



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

LA DEMOCRACIA EN MARX

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

JOSÉ LUIS AGUILAR MARTÍNEZ

SINODALES: MAESTRO GABRIEL VARGAS LOZANO (A.T.)

LIC. PEDRO JOEL REYES LÓPEZ

LIC. ELADIO CORNEJO SERRATO

LIC. EDGAR MORALES FLORES

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ



MÉXICO, D.F.

Abril de 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN.

IMPORTANCIA DEL TEMA EN LA ACTUALIDAD.

- i. La antinomia de la democracia moderna. 1
- ii. La democracia se ha convertido hoy en un engaño típico del comercio.
- ii. Una construcción teórica para una democracia desenajenada.

PRIMERA PARTE: “FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA EN TORNO A LA IDEA SOBRE LA DEMOCRACIA EN EL PERIODO DE 1842 A 1848”.

I. CONTEXTO HISTÓRICO. 7

II. *LOS ANEKDOTA.*

1. “OBSERVACIONES SOBRE LA RECIENTE INSTRUCCIÓN PRUSIANA ACERCA DE LA CENSURA”.

- a) Marx: el joven hegeliano en torno al liberalismo naciente. 12

III. *RHEINISCHE ZEITUNG.*

1. “LOS DEBATES DE VI DIETA RENANA”.

- a) El ingreso de Marx a la vida política. 19

2. “LOS DEBATES SOBRE LA LIBERTAD DE PRENSA Y LA PUBLICACIÓN DE LOS DEBATES DE LA DIETA”.

- a) La libertad no puede más que expresarse como derechos políticos. 22

- b) Crítica contra la libertad burguesa. 23

3. “DEBATES SOBRE LA LEY CASTIGANDO LOS ROBOS DE LEÑA”.

- a) Crítica a la propiedad privada a partir de sus formas jurídicas. 29

IV *CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL.*

- 1. La “familia” y “sociedad civil”. 37

- 2. El “Estado”. 40

- 3. El “Estado” y la “Burocracia”. 49

- 4. El “Estado” y el “Poder Legislativo”. 53

- 5. El “Estado” y la “Propiedad Privada”. 57

V. *DEUSTCH-FRANZÖSISCHE JAHRBÜCHER.*

1. “LA CUESTIÓN JUDÍA”.

- a) La emancipación humana. 61

- b) La supuesta soberanía del hombre en la democracia política moderna. 68

- c) Los derechos humanos y la autonomía del ciudadano en el Estado moderno. 70

2. “INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL”.

- a) Enajenación y filosofía. 75

- b) Emancipación teórica. 77

- c) El proletariado. 79

- 3. ENGELS: “ESBOZO DE CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA”. 83

VI. *MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS.*

1. La “vida” como criterio para señalar la enajenación y la condición humana como “ontocreadora”93
2. La subjetividad denegada.100
3. El comunismo positivo.103

VII. EL *VORWÄRTS*.

1. “EL REY DE PRUSIA Y LA REFORMA SOCIAL POR UN PRUSIANO”.
 - a) El poder político como dominación. 121

VIII. LA TRANSICIÓN: DEL IDEALISMO ALEMÁN AL MATERIALISMO.

1. *LA SAGRADA FAMILIA*. 135
2. *TESIS SOBRE FEUERBACH*. 139

IX. LA *IDEOLOGÍA ALEMANA*.

1. Algunas consideraciones previas. 143
2. El desarrollo lógico del comunismo.146
3. La ideología. 150
4. Sociedad civil y existencia social.157
5. El movimiento comunista.161

X. EL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA*.

1. Algunas consideraciones previas.171
2. “Burgueses” y “Proletarios”.
 - a) La hegemonía de la burguesía y el reconocimiento del proletariado.178
3. “Proletarios” y “Comunistas”.
 - a) La orientación de la revolución proletaria. 189

SEGUNDA PARTE: “FUNDAMENTACIÓN PRÁCTICA ENTORNO A LA IDEA SOBRE LA DEMOCRACIA EN EL PERIODO DE 1848 A 1875”.

I. *NEUE RHEINISCHE ZEITUNG*.

1. Algunas consideraciones previas. 203
2. La revolución alemana de 1848.
 - a) Las evoluciones sociales como presupuesto filosófico-políticas en la política de Marx. . . .208
3. “LA CRISIS Y LA CONTRARREVOLUCIÓN”.
 - a) El modelo de la Convención Nacional de 1792 y la experiencia revolucionaria de 1848. . . . 212
 - b) La recuperación de Marx del contenido político de la gran Revolución Francesa de 1789. . 217
4. “LA BURGUESÍA Y LA CONTRARREVOLUCIÓN”.
 - a) El fortalecimiento del Estado. 233

II. “*MENSAJE DEL COMITÉ CENTRAL A LA LIGA COMUNISTA*”.

1. La política técnica que asume Marx de Maquiavelo. 241
2. La revolución permanente y el apoderamiento de la clase proletaria. 250

III. LAS LUCHAS DE CLASES EN FRANCIA.	
1. Consideraciones Previas.	265
2. “LA DERROTA DE JUNIO DE 1848”.	
a) El materialismo histórico como fundamento de la lucha de clases.	261
3. “EL 13 DE JUNIO DE 1849”.	
a) Las condiciones del dominio político.	279
b) La lucha entre el poder ejecutivo y el poder legislativo.	284
4. “LAS CONSECUENCIAS DEL 13 DE JUNIO DE 1849”.	
a) Las tareas inmediatas de las que el proletariado debe servirse para la transición revolucionaria de la sociedad.	288
5. “LA ABOLICIÓN DEL SUFRAGIO UNIVERSAL EN 1850”.	
a). La subsunción del régimen social en las formas políticas cuando se presenta un estado de urgencia.	299
IV. EL DIECIOCHO BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE.	
1. El rompimiento de Marx con los modelos de las revoluciones burguesas.	305
2. La política técnica de Marx en <i>El dieciocho brumario</i>	314
3. El estado de sitio y el problema de la soberanía contenido en él.	322
4. La imposibilidad de tomar medidas extraordinarias en la transformación de la sociedad por vía democrática.	334
5. El plano de realización de la política técnica de Marx.	343
6. El comportamiento político de Bonaparte y las medidas pragmático-utilitaristas.	351
7. La destrucción de Estado es una medida técnico-política necesaria para el éxito de la revolución proletaria.	372
V. LOS CONTENIDOS TEÓRICOS Y FACTICOS DEL CONCEPTO DE DICTADURA.	
1. Consideraciones previas.	385
2. La dictadura romana.	396
3. La dictadura en la Edad Media y el Renacimiento.	399
4. La dictadura en el absolutismo.	410
5. La dictadura soberana.	422
6. La dictadura revolucionaria.	429
VI. LA GUERRA CIVIL EN FRANCIA.	
1. La dictadura revolucionaria del proletariado.	435
2. El apoderamiento de la clase trabajadora y el contenido democrático presupuesto en la voluntad del apoderamiento a partir de la soberanía.	458
VII. CRÍTICA DEL PROGRAMA DE GOTHA.	
1. Las fases de la sociedad renovada y el problema del estado final.	463
2. La transformación del poder de la política y la absorción del Estado en la sociedad.	478
VIII. CONCLUSIONES.	
1. El concepto de democracia y su transformación en el devenir de una sociedad renovada.	499
ÍNDICE.	511
BIBLIOGRAFÍA.	515

INTRODUCCIÓN.

El trabajo que aquí se presenta constituye una aportación teórica a la idea que sostenía Karl Marx acerca de la democracia en el período que va de 1842 a 1875. En aras de construir un discurso independientemente de las interpretaciones que se han dado a la producción teórica de Marx, específicamente en los textos políticos, la estructura formal de la argumentación que aquí presento, no consiste en destacar las investigaciones de los comentaristas, sino que mi propio discurso trata en lo fundamental, mantenerse en correspondencia y diálogo con los numerosos interpretes, de tal suerte que busco con ello, el derecho al discurso a la obra de Marx.

La estructura lógica de la argumentación de la primera parte, consiste en: 1. Presentar el contexto de la obra; 2. Ver qué dicen los interpretes de la obra que se está analizando; 3. Comentar cada texto detalladamente, siempre y cuando lo permita; 4. Señalar los temas que parten desde un punto de vista teórico-político, que a la sazón contenga cada obra que aquí se enuncia, con esto, delimitamos la esfera de investigación, es decir, no mantenemos una defensa de la obra de Marx a partir de la teoría económica que éste desarrolla (que por cierto es muy pobre en este periodo (1842-1848), el cual supone la primera parte de este trabajo), sino que nos concentramos en elucidar las categorías políticas que se desprende del discurso político de nuestro autor en este período, como son: Estado, sociedad civil, sociedad burguesa, ciudadano, burguesía, formas políticas, jurídicas, morales, religiosas, e ideológicas que se mantienen en un plano específico que presuponemos como el plano de la dominación. Cuando hablamos de la emancipación del proletariado, sociedad comunista o comunismo, se dará por sentado otro plano, que es precisamente el de la no dominación. Estos dos planos

implícitos tienen un criterio imprescindible que es: la vida inmediata de un sujeto en sociedad, porque considero de manera pragmática en tanto que el dominio sólo se ejerce para la vida, este criterio pragmático no es capricho mío, tampoco es el intento de instaurar un vitalismo en la obra de Marx, sino lo que haremos es explicitarlo. Sin embargo este principio se asume y nada más, y 5. Las categorías esbozadas por Marx, se hallan abigarradas de contenidos. El contenido que tiene la política, el poder de ésta y la democracia constituyen las líneas fundamentales de nuestra investigación desde un punto de vista preponderantemente filosófico, por lo menos en esta primera parte, así que para desentrañar el contenido de estas categorías es necesario oponerles otro carácter que no sea el que hoy predomina históricamente, en ese sentido la teoría del comunismo desarrollada por Marx, puede criticar el carácter de estas categorías y su contenido en su expresión práctica, pero como el comunismo no puede plantearse como crítica indirecta al orden social vigente, sino por medio de la revolución, es allí donde el carácter de estas categorías puede transformarse, de tal modo que la posibilidad de la revolución social constituye nuestro argumento implícito a defender.

Pero como la idea de democracia que nuestro autor intenta significar no se halla ni de manera expresa en el comunismo, ni en la revolución, mucho menos se implica a partir de las conclusiones de cada uno de sus textos políticos, sino que es necesario ir explicitando todos aquellos elementos teóricos y consecuencias prácticas de su vida como revolucionario, con lo que queda que el problema se vuelve mayor, toda vez que no existe en Marx una teoría acerca de la democracia que pueda enunciarse sin más. Así que, una vez que se tienen los presupuestos filosóficos desentrañados de la primera parte de este trabajo, corresponderá a la segunda parte, explicitar todos aquellos compromisos teórico-fácticos de los cuales se sirve nuestro autor para otorgar de una nueva significación al concepto de democracia. Sin

embargo, desde esta óptica, el concepto de democracia nos llevaría irremisiblemente a un problema de significación, lo cual no nos ayudaría en absoluto, más bien lo que se debe de precisar es si la significación de democracia otorgada por Marx, en qué condiciones está planteada y sobre todo, qué tipo de formación social se presupone para que ésta tenga sentido y valor teórico.

Una vez entramado el problema, no se debe buscar en la argumentación únicamente la crítica a la democracia liberal por oposición a la significación que intentamos explicitar, ni tampoco presuponer un ideal de este concepto que no corresponda al desarrollo histórico concreto de la sociedad, sino más bien, la tarea consiste en captar los momentos en los cuales la idea de democracia realmente existente ya no corresponde al desarrollo social que demanda una sociedad en vías de renovación. En este sentido, la segunda parte del trabajo consiste, de manera general en: 1. Señalar los momentos revolucionarios que vivió Marx y que corroboró empíricamente para demostrar que la democracia como forma política ha sido y es, una de tantas formas en las cuales, la clase que representa a la sociedad se sirve para dominar al conjunto de la sociedad; 2. Que en estas condiciones, la sociedad no puede subvertir el dominio del cual es presa, sin transformar el carácter que tiene la política, la cual le otorga significado a la democracia; 3. Que para subvertir todo el orden social existente se requiere de una medida política revolucionaria encaminada al éxito para conformar una nueva formación social; 4. Que esta medida comprende un período de transición en donde se conformarán las condiciones de desenvolvimiento de la nueva renovación social y 5. Que inevitablemente tras la transformación social, el concepto de democracia sufre al mismo tiempo, una transformación de contenido, pues al disolver el carácter de dominio de la política, la democracia estaría planteada ya no como condición de dominio que ejerce una clase sobre el

resto de la sociedad, sino como una más de las condiciones necesarias para el desenvolvimiento de la renovación social.

