. Amorrortu; Buenos Aires, 1972.

**Brena B., Jorge E.:**

- "La metamorfosis del Estado social mexicano" en la revista *Relaciones*, nos. 9-10, UAM-X, México, 1994.

**Buci-Glucksman, Christine:**

- *Gramsci y el Estado. (Hacia una teoría materialista de la filosofía)*. Siglo XXI editores, México, 1979; Primera Parte, Seccs. 2 y 3.
- ¿"Crisis del marxismo o crisis del reformismo?". En la revista *El viejo topo* no. 25, septiembre de 1978, Barcelona, pp. 4-8.

**Buchanan, James M.:**

- *Los límites de la libertad*. Premia Editora, México, 1981.
- *Ensayos sobre Economía Política*. Alianza Editorial Mexicana, 1990.

**Cancino, Cesar y Sergio Ortiz Leroux:**

- "Nuevos enfoques sobre la sociedad civil". En la revista *Metapolítica* no. 2, abril-junio de 1997, México.

**Cerroni, Umberto:**

- *Marx y el Derecho Moderno*; Edit. Grijalbo; México, 1975; Cap. II.
- *El Pensamiento de Marx*. Antología preparada y comentada por Umberto Cerroni, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1980
- *La Teoría de las crisis sociales en Marx*. Alberto Corazón editor, Madrid, 1975
- *Teoría, política y socialismo*. Edit. Era; México, 1980

**Cervantes Jáuregui, Luis:**

- "Lectura política de Keynes. Los límites de la acción estatal" en *Sociológica* no.2, revista de la DCSH, UAM, Azcapotzalco, Otoño 1986.

**Cohen, G. A.:**

- "Réplica a 'Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos' de Elster" en *Sociológica* no.2, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, 1986.

**Córdova, Arnaldo:**

- *Sociedad y Estado en el mundo moderno*. Edit. Grijalbo; México, 1976; Caps. I y IV.

**Chapela C., Leonardo y Carlos Obregón D.:**

- "El valor de la teoría del valor", en Leff, Enrique (coordinador): *Teoría del valor*. UNAM, México, 1980.

**Chomsky, Noam y Heinz Dieterich:**

- *La Sociedad Global. Educación, mercado y democracia*. Joaquín Mortiz, México, 1995.

**Dahat, Alejandro:**

- "El derrumbe del socialismo de Estado y al perspectiva del socialismo socialista", en Anguiano, Arturo (coordinador): *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. UAM, México, 1991.

**De Brunhoff, Suzanne:**

- "Teoría del estado y teoría del poder en Marx" En *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Folios Ediciones, México, 1982.

**De Giovanni, Biagio:**

- "Crisis orgánica y estado en Gramsci", en: G. Marramao *et al: Teoría Marxista de la Política*. Cuadernos de Pasado y presente no. 81, Siglo XXI editores, México, 1981.
- "Marx y el Estado", en G. Marramao, op. cit..
- "Marxismo y Estado", en: *Revista A* de la División de Ciencias Sociales y Humanidades (DCSH), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Azcapotzalco, mayo-agosto de 1981.

**Dávila Aldás, Francisco R.:**

- *Teoría, Ciencia y Metodología en la era de la modernidad*. Edit. Fontamara, México, 1996.

**De la Garza Toledo, Enrique:**

- "La caída del socialismo real y sus repercusiones sobre la teoría marxista", en Anguiano, Arturo (coordinador): *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. UAM, México, 1991.

**De la Peña, Sergio:**

- "América Latina frente a la globalización". *Revista Dialéctica* no. 27, UAP, México, 1995, pp. 24-36.
- "La crisis del socialismo real y la parálisis de la izquierda", en Anguiano, Arturo (coordinador): *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. UAM, México, 1991.

**Denis, Henry:**

- "Sociedad civil hegeliana y capitalismo", en *Relaciones* no. 4, revista de DCSH de la UAM-X, México, segundo semestre, 1990.

**Diamond, Larry:**

- "Repensar la sociedad civil". En la revista *Metapolítica* no. 2, abril-junio de 1997, México.

**Díaz, Elías:**

- *Ética contra Política*. Fontamara, México, 1993.