Estos cinco puntos, tratan en lo posible, de ser plausibles y consistentes en la medida de que en esta parte nos encontramos con textos fundamentalmente empíricos por oposición a los primeros textos que tenían un carácter principalmente filosóficos, así que la elucidación de esta segunda parte comprende más bien un esfuerzo por dibujar una filosofía política en Marx, más que sostener una estructura lógica a partir de una instancia semántico-categorial. Por último, confió que a pesar de que este trabajo es muy extenso, el lector se verá recompensado no sólo al final de la obra, sino a lo largo de cada capítulo, pues hallará en ellos elementos teóricos que pueden abrir la discusión hacia otros temas, así mismo, no conformarse con una interpretación ortodoxa según la cual, el pensamiento de Marx no necesita que se le engarce con otros pensadores, sino que como aditamento teórico, en este trabajo se recurre a autores de talla grande como son: Maquiavelo, Spinoza y Rousseau entre otros; así que en el orden del tratamiento, encontrará el lector un enriquecimiento al pensamiento del más extraordinario revolucionario de todos los tiempos Karl Marx.

IMPORTANCIA DEL TEMA EN LA ACTUALIDAD.

i. La antinomia de la democracia moderna.

El concepto de democracia a través de la historia del pensamiento filosófico-político, especialmente en el pensamiento occidental ha tenido una serie de variantes desde los griegos en la época clásica hasta los modernos, ello se debe en gran medida a la evolución de las sociedades y las innovaciones que han surgido de la teoría y de la práctica, constituyendo a dicho término en muy diversos modos, hasta el grado de hacerlo un tanto impreciso. Hoy por ejemplo no tenemos una idea clara de este concepto, sino más bien una serie de modelos de democracia, que tratan de dar cuenta que no hay un sólo tipo de democracia.

Así pues, hoy si queremos hablar de democracia habría que analizarla bajo la forma de modelo, entendido como un recurso teórico que pretende dar cuenta de lo que se denomina como democracia, ese es por lo menos el presupuesto por el cual se mueve el decurso de la filosofía política actual, ahora bien, dichos modelos de democracia presuponen a sus teóricos, por ejemplo el modelo de democracia “directa”, presuponen a Rousseau, el modelo de democracia “procedimental” a Bobbio; con tal, que podemos hablar de modelos de democracia como son “representativa”, como “protección”, “desarrollista”, “elitista”, “pluralista”, “legal” y así sucesivamente, como lo propone David Held en su libro *Modelos de democracia*. Cada teórico de la democracia, como cada modelo, ha tenido como fundamento la libertad del individuo en la comunidad, en el Estado, respecto al Poder Político, etcétera. La idea de la libertad individual dentro de las mayorías posiblemente es la que más resalta en todos los modelos de democracia a veces explícitamente pero también implícitamente, por lo que es un hecho que sin ella no tiene sentido la democracia, por lo menos no teóricamente.

Aunque no todos los teóricos han pensado así, por ejemplo Kant, sostenía que “De las tres formas posibles del Estado [autocracia, aristocracia y democracia] es la democracia

necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno –sino da su consentimiento- ; todos, por tanto, deciden, sin ser en realidad todos lo cual es una contradicción de la voluntad consigo misma y con la libertad”¹. Kant no hace más que señalar, con este desacuerdo, la antinomia de la forma política llamada democracia que hasta hoy se mantiene vigente y que se recubre con el oropel de un gobierno representativo. El propio Kant apostaba por una forma de gobierno representativo. “Una forma de gobierno que no sea “representativa” no es una forma de gobierno porque el legislador no puede ser al mismo tiempo, en una y la misma persona, ejecutador de su voluntad (...)”². Hoy mismo no se puede entender a la democracia sin representatividad. Pero ¿Qué representatividad realmente existe hoy en las democracias modernas?

ii. La democracia se ha convertido hoy en un engaño típico del comercio.

Vargas Lozano en un artículo hasta ahora inédito llamado “Marx y la democracia” sostiene que ha habido una sustitución de la democracia como producto de la soberanía popular , “(...) por la tesis de que se trata de un procedimiento de elecciones de élites con el consentimiento de los ciudadanos”. Analizando críticamente en la obra de Joseph Shumpeter *Capitalismo, socialismo y democracia* Vargas Lozano indica que la sustitución se da allí (...) en donde [se] considera que se trata de un proceso que tiene dos etapas: la primera es la elección del dirigente en las élites y la segunda, la campaña de “persuasión” realizada por los líderes mediante la utilización de los recursos de la sicología social [estos recursos] (...) en los últimos años se han extremado mediante la aplicación de la mercadotecnia y la sustitución del debate de ideas por la

¹ I. Kant, *La paz perpetua*, tr. Rivera Pastor, Madrid, Espasa calpe, 2003, pp. 105

² *Ibid.*

venta de imagen. La democracia entonces se vuelve un engaño típico del comercio [en ese sentido] (...) no estamos hablando de democracia sino de simulacro de ella.”³

Indudablemente Vargas Lozano presenta a lo que ahora tenemos como forma de gobierno llamada democracia de una manera bastante crítica, pero no para señalar (únicamente) que el modelo de democracia que ahora tenemos es una mera ficción o engaño para que elites resguardan el poder político y lo utilizan para mantenerse en dicha posición, sino que también para indicar “(...) que en modo alguno la democracia entendida en forma genuina, sea un objeto espurio y tenga que ser eliminado. Por el contrario la democracia es y seguirá siendo una aspiración permanente de los pueblos (para gobernarse), sin embargo se requiere de precisar de ¿qué tipo de democracia estamos hablando? Y por tanto, cual es su lugar y función en el interior del sistema económico en que se ubica.”⁴

Es conveniente aclarar aquí dos cuestiones que se dejan ver. La primera consiste cuando Vargas Lozano habla de democracia entendida en su forma genuina, se refiere, (apegándonos al manuscrito inédito) en el entendido de que, “(...) en realidad la democracia ha sido producto de las luchas populares aunque halla un aspecto en que esta frase puede ser verdadera: cuando a la democracia se le priva de su contenido y se le convierte en estrategia de dominio por parte del grupo de los gobernantes”⁵. En otras palabras la forma genuina de la democracia sería esa lucha que apunta a un pueblo a afanarse para que la democracia en la cual se desenvuelve no sea un engaño y por ende no se le prive de su contenido social, político, cultural, etc., y no sea un medio de los grupos políticos por mantener un control. El otro punto que queremos indicar es cuando Vargas Lozano dice que hay que ubicar el “lugar y la función dentro del sistema económico” en

³ G. Vargas Lozano, “Marx y la democracia” conferencia dictada en el Recinto Legislativo de la Cámara de Diputados (Federal) el día 8 de diciembre del 2004 en el ciclo “Marxismo y emancipación hoy 1844-2004” en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez. Inédito

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

que se halla la actual democracia, en este punto lo que quiere indicar Vargas Lozano es que no se puede entender a la democracia (como forma política) como esfera absolutamente independiente de la esfera económica, cosa que gran número de teóricos de la democracia, así lo dan por supuesto, mientras que la democracia realmente existente lo toma como su primerísimo dogma.

iii. Una construcción teórica para una democracia desenajenada.

Para Vargas Lozano el autor que permite hacer un estudio crítico y concienzudo de estos dos puntos que acabamos de señalar es Marx “(...). El pensamiento de Marx puede ayudarnos para construir una nueva forma de entender la democracia que no se quede en el puro procedimiento; que no se entienda como una forma de gobierno de las elites ó una forma de engaño y por tanto un nuevo motivo de desencanto de los ciudadanos como esta ocurriendo actualmente (...)”⁶ Implícitamente Vargas Lozano apunta a que Marx nos permite construir un concepto nuevo de democracia no enajenadamente como ahora se presenta sino, en todo caso, como esa aspiración real que existe en un pueblo, en una nación o inclusive el mundo entero para guiarse bajo este principio. Para ello dice “(...) que existen dos maneras de reflexionar sobre la relación entre Marx y la democracia: la primera es estudiar su significado a lo largo de su obra y definir los problemas que plantea; la segunda, es tomar su concepción crítica de sistema capitalista y ubicar la democracia en dicho sistema”⁷.

A partir de esta diferenciación metodológica que nos sugiere Vargas Lozano, el trabajo que aquí expondremos se moverá por la primera vía de investigación, aunque no sólo para estudiar el significado de democracia a lo largo de la obra de Marx, sino a partir de los problemas que este autor plantea, tenemos que hacer explícito aquello que damos por sentado, es decir,

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

cuando se habla de democracia se esta presuponiendo una sociedad (civil) en funcionamiento a veces armonioso, un Estado muchas veces gendarme, un poder (político) como algo absolutamente natural con una (valencia) absolutamente positiva o necesaria, un ejercicio de ese poder (hegemónico) sin que para ello se socaven los fundamentos de ese ejercicio, unas condiciones de ese ejercicio (jurídicas en su mayoría) de las que se ha olvidado que son eso, meras condiciones del desenvolvimiento del poder político.

La pertinencia de elucidar todas estas categorías permite indicar, a partir de Marx, que no se trata simplemente de diseñar un modelo de democracia para dar cuenta de la sociedad, sino la fundamentación de una sociedad no a partir de sus formas políticas, concretamente, la forma política de la democracia, sino cómo ésta se desenvuelve en un sociedad, esto es, la exigencia que ahora vemos en los llamados *valores de la democracia*, no es una exigencia meramente política para la “transparencia”, la “honestidad”, la “legalidad” etc., de un partido a otro, de un poder a otro, sino es el resultado necesario de la exigencia de la sociedad que esta poniendo en cuestión la representatividad que hasta ahora se presenta como una relación casi natural o necesaria entre representante y representado -que se puede enunciar como el problema del pueblo y su representación, el cual la democracia realmente existente no ha podido resolver-, pero no sólo eso, sino sobre todo de cómo se elige esta representatividad y ambas contradicciones que presenta la democracia moderna no son en nada, producto de la reflexión teórica, sino hechos que están sucediendo en el mundo entero. Queda pues, que la democracia actualmente existente se mueve, en una contradicción; por un lado, refleja la necesidad de los ciudadanos de intervenir activamente en su propio destino, pero esta necesidad es utilizada por las fuerzas dominantes para distorsionar su significado. La enajenación es utilizada para generar esta distorsión. Esta óptica nos permitirá plantear la construcción de una democracia que no se funde en un poder político independiente de la sociedad, que no la presuponga a ésta como actualmente lo hace

(enajenándola), sino que se ejerza allí en la sociedad. La producción teórica de Marx, principalmente los textos políticos, permiten innovar esta posibilidad. En esto consiste el trabajo que aquí a continuación se presenta.

PRIMERA PARTE: “FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA EN TORNO A LA IDEA SOBRE LA DEMOCRACIA EN EL PERIODO DE 1842 A 1848”.

I. CONTEXTO HISTÓRICO.

Para desarrollar la categoría de “democracia” en Marx y su evolución a través del desarrollo de su pensamiento filosófico-político, partiremos de los escritos políticos de juventud, ya que en ellos encontraremos una exigencia de los principios tales como “libertad”, “igualdad” y “justicia política” que le había sembrado la Revolución Francesa a la naciente sociedad moderna industrial. En esta primera parte analizaremos el desarrollo intelectual con algunas experiencias prácticas en el terreno de las luchas social, que lo lleva a enunciar sus tesis del comunismo e implícitamente su implicación en la democracia, que hasta ahora no ha sido dilucidada lo suficiente, sino que para ello se ha esbozado muy someramente, tocando sólo textos como son el *Manifiesto*, *La guerra civil en Francia* y la *Crítica al programa de Gotha*, sin que se tomen en cuenta sus escritos de juventud y su desarrollo ulterior al interior del movimiento comunista.

La pregunta de la cual partimos es ¿Cómo Marx se adhiere a la crítica política en su temprana producción teórica?

Carlos Marx nace en Tréveris, en la Renania prusiana, el 5 de mayo de 1818, de padres de origen judío obligados a convertirse a la iglesia protestante oficial de Prusia durante la infancia de Marx. La ideología de la ilustración tenía para entonces una fuerte base de apoyo en la Renania , anexada a Francia de 1773 a 1815, y Marx recibió de sus padres y de sus maestros una educación liberal y humanista.

Muy joven Marx cuando presentaba su examen de bachillerato para escoger profesión se puede observar su influencia humanista. “Pero la gran preocupación que debe guiarnos al elegir una profesión debe ser la de servir al bien de la humanidad y a nuestra propia perfección. Y no se

crea que estos dos intereses pueden ser hostiles o incompatibles entre sí, pues la naturaleza humana hace que el hombre sólo pueda alcanzar su propia perfección cuando labora por la perfección, por el bien de sus semejantes. (...) los más grandes hombres de que nos habla la historia son aquellos que, laborando por el bien general, han sabido ennoblecerse a sí mismos; la experiencia demuestra que el hombre más dichoso es el que ha sabido hacer dichosos a los más (...) quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que éstas no serán otra cosa que sacrificios asumidos en interés de todos; quien obre así no se contentará con goces egoístas, pequeños y mezquinos, sino que su dicha será el patrimonio de millones de seres, sus hechos vivirán calladamente, pero por toda una eternidad, y sus cenizas se verán regadas por las ardientes lágrimas de todos los hombres nobles”¹.

La Alemania que vio crecer a Marx era, en comparación con sus vecinos occidentales, un país atrasado y predominantemente agrícola. La producción urbana estaba dominada por el sistema de gremios, mientras la industria moderna comenzaba apenas a desarrollarse en la parte norte de Renania. Muy poco había crecido las ciudades a partir del siglo XVI, si acaso se había desarrollado, y la población total de Alemania a penas llegaba a una cifra equivalente a la mitad de los habitantes de París. Este atraso económico se reflejaba en las estructuras políticas del país, ya que Alemania desconocía las experiencias de las revoluciones burguesas y seguía dividida en treinta y nueve estados, en su mayoría absolutistas, que formaban una confederación garantizada por la Santa Alianza de Prusia, Austria y Rusia.

Con todo, a pesar de este atraso la historia de Alemania no estaba en un período estático. La revolución francesa había inspirado un fuerte sentimiento democrático a los artesanos e

¹ C. Marx “Reflexiones de un joven al elegir profesión” en C Marx y F. Engels, *Escritos de juventud*, tr, W. Roces, Méx. F.C.E., 1982, pp. 4.

intelectuales de las ciudades alemanas, el cual, habiendo sobrevivido a las experiencias de la dominación napoleónica seguía siendo una fuerza viva capaz de dar aliento a una revolución popular.

La llamada guerra de liberación de 1813 a pesar de haber sido dirigida por Prusia, provocó un gran entusiasmo por la unificación nacional alemana, y este sentimiento al fundirse con la corriente democrática, condujo a la formación de sociedades secretas estudiantiles llamadas *Burschenschaft*.

El desarrollo industrial, tanto en el ramo textil como en el metalúrgico, tomó un fuerte impulso durante el decenio de 1830-40, aprovechando desde el principio los avances tecnológicos logrados en Inglaterra en los sesenta años anteriores. La década siguiente trajo un rápido desarrollo de los ferrocarriles. Bajo los auspicios de Prusia había sido establecida en 1834 la unión aduanera del norte de Alemania para contrarrestar las exigencias de unión nacional de la burguesía, pero el avance del desarrollo capitalista aumentó la presión liberal por la promulgación de una constitución en Prusia, particularmente en la Renania, presión que se intensificó al subir al trono Federico Guillermo IV en 1840. La población en Alemania, a pesar del continuo flujo de emigración hacia el continente Americano, aumentó de 1816 a 1846 en un cincuenta por ciento, cosa que agravó la presión por la posesión de la tierra, principalmente en las provincias orientales del país. También se intensificó el endeudamiento de los campesinos en el sur y en el occidente de Alemania, de modo que durante la década de 1840-1850 esta depresión de la agricultura y del comercio empezó a provocar inquietudes en el campo y en las ciudades, se iban gestando así los factores económicos, políticos e ideológicos que se fundirán en la coyuntura de 1848.

El atraso de Alemania tuvo un efecto paradójico sobre la vida intelectual, esfera en la que sin lugar a dudas ese país tenía una posición avanzada. A partir de la época de la revolución

francesa la filosofía Alemana se desarrolló extraordinariamente produciendo los poderosos sistemas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Los intelectuales alemanes, en el contexto del atraso histórico de su país se vieron forzados a pensar lo que los demás habían hecho. Forzada abstracción del pensamiento que dio a la filosofía alemana de aquel período una superioridad indiscutible por la amplitud de sus síntesis, cuya culminación fue la integración sistemática de las ciencias naturales con la lógica y la teoría social lograda por Hegel.

En este contexto, Marx principió su carrera universitaria en Bonn en 1836 y el año siguiente se trasladó a Berlín. En los primeros tiempos tuvo la intención de estudiar leyes, pero su inclinación hacia los problemas teóricos pronto lo llevó a la filosofía. Hegel había muerto en 1831 siendo profesor de filosofía en Berlín, y ya a mediados de aquella década sus enseñanzas fueron puestas en duda cuando la “izquierda” formada por los jóvenes hegelianos atacó por primera vez a la ortodoxia al publicarse *La vida de Jesús* de David Strauss.

La ambigüedad de las implicaciones políticas y la tensión interna entre sistema y método de la filosofía hegeliana, combinada con las especiales circunstancias del atraso económico y político de Alemania y su enorme avance teórico proporciona durante el siguiente decenio un campo de batalla político.

La “derecha”, o sea los hegelianos ortodoxos luchaban por los ideales conservaduristas, que defendiendo el sistema de Hegel legitimaban todo lo existente mediante la aseveración de que <<lo real es racional>>, y especialmente la religión aristiana y la monarquía Prusiana. Los hegelianos de “izquierda” empleaban el *método* dialéctico de Hegel para criticar las instituciones existentes tildándolas de irracionales, y en consecuencia de “irreales”, ya que habiendo sobrevivido a su momento histórico debían ser cambiadas. De esta manera volvieron a poner en discusión pero en términos más refinados, la religión y el absolutismo combatidos por la ilustración francesa durante el siglo anterior.

Los jóvenes hegelianos en lugar de negar la verdad de la religión en el propio terreno de ésta, trataron de explicar los dogmas religiosos en términos de un nivel distinto de la realidad, en primer lugar el de la ética. A los ojos de los jóvenes hegelianos Ludwig Feuerbach logró en 1841 la “abolición” decisiva de la religión al publicar su libro *La esencia del cristianismo*, en la cual transformaba el idealismo de Hegel en un humanismo radical, mediante la sustitución del tema abstracto de *La filosofía del espíritu* de Hegel por la especie humana, y exponiendo que la religión representa la enajenación del hombre ante sus propios poderes y esencia, bajo la tesis de que el hombre se deja dominar por sus propias creencias.

En Prusia y en los estados absolutistas alemanes la religión era el punto de partida del cristianismo racionalista, ya que la legitimación del Estado y del orden social tradicional aún tenía por base ciertos conceptos religiosos. El mismo Marx emprendió con entusiasmo la crítica de la religión y en su “tesis doctoral” terminada en 1841, fue concebida como una obra antirreligiosa, que planteaba la inmanencia de la filosofía para ocuparse en cuestiones de la vida práctica. “Hay también momentos en la que la filosofía, al oponerse al mundo, ya no se esfuerza por comprender sino por obrar prácticamente sobre él, (...) esta actividad práctica de la filosofía tienen un carácter teórico. Esta constituida por la crítica que mide toda existencia, individual por su esencia, toda realidad particular por la idea, pero lo más importante es el resultado de esta lucha que culmina en el “devenir del mundo de la filosofía” y en “devenir filosofía del mundo”: de esto resulta que en la medida en la que el mundo deviene filosófico, la filosofía deviene mundo (*Weltlich-werden*) y que su realización constituye al mismo tiempo su abolición”². Y así pues, Marx, desde la filosofía, empieza hacer crítica del orden existente.

² C. Marx, “Tesis doctoral”. *Diferencia entre la filosofía democrítica y epicúrea de la naturaleza en Escritos de juventud*, loc cit , pp. 60.

II. LOS ANEKDOTA.

1. “OBSERVACIONES SOBRE LA RECIENTE INSTRUCCIÓN PRUSIANA ACERCA DE LA CENSURA”.

a) Marx el joven hegeliano en torno al naciente liberalismo.

Marx dio sus primeros pasos políticos bajo la dirección de un colega suyo, el joven hegeliano Bruno Bauer, que pasó del cristianismo religioso al explícitamente político en su libro *El Estado cristiano*. A mediados de 1841 Marx se reunió con Bauer en Bonn y durante algún tiempo colaboró con él en un fracasado plan para publicar una revista, también con la esperanza de obtener un puesto universitario cerca de Bauer, pero a los pocos meses las actividades subversivas de éste fueron causa de que se le separara de su puesto en la universidad de Bonn, extinguiéndose así simultáneamente las esperanzas de Marx de una carrera académica.

El primer escrito de Marx de carácter político fue publicado en febrero de 1842 en los *Anekdotas* con un artículo llamado “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura”, esta revista publicada por los jóvenes hegelianos da muestra de la actividad política en lucha contra la censura prusiana.

La situación de la prensa de Prusia revestía en aquellos años una gran importancia con relación al movimiento liberal y democrático de Alemania. La nueva instrucción del gobierno prusiano sobre la censura, expedida el 24 de diciembre de 1841, aunque de palabra, condenaba las restricciones a la libertad de prensa, forzaba, pues, con leyes impositivas el desarrollo intelectual de los publicistas, Marx que era publicista iniciaba sus actividades políticas en el campo de la democracia liberal, aunque él mismo toma con cautela los principios del liberalismo como lo veremos a continuación.

Este artículo es muy poco señalado en la producción teórica del joven Marx por considerarlo de corte demócrata liberal y racionalista, lo que veremos más bien es que se trata de

una exigencia al propio liberalismo que no se esfuerza lo suficiente para suprimir a la censura de parte del gobierno absolutista prusiano para defender el derecho al discurso público en los asuntos políticos. Marx veía que era necesario liberar a la prensa del poder del soberano, es decir, hacer la independiente. “para liberar “*ya desde ahora*” de infundadas restricciones, ajenas a las restricciones del soberano [no hay que ir] en contra de las leyes [sino] en contra [no sólo]de los censores [sino de la institución misma]”¹. No es tanto la ley la que impide el desarrollo de las ideas políticas pensaba Marx, sino los representantes del gobierno (y las instituciones del gobierno), que actúan ilegalmente. “Durante veintidós años han venido actuando ilegalmente unas autoridades encargadas de tutelar el más alto interés de los ciudadanos que es su *espíritu* [público]”²

La “Instrucción”, institución encargada de imponer la censura no era regulada por ninguna ley, lo cual a ojos de Marx suponía una contradicción inherente al sistema de censura “(...) la censura entraña en su propia esencia un defecto fundamental al que no puede poner remedio ninguna ley”³, no puede, la ley, pensaba Marx, corregir un defecto fundamental de la misma institución que para las exigencias de los tiempos era ya arcaica. “(...) ¿A caso se trata de imputar a los *individuos* los *defectos objetivos* de una institución, para suscitar con ello la apariencia de que se corrige algo, sin corregir la esencia misma del mal? Estamos ante una especie de *aparente liberalismo*, que se presenta hacer concesiones y sacrificar a las personas, a los instrumentos, para mantener en pie la cosa, la institución. Se trata de desviar la atención de un público superficial”⁴. En esta cita se puede observar que Marx no toma ciegamente postura, ante el liberalismo naciente

¹ C. Marx “observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura”en *Escritos de juventud*, *Loc cit.*, pp.149.

² *Ibid.*, pp. 150.