**Dieterlen, Paulette:**

- *Ensayos sobre justicia distributiva*. Fontamara, México, 1996.
- *Marxismo analítico: explicaciones funcionales e intenciones*. Fac. de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995.
- "El individualismo metodológico", en *Sociológica* no.14, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Septiembre-diciembre 1990.

**Duhau, Emilio:**

- "Problemas Actuales de la Teoría del Estado Capitalista" en *Sociológica* no.2, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Otoño 1986.

**Echeverría, Bolívar:**

- *El discurso crítico de Marx*. Ediciones Era, México, 1986.
- "Quince tesis sobre modernidad y capitalismo". Revista *Cuadernos Políticos* no. 58, México, 1989; pp. 41-62
- "La 'forma natural' de la reproducción social". Revista *Cuadernos Políticos* no. 41, México, 1984; pp. 31-46.
- "Lejanía y cercanía del Manifiesto Comunista. A ciento cincuenta años de su publicación". En la revista *Viento del Sur* núm. 14, marzo de 1999, México.

**Elbaz, Mikhaël y Denise Helly:**

- "Modernidad y postmodernidad de las identidades nacionales" En *Revista Internacional de Filosofía Política* no. 7, mayo de 1996, UNED-UAMI, Barcelona.

**Elster, Jon:**

- *Lógica y Sociedad. Contradicciones y mundos posibles*. Edit. Gedisa, Barcelona, 1994.
- "Marxismo, funcionalismo y teoría de Juegos. Alegatos a favor del individualismo metodológico" en *Sociológica* no.2, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Otoño 1986.

**Foucault, Michel:**

- *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1991.
- "¿Qué es la Ilustración?", en *Sociológica* nos. 7/8, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Otoño 1988.

**Garaudy, Roger:**

- "El concepto de estructura según Marx". En *¿Marx superado?*, Editorial Distribuidora Baires, Buenos Aires, 1974.

**Garzón Bates, Juan:**

- "Prólogo" a la *Filosofía del Derecho* de Hegel. UNAM, 1975.
- *Carlos Marx: Ontología y Revolución*. Grijalbo, México, 1974.

**Girola, Lidia:**

- "Particularismo y posmodernidad" en *Sociológica* nos. 7/8, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Otoño 1988.

**Giussani, Paolo:**

- "¿Hay evidencia empírica de una tendencia hacia la globalización?", en Arriola, Joaquín y Diego Guerrero (editores): *La nueva economía política de la globalización*. Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 2000.

**Gómez, Marco A.:**

- "La naturaleza histórica del trabajo en Marx", en *Relaciones* nos. 1-2, revista de DCSH de la UAM-X, México, 1989.

**González Casanova, Pablo:**

- "El triunfo del capitalismo como tópico de la teoría de la explotación". Revista *Dialéctica* de la UA de Puebla, México, 1995; pp. 3-13.
- "El socialismo como alternativa global: una perspectiva del sur", en Anguiano, Arturo (coordinador): *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. UAM, México, 1991.

**González, Luis Armando:**

- "Neoconservadores, posmodernos y teóricos críticos". En la revista *Metapolítica* no. 1, enero-marzo de 1997, México.

**Gray, John:**

- "Falso amanecer. Un ensayo sobre el futuro incierto del capitalismo global". En la revista *Nexos* no. 260, agosto de 1999, México.

**Habermas, Jürgen:**

- *El discurso filosófico de la modernidad*. Edit. Taurus, Buenos Aires, 1989.
- "La conciencia del tiempo de la modernidad y su necesidad de autoconvencimiento" en *Sociológica* nos. 7/8, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Otoño 1988.
- "La soberanía popular como procedimiento". Revista *Cuadernos Políticos* no. 57, México, 1989; pp. 51-69.
- "Para la reconstrucción del materialismo histórico" En la revista *Cuadernos Políticos* no. 28, México, abril-junio de 1981.
- *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, México, 1990.
- *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Tecnos, Madrid, 1990.

**Harvey, David:**

- "Lejanía y cercanía del Manifiesto Comunista. A ciento cincuenta años de su publicación" En la revista *Viento del Sur* no. 14, marzo 1999, México.

**Hobsbawn, Eric:**

- "Surgir de las cenizas" en *Sociológica* no.19, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Mayo-agosto 1992.

**Holloway, John:**

- "Un capital, muchos Estados," en Ávalos Tenorio, Gerardo y María Dolores Paris (coordinadores y compiladores): *Política y Estado en el pensamiento moderno*. DCSH, UAM Xochimilco, México, 1996.

**Hyppolite, Jean:**

- "Ciencia, ideología, filosofía" en *¿Marx superado?*, Editorial Distribuidora Baires, Buenos Aires, 1974.

**Jiménez Cabrera, Edgar:**

- "El modelo neoliberal en América Latina" en *Sociológica* no.19, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Mayo-agosto 1992.

**Kant, Emmanuel:**

- *Crítica de la Razón Pura*. Editorial Porrúa, México, 1979.
- *Crítica de la Razón Práctica*. Editora Nacional, México, 1974.
- *Filosofía de la Historia*. FCE, México, 1987.
- *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Edit. Porrúa, México.

**Luporini, Cesare:**

- "Problemas filosóficos y epistemológicos". En *¿Marx superado?*, Editorial Distribuidora Baires, Buenos Aires, 1974.

**Luhmann, Niklas:**

- "El conocimiento como construcción". En la revista *Metapolítica* no. 2, abril-junio de 1997, México.
- *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Paidós, Barcelona, 1990.
- *Teoría política en el Estado de Bienestar*. Alianza Universidad, Madrid, 1993.

**Maestre, Agapito:**

- "La posmodernidad en cuestión". En la revista *Metapolítica* no. 1, enero-marzo de 1997, México.

**Manchón, Federico y Etelberto Ortiz y Mario L. Robles:**

- "El desplazamiento del problema del mercado y la recuperación de Marx", en Anguiano, Arturo (coordinador): *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. UAM, México, 1991.

**Manet, Pierre:**

- *Historia del pensamiento liberal*. Emecé editores, Buenos Aires, 1990.

**Marcuse, Herbert:**

- *Razón y revolución*. Alianza Editorial; Madrid, 1980. Introducción del Apartado I, y Cap. 6.

**Miranda, José Porfirio:**

- *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. DCSH, UAM-I, México, 1988.
- *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*. DCSH, UAM-I, México, 1989.

**Obregón D., Carlos:**

- "La teoría del valor de Adam Smith", en Leff, Enrique (coordinador): *Teoría del valor*. UNAM, México, 1980.

**Offe, Claus y Philippe C. Schmitter:**

- "Las paradojas y los dilemas de la democracia liberal" En *Revista Internacional de Filosofía Política* no. 6, diciembre de 1995, UNED-UAMI, Barcelona.

**Olmedo, Raúl:**

- "Hegel y Spinoza en Marx" En la revista *Historia y Sociedad*, Segunda época, no. 1, México, 1974.

**Ortega Esquivel, Aureliano:**

- *Crisis de la razón histórica*. Segunda parte, Universidad de Guanajuato, México, 2000.

**Palti, Elías José:**

- "Ética y política. Bernstein, Rorty, MacIntyre y las aporías de la (post)filosofía en Norteamérica" En *Revista Internacional de Filosofía Política* no. 8, diciembre de 1996, UNED-UAMI, Barcelona.

**Parijs, Philippe van:**

- "El marxismo funcionalista rehabilitado. Comentario sobre Elster" en *Sociológica* no.2, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Otoño 1986.

**Pejovich, Svetosar:**

- *Fundamentos de economía: Un enfoque basado en los derechos de la propiedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

**Petith, Howard C.:**

- "Los perros de Baskerville: Los recursos naturales en la explicación de Marx del crecimiento de la tasa de beneficio", en Arriola, Joaquín y Diego Guerrero (editores): *La nueva economía política de la globalización*. Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 2000.

**Picó, Josep:**

- (compilador) *Modernidad y postmodernidad*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- *Teorías sobre el Estado de Bienestar*. Siglo XXI de España editores, Madrid, 1987.

**Portantiero, Juan Carlos:**

- *Los Usos de Gramsci*. Edit. Folios, México, 1981; cap. 1.
- Y Emilio de Ipola (compiladores): *Estado y Sociedad en el Pensamiento Clásico*. Edit. Cántaro, Buenos Aires, 1987.