³ *Ibid.*, pp. 150.

⁴ *Ibid.*, pp. 150.

en Alemania en aquella época, para tomarlo como comparativo respecto al orden absolutista prusiano.

Al estar en contra de las instituciones decadentes del absolutismo prusiano, las aspiraciones de los jóvenes hegeliano y en especial de Marx era conformar una prensa libre para el desarrollo del pensamiento político, pero sobre todo la aspiración del derecho al discurso, para que se manifestará la generalidad en los asuntos de la vida pública. En otras palabras, construir un discurso, que no sea unívoco en los asuntos públicos reservado sólo al gobierno. “la verdad no me pertenece a mí, sino que pertenece a todos” cosa que para la instrucción “sólo existe de un modo la libertad” expresada oficialmente en el gobierno que frena la incontenible libertad (de prensa) “soy un humorista, (continúa Marx) pero la ley ordena que escriba de un modo serio, soy un atrevido, pero la ley prescribe que mi estilo se recatado. *Gris sobre gris*, he ahí los colores de la libertad”⁵

El argumento principal que se presenta en este artículo es el de la libertad que debía circunscribirse como derechos políticos, la cual forma parte del itinerario filosófico-político del joven hegeliano Marx que había sido seducido por la revolución francesa, ya que la idea general que se tenía de ésta, era que había conmovido al mundo, en ella un pueblo entero se había alzado decidido a constituirse y gobernarse conforme a los principios de la libertad, igualdad y justicia política. Contra ese pueblo coligadas las monarquías tradicionales, empeñadas, por instinto de conservación, en restaurar el régimen caído, habían sido vencidas, y las jóvenes tropas de la República imponían a los reyes de Prusia y de España la paz de Basilea (abril-junio de 1795). Muchos espíritus cultos pudieron pensar que esta maravillosa consolidación del régimen republicano en Francia podía, o, mejor, debía ser el anuncio de radicales reformas en las viejas instituciones y la aurora de una época nueva, de justicia, de paz, de libertad, en ese sentido,

⁵ *Ibid.*, pp. 151 y 152.

puede pensarse que Marx defendía los ideales de la Revolución Francesa para tomarlos como criterio político en contra del absolutismo prusiano, es decir, una idea de libertad como principio, no a la manera liberal cuando habla de libertad que presupone y da por sentado la libertad de compraventa.

En el tenor de la crítica que hace a la “instrucción sobre la censura” se puede apreciar una actitud exigente, por no decir intolerante, del propio Marx entorno a la libertad. Sostenía que la única libertad manifiesta es la libertad del gobierno prusiano sobre los ciudadanos y toda razón es la única razón del Estado. “La nueva instrucción sobre la censura no sólo convierte a la religión en la religión cristiana, sino que añade su propia doctrina”⁶. Los anhelos de libertad se ven cercenados por la censura que sólo permite una única forma de concebir al Estado (religiosamente), esta censura y este forma de concebir al Estado deben ser atacados de un modo: “La religión sólo puede ser atacada *de un modo frívolo* o de *un modo hostil*, no cabe una tercera vía”⁷.

Como corolario del Estado prusiano se hallaba el Estado cristiano, intolerante para el joven Marx, quien defendía un Estado laico, a pesar de ser hegeliano en esta época, Marx jamás compartió el Estado propuesto por Hegel, de ahí que se encuentre una razón para adjudicarle una posición liberal. “Al decir que vuestro Estado es un Estado cristiano, reconoces con un giro diplomático que no es cristiano. Por tanto una de dos: o prohibís que la religión, se mezcle para nada en política –pero esto no queréis hacerlo- pues no deseáis que el Estado descansa sobre la libre razón, sino sobre la fe y la religión, que es para vosotros, la *sanción general de lo positivo*, o permitís también que se traslade *fácilmente* la religión a la política. Dejad que la religión se politice a su modo. Pero tampoco deseáis esto; queréis que la religión ampare a lo terrenal, sin

⁶ *Ibid.*, pp. 155 y 156.

⁷ *Ibid.*, pp. 156.

que esto se someta a la religión”⁸. Esta manera de obrar del Estado prusiano Marx la considera como “(...) un insulto al honor del ciudadano”⁹. ¿Qué se puede esperar de las leyes ante un Estado así constituido? Éstas, no son en absoluto la expresión común de los ciudadanos sino “(...) leyes ventajosas (...) leyes basadas en las intenciones no son leyes del Estado dictadas por los *ciudadanos*, sino *leyes de un partido en contra de otro*. (...) [que] suprime la igualdad de los ciudadanos ante la ley (...) no son leyes sino privilegios”¹⁰.

La crítica que hace aquí Marx al orden social prusiano desemboca necesariamente en una contradicción que pone de manifiesto la ilegalidad del Estado respecto al principio (de los nuevos Estados nacientes) según el cual hay una supuesta igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. “Se nos exige (dice Marx) una actitud ante la ley y el respeto a la ley, pero al mismo tiempo se nos obliga a respetar y honrar instituciones que [se] nos son colocadas al margen de la ley”¹¹. Esta crítica política a la cual llega Marx consiste en que las instituciones del Estado otorgan de especiales poderes a funcionarios en un marco jurídico legal en cuanto al Estado, pero ilegal ante su principio. “Confías en que las instituciones de vuestro Estado de la manera, que convertís al débil mortal, al funcionario, en un santo. (...) pero el funcionario se halla por encima de todas las leyes (...) que sólo rigen para el público”¹². Marx ve que al otorgarle al funcionario poderes políticos especiales con respecto a la censura, convierten al Estado en un Estado policiaco en donde la libertad está en peligro de muerte, porque el Estado en esta condición suprime cualquier expresión de la libertad, porque, quién censuraría la arbitrariedad de éste. “Sí el Estado coactivo quisiera ser leal [al pueblo] desaparecería, (...) [porque] La censura necesitaría, a su vez, de ser

⁸ *Ibid.*, pp. 157.

⁹ *Ibid.*, pp. 159.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 159.

¹¹ *Ibid.*, pp. 159 y 160.

¹² *Ibid.*, pp. 161 y 168

censurada”¹³, pero para que el pueblo pudiera investirse de poder en contra de la censura se entiende que debe de suprimirla. “La verdadera cara radical de la censura sería su supresión (...)”¹⁴. Implícitamente queda pues, que sólo suprimiendo el carácter político de la censura, el pueblo puede conducir su vida libremente.

En consecuencia, podemos decir al tenor de lo señalado, que el joven Marx incursiona en los problemas de carácter político no precisamente tomando una postura abierta a favor del liberalismo, sino que señalando las contradicciones del orden social prusiano, critica la arbitrariedad que ostenta dicho Estado bajo una supuesta legalidad. En donde el ideal de libertad entendida como principio que radicalmente haga reformar a las instituciones sea, el camino para tener un Estado en donde mediante la libertad no sólo del individuo, haga posible que los asuntos públicos del Estado tengan realmente ese carácter, sino sobre todo, se haga posible el derecho al discurso sobre los asuntos públicos.

¹³ *Ibid.*, pp. 169.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 169.

III. RHEINISCHE ZEITUNG.

1. “LOS DEBATES DE LA VI DIETA RENANA”.

a) El ingreso de Marx a la vida política.

Durante el año de 1842 Marx participó más y más en los trabajos que preparaban los hegelianos para la publicación de la Gaceta Renana (*Rheinische Zeitung*) de la cual con el tiempo llegó a ser director. En esta revista publicada en Colonia fue el resultado de una efímera alianza entre los jóvenes hegelianos -que ya se hallaban al borde del radicalismo- y la burguesía liberal Renana, inquieta porque el rey no acababa de otorgar la tan prometida constitución. En la Gaceta renana Marx se ocupó de las cuestiones políticas del momento dentro de los límites de la oposición liberal, porque creía en la posibilidad y necesidad de realizar “(...) la poca y grata penosa tarea de conquistar paso a paso la libertad política”¹ como sostenía en una carta que le envía Marx a Oppenheim del 25 de agosto de 1842.

El período de la Gaceta Renana fue una fase decisiva en la evolución del joven Marx; señaló al mismo tiempo su ingreso a la vida política y su primer enfrentamiento a “cuestiones materiales”. En un celebre comentario a propósito de esta época, redactado en 1859, Marx escribió: “En 1842-43, siendo redactor de la Gaceta Renana me vi por primera vez en el trance difícil de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta Renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial entre el seños Schaper, a la sazón gobernador de la provincia Renana, y la gaceta del Rin acerca de la situación de los campesinos del Mosela y, finalmente los debates del libre cambio y el proteccionismo, fue lo que me movió a ocuparme por primera vez de cuestiones económicas”².

¹ K. Marx y F. Engels, “Correspondencias”, en *Obras escogidas*, T. VIII, Buenos Aires, Ciencia del Hombre, 1973, pp.10

² Marx, “Prologo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en Marx-Engels, *Obras escogidas* en dos tomos, T. I, Moscú, Moscú, 1966, pp. 346-47-

Marx escribe tres artículos sobre los debates de la Sexta Dieta provincial renana, sólo llegaron a publicarse el primero y el tercero. En el primer artículo de esta serie, Marx desarrolla la crítica de la censura prusiana, iniciada ya en los *Anekdotas*, en la cual denuncia la bajeza de la prensa de Prusia, y enfrenta a ella un modelo de prensa honesta y combativa, capaz de presentar las aspiraciones de un pueblo. Las Dietas provinciales nada tenían que ver como lo demuestra Marx, con una verdadera representación popular, ya que defendían, frente a los intereses del pueblo, los privilegios feudales, con ello la Gaceta fue cobrando un carácter democrático cada vez más decidido, lo que aumentó su popularidad, y concitó contra ella los recelos y el encono del gobierno y de la prensa oficial reaccionaria. El 19 de enero de 1843, el gobierno decretó la suspensión del periódico, así como también los accionistas de la Gaceta decidieron dar al periódico un tono más moderado para tratar de sustraerse de su prohibición, el 17 de marzo de 1843, Marx presentó su renuncia al cargo de redactor-jefe.

Ahora bien, las Dietas provinciales, creadas en Prusia en 1823, estaban integradas por representantes de cuatro estamentos: el de los príncipes o antiguas familias reinantes del imperio alemán, cuyos jefes tenían asiento en la Dieta por derecho de sangre; el de la nobleza; el de los ciudadano, y el de los municipios rurales. La mayor parte de la población se hallaba privada de participación en las elecciones de la Dieta, pues el derecho del voto se consideraba a la posesión de ciertos derechos de propiedad territorial. El censo electoral y el mecanismo de las elecciones aseguraba a la nobleza la mayoría en las Dietas provinciales. Las elecciones eran convocadas por el rey y su competencia se reducía a cuestiones relacionadas con la economía y la administración locales; su derecho a intervenir en asuntos políticos era muy limitado y sólo podían opinar acerca de los proyectos de ley que el gobierno sometía a su consentimiento.

Las sanciones de la *Sexta Dieta renana*, reunidas en Düsseldorf, duraron del 23 de mayo al 25 de junio de 1841. Los debates sobre la libertad de prensa se abrieron con motivo del

problema planteado por la publicación de las actas de los debates de la propia Dieta (derecho concedido a ésta por un edicto regio de 30 de abril de 1841) y en relación con las peticiones de libertad de prensa presentadas por diversas ciudades, bajo estas circunstancias se inscribe el artículo que a continuación examinaremos.

2. “LOS DEBATES SOBRE LA LIBERTAD DE PRENSA Y LA PUBLICACIÓN DE LOS DEBATES DE LA DIETA”.

a) La libertad no puede más que expresarse como derechos políticos.

En este artículo de carácter filosófico-político Marx critica no sólo “(...) la oposición contra la libertad de prensa pues es en la oposición una libertad de carácter general”³, esta oposición Marx la considera una traba para el desarrollo del espíritu de un pueblo, la censura constituía ponerle coto a la libertad, no sólo de prensa, sino con ella, la de un pueblo, pues consideraba que “(...) la prensa (...) el mundo más libre en que hoy se manifiesta el espíritu, [no es la única lucha por la libertad] si la libertad [de prensa] lo fuese todo, en bloque haría innecesario las demás funciones de un pueblo y saldría sobrando el pueblo mismo [por ello] (...) el carácter *popular* de la prensa libre hace posible el espíritu peculiar de un pueblo [y eso demuestra] que todo pueblo manifiesta su espíritu en su prensa”⁴.