**Piñeyro, José Luis:**

- "El neoliberalismo y la soberanía nacional en América Latina" en *Sociológica* no.19, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Mayo-agosto 1992.

**Rendón, Teresa y Carlos Salas:**

- "Absorción y reproducción de la fuerza de trabajo en el capitalismo contemporáneo", en Anguiano, Arturo (coordinador): *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. UAM, México, 1991.

**Rivas Iturralde, Vlademiro:**

- "El Estado, ese ogro filantrópico (Opiniones de Octavio Paz)", en: *Revista A* de la División de Ciencias Sociales y Humanidades (DCSH), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Azcapotzalco, mayo-agosto de 1981.

**Roces D., Carlos:**

- "Reflexiones acerca de la teoría de Ricardo sobre la ganancia y la teoría de Marx sobre la plusvalía", en Leff, Enrique (coordinador): *Teoría del valor*. UNAM, México, 1980.

**Rorty, Richard:**

- "La prioridad de la democracia sobre la filosofía". En Gianni Vattimo (Compilador): *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Gedisa, Barcelona, 1998.

**Rousseau, Jean Jacques:**

- *El Contrato Social*. Edit. Porrúa, México, 1974. Libro II, Cap. III.

**Roux, Rhina:**

- "Corporativismo y democracia", en *Relaciones*, nos. 9-10, revista de la DCSH de la UAM-X, México, 1994.

**Salazar, Luis:**

- "Individualismo, teoría y política" en *Sociológica* no.14, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Septiembre-diciembre 1990.
- "Política y verdad en el pensamiento de Marx", en Aguilar, Luis y Corina de Yturbe (Compiladores): *Filosofía Política. Razón y Poder*. UNAM, México, 1987.

**Santamaría, Ulyses:**

- "Marx contra Marx". En la revista *El viejo topo* no. 39, Barcelona.

**Sánchez Vázquez, Adolfo:**

- "La cuestión del poder en Marx", en Ávalos Tenorio, Gerardo y María Dolores Paris (coordinadores y compiladores): *Política y Estado en el pensamiento moderno*. DCSH, UAM Xochimilco, México, 1996.
- "La persistencia del marxismo" (entrevista) En *Revista Internacional de Filosofía Política* no. 7, mayo de 1996, UNED-UAMI, Barcelona.

**Schaff, Adam:**

- "Marxismo y humanismo". En *¿Marx superado?*, Editorial Distribuidora Baires, Buenos Aires, 1974.

**Selser, Gregorio:**

- "Conflicto de baja intensidad, el nuevo nombre de la contrainsurgencia", en: *Revista A* de la División de Ciencias Sociales y Humanidades (DCSH), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Azcapotzalco, enero-abril de 1987.

- "¿Hacia un nuevo concepto económico de Estados Unidos hacia América Latina? Entre la realidad y la fantasía" En la revista *Política y Cultura* año 1, no. 2, UAM-X, México, 1993.

**Serrano Gómez, Enrique:**

- "Sociedad civil: trayectoria y futuro de un concepto", en Ávalos Tenorio, Gerardo y María Dolores Paris (coordinadores y compiladores): *Política y Estado en el pensamiento moderno*. DCSH, UAM Xochimilco, México, 1996.
- "Las figuras del 'otro' en la dimensión política. La dimensión moral del conflicto político" En *Revista Internacional de Filosofía Política* no. 8, diciembre de 1996, UNED-UAMI, Barcelona.

**Solari, Giole:**

- "La concepción liberal del Estado", en Ávalos Tenorio, Gerardo y María Dolores Paris (coordinadores y compiladores): *Política y Estado en el pensamiento moderno*. DCSH, UAM Xochimilco, México, 1996

**Smith, Adam:**

- *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

**Solari, Giole:**

- "La concepción liberal del Estado", en Ávalos Tenorio, Gerardo y María Dolores Paris (coordinadores y compiladores): *Política y Estado en el pensamiento moderno*. DCSH, UAM Xochimilco, México, 1996

**Solé-Tura, José:**

- "El Estado como sistema de aparatos e instituciones", en Varios: *El marxismo y el Estado*. Edit. Avance, Barcelona, 1977.

**Taylor, Charles:**

- "Identidad y reconocimiento" En *Revista Internacional de Filosofía Política* no. 7, mayo de 1996, UNED-UAMI, Barcelona.

**Therborn, Göran:**

- "Vías a través de la modernidad" en *Relaciones* no. 4, revista de DCSH de la UAM-X, México, segundo semestre, 1990.
- "Vida y tiempos del socialismo: esbozo de un retrato histórico", en Anguiano, Arturo (coordinador): *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. UAM, México, 1991.

**Togliatti, Palmiro:**

- "Actualidad del pensamiento político de Gramsci", en *Togliatti, Gramsci y el leninismo*. Edit. Grijalbo, México, 1977.

**Tomasini Basols, Alejandro:**

- "El antropocentrismo lingüístico de Ludwig Wittgenstein" en *Sociológica* no.14, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Septiembre-diciembre 1990.
- Vacca, Giuseppe:**
- "Forma-estado y forma-valor" En *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Folios Ediciones, México, 1982.
- Valle Baeza, Alejandro:**
- "Validez y utilización de la teoría marxista del valor", en Anguiano, Arturo (coordinador): *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. UAM, México, 1991.
- Wallerstein, Immanuel:**
- *Después del Liberalismo*. UNAM – Siglo XXI editores, México, 1996.
- Weber, Max:**
- *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Edit. Península, Barcelona, 1971.
- *Economía y Sociedad*. FCE, México, 1981, pp. 6-45.
- Yturbe, Corina De:**
- "Individualismo metodológico y holismo en las explicaciones de las ciencias sociales" en *Sociológica* no.14, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Septiembre-diciembre 1990.

Bibliografía de apoyo:

- Adler, Max:**
- *La concepción del Estado en el marxismo*. Siglo XXI editores, México, 1982.
- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer:**
- *Dialéctica del iluminismo*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- Aguilar, Luis y Corina de Yturbe (Compiladores):**
- *Filosofía Política. Razón y Poder*. UNAM, México, 1987.
- Almorín Oropa, Tomás Enrique:**
- "¿El pensamiento utópico como factor de historia?". En *Interpretaciones*, Revista de Filosofía, Arte y Religión de la UIC, Año 2/ no. 4/ 1996; pp. 43-60.
- Althusser, Louis:**
- *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI editores, México, 1977.
- Althusser, Louis y Etienne Balibar:**
- *Para leer El Capital*. Siglo XXI editores, México, 1977.
- Althusser, Louis et al:**
- *Hegel y el pensamiento moderno*. Edit. S. XXI, México, 1977. Cap. 3.
- Altieri M., Angelo:**

- "La crisis del hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico"; en *Dialéctica* no. 5, oct. 1978, Puebla.
- Alvater, Elmar y Otto Kallcheuer:**
- "Estado y reproducción conjunta de las relaciones de dominación capitalista" En *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Folios Ediciones, México, 1982.
- Álvarez Santaló, León Carlos:**
- *Los siglos de la Historia*. Aula Abierta, Salvat Editores, S. A., Madrid, 1985.
- Ávalos Tenorio, Gerardo y María Dolores Paris (coordinadores y compiladores):**
- *Política y Estado en el pensamiento moderno*. DCSH, UAM Xochimilco, México, 1996
- Avdakov et al:**
- *Historia económica de los países capitalistas*. Edit. Grijalbo, México, 1965
- Balivar, Etienne y Cesare Luporini y Andre Tosel:**
- *Marx y su crítica de la política*. Editorial Nuestro Tiempo, México, 1980.
- Berts, Jeffrey:**
- "Algunos comentarios sobre la pobreza en América Latina". Revista *Relaciones*, nos. 5-6, cit., pp. 87-92.
- Capdeville, Mario:**
- "Economía de mercado y solidaridad" En la revista *Política y Cultura* año 2, no. 3, UAM-X, México, 1994.
- Cassirer, Ernst:**
- *El mito del Estado*. FCE, México, 1993.
- Clement, Norris C. et al:**
- *Economía: Enfoque América Latina*. Edit. McGraw-Hill, México, 1991.
- Colom González, Francisco:**
- *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*. Antropos-UAMI, Barcelona, 1992.
- Colletti, Lucio:**
- *Ideología y sociedad*. Edit. Fontanella; Barcelona, 1975, 2ª. Parte.
- "El Estado y la revolución de Lenin"; en la revista *Críticas de la Economía Política*; no. 2, enero-marzo de 1977; México.
- (Compilador) *El marxismo y el "derrumbe" del capitalismo*. Siglo XXI editores, México, 1978.
- *El marxismo y Hegel*. Edit. Grijalbo; México, 1977. Caps. I y VI.
- Colletti, L. y V. Gerratana:**
- *El marxismo y Hegel*. UAP, México, 1977.
- Courtine-Denamy, Sylvie:**