Aquí vemos a un Marx en defensa de la prensa libre, popular y nacionalista, en las que se presupone la libertad de Alemania de ese entonces, censurada por la Dieta, esta Dieta no era más que la expresión de la aristocracia enfrentada al pueblo. “Ahora bien, si el orador representante de los caballeros presenta como derechos generales, lo que son privilegios personales y libertades individuales enfrentadas al pueblo y al gobierno, enfrentando con ello indiscutiblemente, el espíritu exclusivo de su estamento (...)”⁵.

Los derechos políticos de libertad de expresión que según representaba la Dieta y que hacía pasar como derechos generales del pueblo y del gobierno, Marx los critica duramente. “De lo que se trata es saber si las provincias han de tener conciencia de quienes los representan (...) [y

³ C. Marx “Sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta” en *Escritos de juventud, loc .cit.*, pp. 175.

⁴ *Ibid.*, pp.183.

⁵ *Ibid.*, pp.187-8.

si] también en el gobierno esta representado el pueblo”⁶. Marx veía que en La Dieta, organismo oficial en donde los estamentos imponían el control político cohesionado con el gobierno, no hacían más que crear una ilusoria representatividad, es decir, haciendo pasar el interés del pueblo como interés general, pero encubriendo su carácter específico de interés particular, en ese sentido, “(...) sólo reconocen (asevera Marx) la libertad como una cualidad puramente *individual*, de ciertas personas y categorías, están consecuentemente obligados a subsumir la razón bajo las *malas intenciones*”⁷.

Marx critica aquí la tendenciosa manera de concebir la libertad de parte de la aristocracia, según ella, la libertad se da individualmente, inhibiendo así su carácter político. Para los aristócratas la manera de tener privilegio bajo la forma de libertad, consistía en subsumirlos en forma de libertad individual, haciéndola pasar como la única forma de libertad, que elimina la esencia de la libertad humana concreta y peor aun, dejar a la libertad sin contenido político, esa esencia de la libertad humana pensaba Marx, sólo puede expresarse en la prensa libre. “La esencia de la prensa libre es la esencia de la libertad, firme de carácter, racional y moral, (...) la libertad es la esencia genérica de todo lo que sea existencia espiritual, (...) sólo puede ser humanamente bueno lo que es una realización de la libertad”⁸ y esta realización no puede más que expresarse como derechos políticos de un pueblo.

b) La crítica contra la libertad burguesa.

Marx veía desde el principio de su producción teórica que la mejor arma intelectual contra todo orden social vigente era la *crítica*. “La censura no suprime la lucha lo que hace es convertirla en una lucha unilateral en una lucha abierta, una lucha embozada en una lucha de

⁶ *Ibid.*, pp. 188.

⁷ *Ibid.*, pp. 191.

⁸ *Ibid.*, pp. 191.

principios (...) La verdadera censura, la censura inherente a la esencia misma de la libertad de prensa, es la *crítica*, el tribunal que ella misma hace brotar de sus entrañas”⁹. La crítica como medio para defender a la libertad en este artículo, no parte de lo existente como lo hará en otros textos posteriores, sino a partir de argumentos jurídicos. Para Marx, en este periodo, “Las leyes no son mediadas represivas (...) La ley sólo proviene como precepto. La leyes son más bien las normas positivas, luminosas y generales en las que la libertad cobra una existencia impersonal, teórica e independiente de la voluntad humana”¹⁰. Marx demuestra aquí su instrucción en la jurisprudencia inscrita en el derecho positivo. “(...) una ley se convierte en verdadera ley cuando la ley natural, inconsciente de la libertad, pasa a ser una ley conciente del Estado. Allí donde la ley es ley real, es decir, una existencia real de la libertad del hombre”¹¹, la ley según esto, debe estar puesta en dos planos: en el de la verdad y en el de la realidad; para que sea racional la libertad y acorde con el espíritu humano, debe de desdoblarse esa ley natural e inconsciente en cuanto que es verdadera deviniendo real en el Estado, sólo así puede ser racional la libertad en cuanto que obra en el espíritu humano, cosa que no sucede con la ley de la censura y menos aún con las leyes del Estado prusiano.

La protesta contra la ley sobre la censura es que no es una ley, en el sentido antes señalado, “(...) no es una ley, sino una medida política y, además una medida política mala, puesto que no logra lo que se propone (...) prevenir a *la libertad* como algo reprobable”¹², siguiendo el tenor de las ideas de Marx, es que, mediante esta medida no se puede frenar a la libertad humana sancionándola o previniéndola, la libertad humana está ligada a la vida del hombre; cercenar la libertad humana es acabar con la vida de la humanidad “para todo ser, el

⁹ *Ibid.*, pp. 198.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 200.

¹¹ *Ibid.*, pp. 201.

¹² *Ibid.*, pp. 202.

peligro de vida consiste en perderse él mismo. La falta de libertad es por tanto, el verdadero peligro de muerte para el hombre”¹³ es decir, que todo intento de suprimir a la libertad lleva al hombre como género, a la decadencia o a la muerte. El medio que veía Marx para la preservación de la libertad no era otro más que la prensa libre. “La prensa libre [que] es el ojo siempre vigilante del espíritu del pueblo, la confianza materializada de un pueblo en sí mismo, nexo expresado en palabras que une al individuo con el Estado y con el mundo, cultura incorporada que esclarece las luchas materiales como luchas espirituales e idealiza su tosca lucha material. Es la confesión abierta y sin reservas de un pueblo ante sí mismo, y la confesión tiene, como se sabe una fuerza redentora. Es el espejo espiritual en el que un pueblo ve reflejada su imagen, lo que constituye la condición primordial de la sabiduría. Es el espíritu del Estado que puede transportarse a cada choza más barata que el gas material”¹⁴. En esta cita Marx sugiere que la prensa libre es el factor de conciencia de un pueblo para que luche por la libertad y se reconozca así mismo, pero al mismo tiempo también se indica que es el espíritu de Estado racional en donde la libertad se sabe y se reconoce porque garantiza el vínculo de los individuos con éste, pero lo que llama la atención a nuestro interés, es que la prensa libre traduce, por llamarlo de alguna manera, a las luchas materiales es decir, de carácter económico, en luchas espirituales o teóricas, es decir, encaminadas a la lucha política, ya que el pueblo en la prensa libre se sabe en ella y constituye una fuerza redentora en donde se puede emancipar a través de ella.

Cuando decimos Estado racional, Marx lo está planteando como el ideal de la razón humana hecha realidad, contra puesto al gobierno prusiano que es precisamente al que le dirige la crítica, por ser el único vocero de la libertad “El gobierno aquí sólo escucha su *propia voz* sabe *que no* oye más lo que él mismo dice, se deja llevar del engaño de que está escuchando la voz del

¹³ *Ibid.*, pp. 203.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 203.

pueblo y exige también que el pueblo se deje engañar por este fraude. Y por su parte el pueblo se hunde, así, parte en la superstición política, parte en el decrecimiento político o volviendo la espalda a la vida del Estado, se convierte en una chusma privada”¹⁵, el gobierno prusiano no podía tomar otro papel más que enajenar al pueblo apartándolo de la vida política. “El pueblo, obligado a considerar los escritos libres como ilegales, se acostumbra a reputar lo ilegal como lo libre y a ver a la libertad como algo ilegal, y lo ilegal como algo ajeno a la libertad. De este modo la censura mata al espíritu del Estado [y] pone en peligro a la colectividad”¹⁶.

Al aislar a los individuos de la política, sostenía Marx, lo que hace el gobierno es convertir a ese pueblo en agente privado, en donde la colectividad deja paso al egoísmo. “(...) el egoísmo, para el que la salvación privada está por encima de la salvación de la humanidad (...) estas gentes, que no creen en el la humanidad, canonizan al individuo. Trazan una imagen espantosa de la humanidad y exigen que nos postremos de hinojos ante la aureola de santidad de unos cuantos privilegiados. Nosotros sabemos que el individuo puede poco, [pero] la totalidad posee una gran fuerza”¹⁷.

¿Pero acaso la totalidad de esos individuos pueden superar la del individuo egoísta presupuesta por los estamentos? Del otro lado de los estamentos se halla la figura del burgués contra puesta a esa totalidad de individuos como ciudadanos. “(...) ante nosotros desfila la oposición del burgués no la del ciudadano.” Marx veía que la actitud del burgués no cambiaba casi en nada respecto a los estamentos en relación a la libertad. La libertad que defiende el burgués es la libertad de propiedad, ésta no lucha por la libertad de prensa, menos aún por la

¹⁵ *Ibid.*, pp. 206.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 206.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 207.

libertad de la humanidad. “Hace de la libertad de prensa una especie de libertad industrial”¹⁸. Defiende en todo caso a la libertad matándola.

Para Marx la libertad de prensa en manos de la burguesía no supera “(...) el mundo de la prensa, en vez de servir de nexo general del pueblo se convierte en medio de su divorcio (...)”¹⁹, su divorcio consiste en que representa intereses particulares y no los del pueblo y con ello malintenciona a la libertad. “Esa libertad de prensa llega a la pretensión de anticiparse a la historia universal de adelantarse a la voz del pueblo (...)”²⁰. Lo que anticipa aquí Marx es que la colectividad del pueblo en su hacer en la historia, ha perdido el carácter de identidad, la prensa burguesa ha puesto ahora su sello de historia universal y no la de la colectividad. Ante este respecto Marx defendía la idea de que la prensa era un factor de conciencia para que un pueblo se identificara como colectividad. “La prensa es la manera más general de que disponen los individuos de su existencia espiritual”²¹.

El argumento principal que quiere defender aquí Marx es que la libertad de prensa no puede reducirse a la libertad de industria, puesto que subordina a la libertad humana. “La forma subordinada de la libertad resulta por sí misma ilegítima cuando se tiene por tal, a la forma superior, donde no se reconoce el derecho del Estado es una necesidad hablar de derechos ciudadanos”²², en ese sentido, arguye, que la libertad burguesa es ilegítima por reducir todo derecho a la libertad, en libertad de industria y de propiedad. Por otra parte Marx en su primera visión del Estado, a éste lo considera como factor importante para la garantía de los derechos del ciudadano, pero ve, a su vez, que este tipo de libertad, la burguesa, suprime estos derechos que no reconoce el derecho del Estado, al no reconocer los derechos del ciudadano. El medio que ve

¹⁸ *Ibid.*, pp. 211.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 214.

²⁰ *Ibid.*, pp. 215.

²¹ *Ibid.*, pp. 215.

²² *Ibid.*, pp. 211.

Marx para superar la ilegitimidad de la libertad burguesa, es “La emancipación de las manos y los pies, sólo [que debe] adquirir un sentido humano mediante la emancipación de la cabeza”²³ . Marx habla aquí de superación de esa ilegitimidad mediante la orientación intelectual que puede darle a la emancipación popular un carácter humano en la lucha por una libertad realmente humana.

La conquista de la libertad de prensa para Marx, era importante desde el principio de su producción teórica y de su vida política, pero veía que no podía reducirse la libertad a la libertad de prensa, puesto que luchar por esta libertad política, era reducir las demás libertades, aunque al mismo tiempo debía de ponerse de manifiesto la libertad humana “(...) la falta de libertad de prensa hace posible todas las demás libertades. Al poner en tela de juicio una libertad determinada se pone en tela de juicio la libertad [humana] (...) La libertad es siempre libertad, ya se imprima en letra de imprenta o se grabe sobre la tierra, o en la conciencia o en una asamblea política”²⁴ .

Marx termina este artículo sosteniendo que para hablar de libertad debe de hablarse de libertades políticas. “*Hablar del ser o no ser de la libertad*, en lo que se discute acerca de la libertad, pierde de vista el género detrás de la especie, hablando de la [libertad] de prensa se olvida de la libertad [política]”²⁵ . Con esto se puede sostener que Marx parte de un punto de vista político en contra del liberalismo al criticar la libertad tal y como la plantea, o más bien tal y como éste la reduce. El sentido que le da Marx a la libertad en este artículo es el derecho de la colectividad a tener como pueblo propia para conformarse, por lo cual dista mucho de ser una libertad basada en el individualismo, sino más bien, una libertad colectiva del género humano,

²³ *Ibid.*, pp. 210.