- "El concepto de política en Hannah Arendt". En la revista *Metapolítica* no. 2, abril-junio de 1997, México.
- Connell-Smith, Gordon:**
- *Los Estados Unidos y la América Latina*. FCE, México, 1977.
- Crossman, R. H. S.:**
- *Biografía del Estado Moderno*. FCE, México, 1986.
- Cueva, Agustín:**
- "El viraje conservador: señas y contraseñas", en: *Revista A* de la División de Ciencias Sociales y Humanidades (DCSH), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Azcapotzalco, enero-abril de 1987.
- Chatelet, Francois:**
- *Hegel según Hegel*. Edit. Laia, Barcelona, 1982. Apartados II, III y IV.
- *Historia de las ideologías* (Compilador) Tomo III, Caps I y II.
- Chomsky, Noam:**
- *Lo que realmente quiere el Tío Sam*. Siglo XXI editores, México, 1999.
- Christian Deschamps:**
- "Entrevista a Jean Francois Lyotard" en *Sociológica* nos. 7/8, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Otoño 1988.
- "Entrevista a Jacques Derrida" en *Sociológica* nos. 7/8, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Otoño 1988.
- Dávalos, F. y V. Mesa:**
- *Glosario de ciencias histórico-sociales*. Parte 2, ANUIES, 1977.
- De Giovanni, Biaggio:**
- *La Teoría Política de las Clases en "El Capital"*. Siglo XXI editores, México, 1984
- De la Peña, Sergio:**
- "El modo de producción capitalista y la transición al socialismo" En la revista *Historia y Sociedad*, Segunda época, no. 1, México, 1974.
- D' Hondt, Jacques:**
- *De Hegel a Marx*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976. 3ª y 4ª partes.
- Durán, Esperanza:**
- "Estado y pueblo en Hegel", en la revista *Dialéctica* no. 7 UAP, diciembre de 1979, Puebla.
- Eco, Umberto:**
- "Lo posmoderno, la ironía, lo ameno" En la revista *Máscara*, año 4 no. 17-18, abril-junio, México, 1994.
- Fernández Santillán, José:**
- *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. FCE, México, 1990.
- *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*. FCE, México, 1992.

- "Sobre la filosofía política de Kant" en *Sociológica* no.2, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Otoño 1986.
- Fine, Ben y Laurence Harris:**
- *Para releer "El Capital"*. FCE, México, 1985.
- Fukuyama, Francis:**
- *El fin de la historia y el último hombre*. Editorial Planeta, México, 1992
- García González, Dora Elvira:**
- "¿Es la concepción de Rawls una utopía?". En *Interpretaciones*, Revista de Filosofía, Arte y Religión de la UIC, Año 2/ no. 4/ 1996; pp. 61-67.
- García Jurado, Roberto:**
- "Occidente, cultura y civilización". En la revista *Relaciones* nos. 5-6, UAM-X México, 1991, cit., pp. 53-65.
- Glockner, H.:**
- *El concepto en la filosofía hegeliana*. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1965.
- Giddens, Anthony y Will Hutton (eds.):**
- *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Tusquets editores, Barcelona, 2001.
- Gray, John:**
- *Liberalismo*. Nueva Imagen, México, 1992.
- Habermas, Jürgen:**
- "Técnica y ciencia como ideología", en: *Revista A* de la División de Ciencias Sociales y Humanidades (DCSH), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Azcapotzalco, mayo-agosto de 1981.
- *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid, 1987.
- Hall, John A. y John Ikenberry:**
- *El Estado*. Nueva Imagen, México, 1991.
- Heller, Hermann:**
- *Teoría del Estado*. FCE, México, 1977.
- Kahn, Alfred J, y Sheila B. Kamerman (compiladores):**
- *La privatización y el Estado benefactor*. FCE, México, 1993.
- Keynes, John Maynard:**
- *Teoría General de la ocupación, del interés y del dinero*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Lauer, Quentin:**
- *A reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Fordhan University Press, New York, s/f.
- Leff, Enrique:**
- "Ciencia y tecnología en el desarrollo capitalista". Revista *Historia y Sociedad* No. 6, Segunda época, México, 1975; pp. 75-87

**Lefevre, Henri:**

- *Hegel, Marx, Nietzsche*. Siglo XXI editores, México, 1982.

**León Santander, Roberto:**

- *Hegel y la teoría del Estado instrumento*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía, UNAM, 1985.
- "El Concepto de Ideología", en el suplemento cultural de la revista *Gaceta*, órgano de información del CB, México, 1980.
- *El Tratado de Libre Comercio en el marco del proyecto hegemónico norteamericano para América Latina*. Tesis de Maestría, Derecho Económico, UAM Xochimilco, México, 1992.
- *Introducción a la lógica del proceso de construcción de conocimiento*. Academia de Filosofía de Culhuacán, Colegio de Bachilleres, México, 1998.
- *El problema de la pobreza es un problema de todos*. Mimeo. PRONJAG, Coordinación Veracruz, Xalapa, 1999.

**Lunn, Eugene:**

- *Marxismo y modernismo: un estudio histórico de Lukács, Benjamín y Adorno*. FCE, México, 1986.

**Maguire, John M.:**

- *Marx y su Teoría de la Política*. FCE, México, 1984. Capítulos I y VIII.

**Maldonado, Medardo:**

- "Hannah Arendt: variaciones de la experiencia política". En la revista *Metapolítica* no. 2, abril-junio de 1997, México.
- "Popper revisitado". En la revista *Metapolítica* no. 1, enero-marzo de 1997, México.

**Martínez H., Ifigenia:**

- *Algunos efectos de la crisis en la distribución del ingreso en México*. UNAM-Diana, México, 1992.

**Melossi, Darío:**

- *El Estado del control social*. Siglo XXI editores, México, 1992.

**Merquior, José Guilherme:**

- *Liberalismo viejo y nuevo*. FCE, México, 1993.

**Maestre, Agapito:**

- "La actualidad de Hannah Arendt". En la revista *Metapolítica* no. 2, abril-junio de 1997, México.

**Nelson, Catherine:**

- "Estados Unidos: la sociobiología y el ocaso del Estado de bienestar", en: *Revista A* de la División de Ciencias Sociales y Humanidades (DCSH), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Azcapotzalco, enero-abril de 1987.

- Olivé, León:**
- *Estado, legitimación y crisis*. Siglo XXI editores, México, 1985.
- Oñate, Santiago y David Pantoja:**
- *El Estado y el Derecho*. ANUIES, México, 1977. Caps. 1 y 5.
- Osorio, Jaime:**
- "Pobreza: en las fronteras de la economía y la política" En la revista *Política y Cultura* año 2, no. 3, UAM-X, México, 1994.
- Paris Pombo, Dolores:**
- *Crisis e identidades colectivas en América Latina*. Edit. Plaza y Valdes-UAM, México, 1990; Introducción.
- Pawlowski, Tadeusz:**
- "El performance" En la revista *Máscara*, año 4 no. 17-18, abril-junio, México, 1994.
  - "La utopía de la modernidad y el mito de la razón". Revista *Relaciones*, UAM-X nos. 5-6, México 1991; pp. 66-71.
- Pírez, Pedro:**
- "Acerca de la función del Estado en el proceso económico"; en *Dialéctica* no. 5; revista de la UAP, octubre, 1978.
- Portantiero, Juan Carlos:**
- *Los usos de Gramsci*. Folios Ediciones; México, 1981. Caps. I y II.
- Poulantzas, Nicos:**
- *Estado, Poder y Socialismo*. Ed. S. XXI, México, 1980. Introducción.
- Prieto, Antonio:**
- "En torno a la traducción de la palabra 'performance'" En la revista *Máscara*, año 4 no. 17-18, abril-junio, México, 1994.
- Ramos, Joseph:**
- *Política Económica Neoliberal en los países del Cono Sur de América Latina 1974-1983*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989
- Revueltas, Andrea:**
- "Las reformas del Estado en México: del Estado benefactor al Estado neoliberal" En la revista *Política y Cultura* año 2, no. 3, UAM-X, México, 1994.
- Rivera, Miguel Ángel:**
- "En torno a 'México Hoy'", en la revista *Teoría y Política* no. 1 de abril-junio de 1980, México.
- Rivero, María:**
- "La acción política: una nota sobre Hannah Arendt" en *Sociológica* no.2, revista de la DCSH, UAM, Unidad Azcapotzalco, Otoño 1986.
- Rosenfield, Denis:**