²⁴ *Ibid.*, pp. 218.

²⁵ *Ibid.*, pp. 218.

una libertad social que no puede reducirse a una sola y que se da en el plano social y político y no en otra esfera, para ser reconocida como libertad política.

3. “DEBATES SOBRE LA LEY CASTIGANDO LOS ROBOS DE LEÑA”.

a) Crítica a la propiedad privada a partir de formas jurídicas.

Mientras trabajaba en la Gaceta Renana, Marx tuvo por primera vez contacto con las ideas socialistas y comunistas llegadas de Francia que circulaban en Alemania en el año de 1842 merced a la propaganda de Moses Hess y la publicación del libro de Lorenz Von Stein *El socialismo y el comunismo de la Francia contemporánea*, pero la actitud de Marx hacia el comunismo francés era extremadamente cautelosa. Cuando Hess fue objeto de ataques por los artículos que había publicado en la Gaceta Renana, Marx escribió en ella en su calidad de director que “*La Gaceta Renana* (...) no puede admitir que, en su forma presente, las ideas comunistas tengan realidad teórica alguna, y mucho menos desea considerar que su realización práctica es posible”. No obstante admitió que “(...) escritos tales como los de Leroux y Considérant, y sobre todo la presente obra de Proudhon [*Qu’est-ce que la propriété?*], sólo pueden ser criticadas después de un estudio largo y profundo”²⁶.

Para el desarrollo intelectual de Marx, tuvo mayor importancia el hecho de que en el puesto de director de la Gaceta Renana, tuvo que enfrentarse en la práctica con la cuestión social, pasar de los temas políticos a los económicos, pero siempre teniendo en cuenta la crítica al orden social, esto es, su distancia respecto al liberalismo.

En este tercer artículo que se publicó en la Gaceta el 25 de octubre de 1842 con el título de “Los debates sobre la ley castigando los robos de leña” veremos la posición de Marx sobre los temas de interés privado y la miseria que éste crea. “(...) en aquella época (escribe Marx en el

²⁶ C. Marx, *El comunismo y la Gaceta de Augsburgo* en *Escritos de Juventud*, *Loc cit.* Pp. 244.

prologo al 59 al referirse a la Gaceta), en la cual, la buena voluntad de seguir adelante [en la crítica contra el absolutismo] compensaba en gran parte los conocimientos técnicos, se había tomado perceptible en la *Rheinische Zeitung* un eco, con un débil tinte de filosofía, del socialismo y del comunismo francés”²⁷.

Marx empieza la discusión poniendo en duda la categoría jurídica de robo, bajo el hecho de sustraer ramas de los árboles o de recoger leña seca. “(...) [¿Quién es el] (...) propietario [del árbol?] (...) Quien, por tanto, sustrae leña cortada, incurre en una sustracción de propiedad (...) si se entiende que toda trasgresión contra la propiedad sin entrar a distinguir, es un robo, ¿no será un robo toda propiedad?”²⁸. Esta crítica a los fundamentos de la propiedad privada separa Marx, de entrada, de todo el liberalismo para siempre, tomando postura de parte de las masa pobre. “Pero nosotros, (dice Marx) que somos gente poco practica, [intelectuales] reclamamos para la masa pobre, política y socialmente desamparada (...) Revindicamos para la pobreza el *derecho consuetudinario*, un derecho consuetudinario además que no es puramente local sino el derecho consuetudinario de los pobres en todos los países. Y vamos aún más allá y afirmamos que el derecho consuetudinario por su naturaleza, solo puede ser el derecho de esta masa pobre, desposeída y elemental [este derecho por ser un] (...) derecho humano es la existencia de la libertad”²⁹.

El derecho consuetudinario del que habla Marx debía de ser “un derecho consuetudinario racional, en una sociedad regida por leyes generales [que] no pueden ser otra cosa que la costumbre del derecho legal (...) El derecho ya no depende del azar de que la costumbre sea racional, sino que la costumbre se torne racional porque el derecho es legal, porque la costumbre se ha convertido en la vida consuetudinaria del Estado. El derecho consuetudinario como parte

²⁷ C. Marx, “Prologo” a la *Contribución de la crítica de la economía política*, *Loc cit.*, pp. 347.

²⁸ C. Marx”Debates sobre la ley castigando los robos de leña”, *Loc cit.*, pp.249-51

²⁹ *Ibid.*, pp.253.

del derecho legal sólo es racional allí donde el derecho existe *junto* a la ley y *fuera* de ella, allí donde la costumbre se anticipa al derecho legal”³⁰. Con estos argumentos Marx trata de sostener que la costumbre de un pueblo como derecho consuetudinario, es anterior a cualquier legalidad establecida por las clases privilegiadas, amén de que esta costumbre proviene de la masa pobre desposeída que reclama este derecho, contrario al derecho burgués. “(...) los derechos consuetudinarios de los pobres van en contra de la costumbre del derecho positivo.”³¹

El derecho positivo en el cual se sabe la propiedad privada, observará Marx, que no puede más que basarse en el despojo, ese es su fundamento por el cual adquiere legalidad primero como privilegio, luego como derecho “(...) [la] categoría existente de la propiedad privada (...) incluso considerada la cosa desde su punto de vista del puro derecho privado, tiene ante sí, aquí un doble derecho privado, el del poseedor y el que nada poseía, [es decir] (...) por su carácter elemental y su existencia fortuita, se hayan sujetos al derecho de ocupación (...)”³². La riqueza, por lo tanto debe necesariamente que ser producto de esa apropiación que enfrenta al propietario contra el desposeído. “El propietario (continúa Marx) no tiene más que reivindicar la riqueza físico-orgánica, los pobres por su parte reivindican la pobreza física, por obra de la necesidad y de sus contingencias (...) la misma *clase pobre* vive siendo hasta ahora una *mera costumbre* de la sociedad civil, que aún no ha encontrado adecuado lugar dentro de la organización conciente del Estado”³³.

En este artículo todavía no encontramos una crítica al Estado propiamente dicho, sino que en este el artículo, Marx le demandará al Estado una exigencia ética: que se comporte para el pueblo puesto que no pueden ser pisoteados los derechos del pueblo mediante leyes que

³⁰ *Ibid.*, pp.254-55.

³¹ *Ibid.*, pp.255.

³² *Ibid.*, pp.256.

³³ *Ibid.*, pp.257.

demandan un interés egoísta. “(...) si el Estado no es suficientemente humano, rico y generoso para ello tiene por lo menos el deber incondicional de no convertir en *delito* lo que solo las circunstancias engendran como una simple *contradicción* (...) En una palabra, cuando se reprimen los derechos consuetudinarios del pueblo, el ejercicio de éstos solo puede considerarse como una mera contravención *policíaca*, pero en modo alguno castigarlo como delito”³⁴. El Estado no debe tomar partido según esto, por las leyes del interés particular, porque representan “El alma mezquina, acartonada, desalmada y egoísta carentes de espíritu [que confronta a los hombres] y que el Estado, por consiguiente, debe ver en el infractor que recoge leña, además de eso, un ser humano, un miembro vivo de la comunidad, por cuyas venas corre la sangre de éste, un soldado llamado a defender la patria, (...) un miembro de la comunidad capacitado para desempeñar puestos públicos, un padre de familia cuya existencia debe ser sagrada y sobre todo un ciudadano del Estado el cual no puede descartar ligeramente a uno de sus miembros de todas estas funciones, pues el Estado al hacer de un ciudadano un delincuente, se amputa así mismo”³⁵.

En este contexto el Estado no puede reducirse a mero gendarme, como sí, es en el Estado liberal, por otra parte, Marx le otorga mayor dignidad al miembro de comunidad que a la categoría de ciudadano, aunque éste tiene mayor identidad con respecto al Estado. No obstante el argumento que subyace consisten en que, las leyes dictadas en contra de los pobres, son mediadas represivas para mantener en esas condiciones a los pobres. “La crueldad es la característica de las leyes dictadas por la cobardía (...) y el interés particular, es siempre cobarde, pues su alma y su corazón son un objeto externo expuesto siempre al peligro de verse dañado y desgarrado [por lo

³⁴ *Ibid.*, pp.258.

³⁵ *Ibid.*, pp.258-60.

que las leyes del interés privado, o sea, del burgués] son legislación del egoísmo, protegiendo el interés del propietario”³⁶.

Sin embargo anticipa Marx, que el Estado puede ser victimado por este tipo de leyes, tomando inclusive ese mismo comportamiento de las leyes. “Si el Estado, aunque sea en un punto, se rebaja a proceder, no a su modo, [como representante de la comunidad] sino al de la propiedad privada, ello quiere decir que deberá acomodarse a la forma de propiedad privada en cuanto a la forma de sus medios”³⁷, con esto perdería el Estado su carácter racional, tornándose irracional por tomar medios (leyes) irracionales que humillan la posición del Estado en cuanto Estado colectivo. “Y si aquí se establece la clara conclusión de que los intereses privados rebajan al Estado a emplear medios de interés privado representando intereses privados [éste perdería su razón de ser]”³⁸.

Con esta tendencia del Estado, Marx va revelando el carácter específico del Estado moderno que pondrá en evidencia en el *Manifiesto*, es decir, el carácter de clase que reviste el Estado. “Esta lógica que convierte al servidor [público] del propietario del bosque en una autoridad del Estado, convierte a la autoridad del Estado en servidor de los propietarios del bosque [por tanto el Estado es rebajado] en instrumento de los propietarios del bosque”³⁹. Aunque todavía no aparece en detalle, los intereses de las clase para conformarse en una lucha política, es el interés de la propiedad privada el que “se las arregla siempre para desacreditar en el mundo la atención hacia circunstancias (...) para justificar el desafuero con la innovación de los buenos motivos [pero en realidad lo que hace es] atentar brutalmente contra la vida civil y expone a todo ciudadano a mortificaciones ventajosas [para ella] (...) es decir, que muy lejos de

³⁶ *Ibid.*, pp.259-60.

³⁷ *Ibid.*, pp.263.

³⁸ *Ibid.*, pp.263-64.

³⁹ *Ibid.*, pp.267.

habérselas con la seguridad civil, es la seguridad civil la que se ve amenazada”⁴⁰. Esta crítica de la propiedad privada no hace más que llevar a Marx a una consecuencia necesaria. “Todo lo que llevamos expuesto pone de manifiesto que cómo la Dieta ha degradado el poder ejecutivo, las autoridades administrativas, la vida de los acusados, la idea del Estado, el delito mismo y la pena al convertirlos en *medios materiales al servicio del interés privado*”⁴¹.

Por último, el interés privado por muy afanosa que haga la tarea para revestirse bajo formas jurídicas no elimina, “(...) las trabas enojosas, y superfluas de la sociedad civil y el Estado (...) donde el temor egoísta explota en su provecho el terreno jurídico sobre el que hay que pisar a modo de mal necesario.”⁴²

El terreno jurídico, es decir, las formas jurídicas a las cuales se refiere Marx, no son más que formas ilusorias que revisten el carácter específico de la propiedad privada, así, “El juez tiene que limitarse a formular de un modo puritano el egoísmo de la ley, aplicando[la] sin miramiento alguno. La imparcialidad es sólo la forma, nunca el contenido del fallo”⁴³. Esta primera incursión de Marx en asuntos económicos pone de manifiesto que las formas jurídicas son insuficientes para explicar la nascente sociedad civil que sobre ella se levanta el interés particular que la domina. “el interés particular no conoce patria, ni provincia; todo espíritu es ajeno, el general y el regional”⁴⁴, esta sociedad con el poder que la domina no puede más que dividirse en propietarios y desposeídos. “[estas formas jurídicas no] (...) tratan de resolver este problema material específico políticamente, es decir, poniéndolo en relación con la razón y la moral del Estado en general”⁴⁵. Para incursionarse más en la problemática, Marx retomará ahora, las formas políticas

⁴⁰ *Ibid.*, pp.270.

⁴¹ *Ibid.*, pp.280.

⁴² *Ibid.*, pp.281.

⁴³ *Ibid.*, pp.281.

⁴⁴ *Ibid.*, pp.283.

⁴⁵ *Ibid.*, pp.283.

en un estudio crítico de *La filosofía del Estado de Hegel*, el cual retomará las categorías de “familia”, “sociedad civil” y “Estado”, que éste plantea.

IV. CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL.

1. La “familia” y la “sociedad civil”.

El capítulo que a continuación se presenta consiste en señalar la distancia que hay entre Marx y Hegel, al respecto en esta obra. No obstante lo más importante que haremos explícito es anticipar la influencia de Rousseau y de Spinoza cuando hablemos de la democracia respectivamente.

El año de 1843 fue el de la ruptura definitiva de los jóvenes hegelianos con el Estado prusiano y el liberalismo burgués; por lo que respecta a Marx, desde comienzos de su vida teórico política se había opuesto al Estado existe, la experiencia contra la cesura, luego, la tendencia del Estado y el poderío de los intereses privados hará que estudie la teoría propuesta por Hegel de la relaciones entre Estado y la sociedad civil.

Marx escribe en el verano de 1843 su *Crítica de la filosofía del Estado y del derecho de Hegel* (conservado como manuscrito por cierto). “En este contexto (como señala David Fernbach) Marx criticó la presentación hecha por Hegel de la relación entre el Estado y la sociedad civil es decir, de la vida económica) tomándola como cosa típica de la filosofía especulativa. Para Hegel la sociedad civil era la esfera de las necesidades materiales, mientras el Estado era una esfera superior de la razón donde se resolvían los conflictos de los intereses”¹. Michael Lowy sostiene por su parte, que en *La crítica de la filosofía del Estado de Hegel* “(...) el punto de partida es antropológico (influenciado por Feuerbach), pero el punto de llegada es político y cercano a Moses Hess [en el sentido del comunismo filosófico]. Marx con base en el humanismo de Feuerbach, afirmará que la esfera de la verdadera vida del hombre como especie,

¹ David Fernbach, *Marx: una lectura política*, tr, Roberto Gómez, Méx, Era, 1979, pp. 21.

es la sociedad civil y no el Estado y que la razón que rige al Estado presenta en forma invertida las relaciones reales de los hombres, es decir, que hay una enajenación política”².

La idea de “enajenación política” la sostiene también Julio Barriero cuando hace referencia al texto del que estamos hablando. “Marx no atacará una filosofía particular del Estado (la de Hegel por ejemplo), sino la crítica de su maestro será el punto de partida para demoler piedra por piedra toda constitución política de la sociedad civil anterior a la aparición del socialismo científico. La crítica concreta a la sociedad burguesa, Marx la entenderá como la tarea fundamental, pues con ello estará atacando el edificio de Estado por la base, en la medida en que el estado burgués es la culminación de todo un proceso histórico de alienación del hombre en la sociedad política”³. Veamos pues esta alienación.

En los párrafos 262-269 de la *Filosofía del derecho* de 1821 a la que Marx analiza y crítica. “La familia y la sociedad civil (comenta Marx) son entendidas [por Hegel] como *esferas del concepto* de Estado, como esferas de su finitud, como *su finitud*. Es el Estado el que se escinde de ellas (...) y lo hace para derribar de su identidad como por sí *infinito*, real espíritu”⁴. Antes de seguir examinando el texto damos por sentado que el Estado hegeliano no es un Estado liberal al estilo clásico iusnaturalista, sino la invención de Hegel como lo comenta Bobbio consiste en que “ [La postura de Hegel] (...) respecto a la tradición iusnaturalista es radical, en la última redacción de su elaboradísimo sistema de filosofía política y social, tal y como aparece contenido en la *Filosofía del derecho* de 1821, se decide llamar sociedad civil –con una expresión por tanto, que hasta sus inmediatos predecesores servía para indicar la sociedad política- es decir,

² Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, tr, Francisco Gómez Aramburu, Méx, S XXI, 1972, pp. 63.

³ Julio Barriero, *La sociedad justa según Marx*, Caracas, Monte Ávila, 1968, pp. 96.

⁴ C. Marx, *crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Méx, E.C.P., 1975, pp.24.

a esa fase de la sociedad humana que hasta entonces había sido llamada sociedad natural”⁵. Lo que Hegel innova de acuerdo con Bobbio, consiste en representar “La esfera de las relaciones preestatales, abandonando los análisis predominantemente jurídicos de los iusnaturalistas –que tienden a disolver las relaciones económicas en sus formas jurídicas- [teoría de la propiedad y de los contratos] y desde los años juveniles se inspira en los economistas, especialmente los ingleses, en los que las relaciones económicas constituyen el tejido de la sociedad preestatal y lo estatal se presenta cada vez más como distinción entre la esfera de las relaciones económicas y la esfera de las relaciones políticas”⁶, pero eso no es todo, en Hegel, la sociedad civil comprende también, dentro de esta esfera sus formas de organización espontáneas o voluntarias, es decir las corporaciones.

Para la crítica ulterior que hará Marx a la economía burguesa tomará como hilo conductor la anatomía de la sociedad civil, entendida en el sentido que acabamos de señalar, es decir, Marx parte del mundo de las necesidades expuesto por Hegel, de las relaciones económicas, empero en *La crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, lo que nos importa señalar es que, sí se plantea en términos abstractos el carácter de la familia y la sociedad civil, tal como Hegel lo propone, el ámbito de la política y el Estado carece de contenido práctico, en ese sentido es imposible cualquier transformación política. “El punto de partida (dice Marx) es la idea abstracta a cuyo desarrollo en el Estado es la constitución política. No se trata, pues, de la idea política, sino de la idea abstracta; en el elemento político”⁷, de ello se sigue pues, que no puede plantearse una lucha en el ámbito político dado en este orden.

⁵ Norberto Bobbio, *Estudio de historia de la filosofía. "De Hobbes a Gramsci"*, tr. Juan Carlos Bayón, Madrid, Debate, 1991, pp. 349.

⁶ *Ibid*, pp.344

⁷ C. Marx, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, *Loc. Cit.*, pp. 31.

2. El “Estado”.

Para Marx “(...) el Estado no [sólo no] puede ser considerado como una simple realidad; debe considerarse como actividad (...)”⁸, cosa contraria a lo sostenido por Hegel. El Estado para Hegel, no puede establecerse fuera de la representación política, y ésta, sólo se explica por la conciencia que los individuos tienen de su libertad, conciencia a su vez de la formación en ellos de una voluntad subjetiva. “El Estado surge de la opinión de los individuos sometidos a sus instituciones, de donde la obediencia a las leyes del soberano es querida y mantenida libremente por aquellos mismos que bajo su régimen encuentra la mejor manera de ejercer su libertad. [Pero por ello no se trata de un libre arbitrio, sino de una libertad que se adquiere] El Estado, surge, como el producto de una racionalidad universal y absoluta, como una necesidad y a la vez como una potencia exterior frente a las esferas del derecho privado de la familia y de la sociedad civil”⁹.

Establecida esta separación propuesta por Hegel entre sociedad civil y Estado, se pretenden conciliar los intereses privados de la sociedad civil a través de una entidad abstracta externa a la sociedad civil, siendo que en la sociedad civil impera “(.) la necesidad natural, las propiedades esenciales del hombre y el interés, lo que sirve de lazo entre los miembros de una sociedad civil, es la vida civil y no la vida política lo que constituye su lazo real. No es pues el Estado el quien mantiene unidos a los átomos de la sociedad civil, sino ese hecho, de que no son átomos, en el cielo de su imaginación, pero que en realidad son seres muy distintos de los átomos: no son divinos egoístas, sino hombres egoístas. Solamente la superstición engendra aún hoy la ilusión de que la vida civil necesita ser integrada por el Estado; siendo así que, al

⁸ *Ibid.*, pp. 37.

⁹ G. F. Hegel, *Filosofía de derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1939, parágrafo 261, pp. 224.

contrario, en realidad, es el Estado el que es mantenido por la vida civil”¹⁰. A partir de esta obra y a lo largo de su producción teórica y actividad política, mantendrá la idea según la cual el Estado no une, no concilia los conflictos de la sociedad civil, sino que contribuye en cambio a ahondar la separación de la vida civil. No es el Estado el que constituye a la sociedad civil, sino ésta al Estado.

El Estado político del cual parte Hegel, es el Estado dividido en tres poderes (parágrafo 273). El “poder legislativo”, el “poder ejecutivo” y el “poder soberano”, Marx por su parte hará la crítica a cada uno de estos poderes, poniendo en duda sus insostenibles fundamentos. Comenzará con la crítica del “poder soberano”.

El “poder soberano” del cual parte Hegel es la encarnación de una sola persona, el monarca, al respecto Marx arguye que “los asuntos y actividades del Estado están ligados a individuos, el Estado no es activo más que por medio de individuos; no el individuo físico [como es el príncipe] sino el individuo político”¹¹. Por otra parte, para Hegel la idea de soberanía es contraria al Estado moderno, es decir, como voluntad general de un pueblo para autodeterminarse al interior y al exterior, sino que, siguiendo a Hegel “Este momento (parágrafo 279) absolutamente decisivo de la totalidad no es pues, la individualidad general, sino un individuo, el monarca”¹², parafraseando a Marx, si Hegel hubiera tomado como punto de partida los sujetos reales como base del Estado, no hubiera necesitado subjetivarlo de manera mística es decir, la subjetividad es sólo un sujeto.

El proceso de enajenación de la soberanía según Marx consiste en que “El sujeto real aparece pues, como resultado, en tanto que hay que partir del sujeto real y considerar su objetivación. La sustancia mística [el poder soberano] llega a ser, pues, sujeto real, y el sujeto

¹⁰ C. Marx, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Loc. Cit., pp. 98.

¹¹ *Ibid.*, pp. 44.

¹² Hegel, *Filosofía del derecho*, Loc. cit., pp. 191.

real aparece como distinto, como un momento de la sustancia mística”¹³. El presupuesto básico que Marx sostiene es que no se puede tener una soberanía abstracta, su carácter político no puede caer en manos de un solo individuo. “(...) el ser no agota nunca las esferas de su existencia en un solo individuo, sino en muchos individuos”¹⁴, influenciado fuertemente por Rousseau, Marx sostendrá que no hay “Estado independiente sin el pueblo. Pero, si el soberano en cuanto representa la unidad del pueblo sólo es por tanto representante, símbolo de la soberanía del pueblo. [es porque] La soberanía del pueblo no es expresada mediante él, sino a la inversa, él mediante ella ”¹⁵. Rousseau en el *Contrato social* plantea la categoría de “soberanía” como “(...) el ejercicio de la voluntad general [que] no puede enajenarse jamás, y que el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder es susceptible de ser transmitido mas no la voluntad”¹⁶.

Mucho se ha hablado de la influencia de Rousseau sobre Marx acerca de la “democracia directa” Por poner un ejemplo, el libro de Galvano della Volpe: *Rousseau y Marx* en el que hace un estudio extraordinario del tema, que a su momento lo tocaremos, pero sin menoscabo de los trabajos que se han realizado sobre este tema, se ha tomado unas veces a la ligera dicha influencia debido a las referencias en las que Marx toma a Rousseau en su producción teórica temprana, y otras porque se ha deducido teóricamente y a veces mecánicamente, especialmente en los textos políticos de aquel. Al referirnos a la influencia que mantiene Marx en su producción teórica temprana absorbida de Rousseau, nos apoyaremos en los “Cuadernos de lecturas” también conocidos como “Extractos de lecturas” que datan de 1840 a 1844 en donde se puede rastrear las influencias de la producción teórica temprana, no sólo de este autor sino de otros. Según

¹³ C. Marx, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Loc. Cit., pp. 47.

¹⁴ *Ibid.*, pp.50.

¹⁵ *Ibid.*, pp.53.

¹⁶ J.J. Rousseau, *Contrato social*, libro segundo, cap. I, tr. Fernando de los Ríos, Méx, ESPASA CALPE, 1990, pp. 37.