- *Política y libertad: La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. FCE, México, 1989. Cap. IV.

**Rubel, Maximilian:**

- "El Estado visto por Marx" en la revista *Críticas de la Economía Política*; nos. 16-17, de julio-diciembre de 1980. Eds. El Caballito; México.

**Ruiz Durán, Clemente y Carlos Tello Macías (compiladores):**

- *Crisis financiera y mecanismos de contención*. UNAM – FCE, México, 1990.

**Sánchez Vázquez, Adolfo:**

- *Ensayos marxistas sobre historia y política*. Océano, México, 1985.
- *Filosofía de la Praxis*. Edit. Grijalbo; México, 1972. Primera parte. Cap. I.
- "Filosofía, técnica y moral". En *Dialéctica* no. 27, revista de la UAP, México, 1995, pp. 37-53.

**Santana, Adalberto:**

- "Pobreza, desempleo y narcotráfico en América Latina". en *Dialéctica* no. 27, revista de la UAP, México, 1995, pp. 134-141.

**Saxe-Fernández, John:**

- "Los fundamentos de la 'derechización' en Estados Unidos", en: *Revista A de la División de Ciencias Sociales y Humanidades (DCSH)*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Azcapotzalco, enero-abril de 1987.
- "Estados Unidos: nuevas perspectivas" En la revista *Política y Cultura* año 1, no. 2, UAM-X, México, 1993.

**Schacht, R.:**

- "Comentario al Prólogo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel"; en *Dialéctica* no. 3, revista de la UAP, México, julio 1977.

**Schettino, Ernesto:**

- *Materialismo Histórico*. Colegio de Bachilleres, México, 1980.

**Sermeño, Ángel:**

- "El último Popper: conjeturas y refutaciones". En la revista *Metapolítica* no. 1, enero-marzo de 1997, México.

**Stiehler, Gottfried:**

- *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1964.

**Tamamés, Ramón:**

- *Un nuevo orden mundial*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

**Tudor, Henry:**

- *Political Myth*. Pall Mall Press Ltd London, 1972.

**Tussie, Diana:**

- *Los países menos desarrollados y el sistema de comercio mundial. Un desafío al GATT.* FCE, México, 1988.

**Vargas Lozano, Gabriel:**

- "La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de inversión"; en *Dialéctica* no. 3, revista de la UAP, México, julio de 1977.
- "Los sentidos de la dialéctica en Marx". En *Dialéctica* no. 4, revista de la UAP, México, enero de 1978.

**Varios:**

- *Estado y Capital*; Ediciones El Caballito; México, 1979.

**Varios:**

- *Historia y teoría del Estado*; Ediciones El Caballito, México, 1980.

**Varios:**

- *Neoliberalismo y transformaciones del Estado Contemporáneo.* UAM-X, México, 1995.

**Vuskovic Bravo, Pedro:**

- "Los diagnósticos de la pobreza" En la revista *Política y Cultura* año 2, no. 3, UAM-X, México, 1994.

**Weber, Max:**

- *Historia económica general.* FCE, México, 1987. Capítulo IV.