Wenceslao Roces traductor de las obras de Marx al español, “Desde sus tiempos de estudiante hasta el fin de su vida, Marx que acotaba cuidadosamente los libros que leía cuando eran de su pertenencia, tenía la costumbre de llevar cuadernos de lecturas, con indicaciones y extractos y a veces, comentarios de las obras estudiadas por él.”¹⁷ Dichos cuadernos se dividen en: I. “Cuadernos de Berlín” 1840-1841; II. “Cuadernos de Bonn” 1842; III. “Cuadernos de Kreuznach” 1843 y IV. “Cuadernos de París” 1844 a comienzos de 1845. En los “Cuadernos de Kreuznach” Marx copia del francés directo el *Contrato social*, de ahí pues, la razón bien sostenida de la categoría de “soberanía” que nosotros venimos arguyendo heredada de Rousseau. Soberanía del pueblo y para el pueblo. “¡Como si el pueblo no fuese el Estado real! (sostiene Marx) El Estado es lo abstracto, sólo el pueblo es lo concreto”¹⁸.

En los “Cuadernos de Berlín” (1840-1841) aparece “Spinoza: Opera omnia, ed H.Paulus, t.I Gena 1802, 748 pp (Los extractos corresponden al *Tractatus theológico-politicus*, p.p. 156-426 y las *Epistolae doctorum quarundem virorum ad B. et s. et autoris responciones*, pp. 156-428”¹⁹. La influencia de Spinoza en el joven Marx también la observa Maximilien Rubel en un artículo intitulado “El concepto de democracia en Marx”, cuando dice: “En uno de sus cuadernos de estudio que datan de su estancia en Berlín, encontramos no menos de 160 compendios del *Tratado teológico-político* de Spinoza. Los pasajes anotados se refieren a los milagros, a la fe y a la filosofía, a la razón y a la teología, a la libertad de enseñanza, a los fundamentos de la república, al protestantismo, etc. (...) Por otra parte Marx copia o encarga copiar en dos cuadernos, 60 compendios de las cartas del filósofo holandés. Descubre en Spinoza como en él mismo, las razones mayores que lo deciden a atribuir a Alemania las señales de una lucha por la

¹⁷ W. Roces comenta a los “Cuadernos de lecturas” en C. Marx y F. Engels, *Escritos de juventud*, *Loc. cit.*, pp. 539-40.

¹⁸ W. Roces siguiendo a los MEGA en C. Marx, *Critica a la filosofía del derecho*, *Loc. cit.*, pp. 53.

¹⁹ C. Marx “Cuadernos de lecturas”, *Escritos de juventud*, *Loc. cit.*, pp. 539

democracia. La República democrática, la libertad humana son en Spinoza, los elementos de una ética racional, una concepción de los hombres y de la felicidad humana en la esfera de la naturaleza y de la sociedad; En él encuentra la idea de que el individuo puede alcanzar la libertad por la conciencia, el conocimiento y el amor. Es en Spinoza y no en Hegel que Marx aprende a conciliar necesidad y libertad”²⁰.

Marx en la *Critica a la filosofía del Estado de Hegel* no retomara como se cree, la idea de democracia de Rousseau, sino la de Spinoza. Mientras Rousseau parte del “buen salvaje” como el mejor estado de la naturaleza, por decirlo de algún modo, Spinoza por el contrario “(...) mientras consideremos que los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquel que aún no ha conocido la razón o que no tiene todavía el hábito de la virtud, vive con el máximo derecho según las leyes del sólo apetito”²¹, en este Estado de naturaleza no puede haber libertad, el hombre es esclavo de sus instintos por ende, no hay instituciones posibles. “Y si consideramos, además, que sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder (...)”²². Para que los hombres según Spinoza, se constituyan en un pacto, era necesario que “(...) lo poseyeran todos [el poder] colectivamente y que ahora en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez.”²³

La tradición liberal no le ha dado a Spinoza el crédito suficiente en la filosofía política en lo que se refiere a la idea de democracia que desarrolló en su tiempo, tal vez por considerarla muy radical e inclusive hoy en la actualidad es más comentada la democracia de Rousseau que ni la de Spinoza, aun que el primero casi la absorbe toda del segundo, sin decir palabra alguna.

²⁰ Maximilien Rubel, “El concepto de democracia” en *Le contrat social* No. 4 Vol. 6, tr. Lourdes Uranga, Publicado por plusloin.org, pp. 2-3

²¹ B. Spinoza, *Tratado teológico político*, tr. Arturo Bominguez, Madrid, Alianza, 2003, p. 335,

²² *Ibid.*, pp. 337.

²³ *Ibid.*, pp. 338.

“El derecho de dicha sociedad (continua Spinoza) se llama democracia; esta se define pues, como la asociación general de los hombres, que poseen colectivamente el supremo derecho a todo lo que puede”. Necesidad y libertad se concilian en un Estado en donde el apetito deja paso a la razón para crear instituciones. No obstante la voluntad de cada individuo no se pierde, puesto que “(...) el derecho natural de cada uno está determinado por su poder [poder en el sentido del *conatus*] de que cada cosa se esfuerce cuanto puede, en preservar en su estado por sí sola”²⁴.

Lo que está a la base del Estado spinoziano es pues, que sólo en un Estado democrático la libertad adquiere un sentido racional, puesto que es el orden racional el que instaura los individuos asociados, esta asociación es la suma de todas las libertades guiadas por la razón. En este Estado spinoziano no puede haber privilegios, “(...) nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente [es pues] (...) el Estado democrático, en el que mandan todos o gran parte del pueblo”²⁵. Spinoza tiene la visión de un *Estado democrático antirepresentativo*, en el sentido de que no hay una mediación de un representante del pueblo y del poder del Estado, sino una asociación democrática “(...) [en la cual] todo el poder de decisión estuviera en manos de todos [y no] de algunos, o de uno”²⁶.

El fin del Estado spinoziano es pues la libertad, en el sentido de “(...) conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas vivan en paz, ya que es este Estado el más acorde con la naturaleza humana”²⁷.

²⁴ *Ibid.*, pp. 335-40.

²⁵ *Ibid.*, pp. 412 y 413

²⁶ *Ibid.*, pp. 415

²⁷ *Ibid.*, pp. 415

A la luz de estas consideraciones hay que interpretar la significación de la propuesta de Marx sobre la democracia en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Michael Lowy sostiene al respecto que Marx plantea una “<<verdadera democracia>>. No se trata aquí de ninguna manera de la democracia republicana burguesa, sino una transformación radical, que implica tanto la supresión del Estado político alienado como la sociedad civil “privatizada”. La democracia para él tiene un sentido específico: la abolición de la separación entre sociedad y política, lo universal y lo particular.”²⁸ Para hablar Marx de democracia, compara al Estado abstracto moderno con el Estado propiamente de la Edad Media el cual era absolutamente opuesto al conocido actualmente. “En el Medioevo la vida del pueblo y la vida del Estado son idénticos. El hombre es el principio real del Estado, -pero el hombre no libre- por eso es la democracia de la no libertad, la alienación realizada”²⁹. La abstracción del Estado como tal sólo pertenece a los tiempos modernos, puesto que la abstracción de la vida privada únicamente pertenece a ellos. “La abstracción reflejada del Estado político es un producto moderno, (...) El Estado político [en el Medioevo] no surge todavía como *forma* del Estado material”³⁰.

La única manera posible para que el “Estado político” adquiriera una forma material real, pero con libertad, es mediante la democracia, una democracia que parta del hombre y no del Estado abstracto, una democracia en donde el pueblo crea su propia constitución. La democracia como la mejor manera de hacer posible la vida política y material y la más acorde para objetivar al hombre. “La democracia es a todas las demás formas políticas, como el cristianismo es a todas las demás religiones. El cristianismo es *la religión* por excelencia, la esencia de la religión, el hombre deificado en forma de religión *particular*. De igual modo la democracia es la *esencia de toda constitución política*, el hombre socializado como constitución política *particular*, es a las

²⁸ Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, *Loc., cit.*, pp. 165.

²⁹ C. Marx, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, *Loc., cit.*, pp. 59.

³⁰ *Ibid.*, pp. 59 y 60.

otras constituciones, como el género a su especie, pero con la diferencia de que el mismo género aparece aquí como una especie particular, frente a la existencia que no corresponde a la esencia [humana]. La democracia es a todas las formas políticas como a su Antiguo Testamento. El hombre no existe a causa de la ley, sino la ley existe a causa del hombre; es una *existencia humana*, mientras que las otras formas políticas el hombre es la *existencia legal*.”³¹

Marx se mantiene siempre fiel a lo largo de su vida política y teórica y firme a las enseñanzas de Spinoza no sólo porque mediante él descartará, como sostiene Maximilien Rubel “(...) la metafísica del Estado que en un principio lo había inclinado hacia Hegel (...) Spinoza aporta a Marx lo que éste le había pedido a Hegel, o a Rousseau en el *Contrato Social*, a saber: la posibilidad ofrecida al individuo de reconciliar la existencia social y el derecho natural, posibilidad que la Carta de derechos del hombre y del ciudadano no conceden sino en virtud de una ficción jurídica. El tratado de Spinoza no tiene equivoco en este punto: ‘la democracia nace de los hombres como sociedad organizada, disfrutando de un derecho soberano sobre todo lo que constituye su poder. Como régimen político es el menos absurdo, la democracia es de todas las formas de gobierno, la más natural, y susceptible de respetar la libertad individual: ya que nadie abandona su derecho natural de manera absoluta lo transfiere a la totalidad de la sociedad de la cual es parte; los individuos residen como iguales’ (...)”³². Rubel apunala su aseveración en el siguiente pasaje de Marx “La democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones. Aquí, la Constitución es innecesariamente devuelta a su fundamento real, al hombre real, al pueblo real, colocada no solamente en sí, ya después de su esencia sino además, después de su existencia, después de la realidad, como obra del pueblo. La constitución a parece tal cual es, un libre

³¹ *Ibid.*, pp. 56.

³² Maximilien Rubel, “El concepto de democracia en Marx”, *Loc. cit.*, pp. 3.

producto del hombre”³³. Lo que al parecer le faltó señalar a Rubel es que Spinoza presupone un “poder” del Estado “consensual”, no hay “poder” en la asociación democrática spinoziana, sin consentimiento, sin la unidad de todos sus miembros, por lo que, no hay un ejercicio de dominación, el “poder político” no se presenta como un poder especial sobre la asociación, por tanto la noción de “poder político” no tiene una acepción negativa. El poder se comparte como en el demos griego, en donde se le garantizaba al individuo el disfrute de su poder en su existencia social respetando su existencia natural, en este sentido, la hipótesis que anticipamos consiste en que Marx acentúa en su itinerario político la acepción de “poder” que se desprende de Spinoza como la más originaria forma de “poder” (consensual) apegada a la naturaleza humana. Sin embargo, Marx alterará la categoría de naturaleza humana, por el llamado ‘humanismo democrático’.

Continuando con los argumentos que da Marx acerca de la democracia, todavía en este texto que estamos analizando, ve a la democracia como “forma política”, la cual, la eliminará en *La ideología alemana*, por considerarla negativa si se le presenta precisamente, como forma política “Todas las otras formas políticas son ciertas formas políticas particulares, determinadas. En la democracia el principio formal [del Estado] es a la vez el principio material [social]. Es ante todo la verdadera unidad de lo universal [de la libertad] como lo particular [del individuo].”³⁴

La consecuencia necesaria de la democracia spinoziana, conduce a Marx a aseverar que el hombre político producto del Estado abstracto no puede tener una existencia particular “(...) al lado del hombre no político del hombre privado, la propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad civil (...) formas abstractas del Estado (...) como modos de existencia particulares al

³³ C. Marx, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel, Loc., cit.*, pp. 56.

³⁴ *Ibid.*, pp. 56.

lado del *Estado político* como forma organizadora, y en realidad simplemente como la razón que determina, que restringe, que ahora afirma y ahora niega sin contenido intrínseco” no puede existir esa doble separación, más bien, “En la democracia, el Estado político –tal como se sitúa junto a dicho contenido particular y se distingue de él- es simplemente en el contenido *particular*, como una manera de existencia particular del pueblo (...) En la democracia, el Estado particular, *no es más que particular*; (...) Los franceses modernos han interpretado esto diciendo que en la verdadera democracia *desaparecerá el Estado político*.”³⁵

La intrépida solución que Marx plantea al respecto del antagonismo entre Estado y sociedad civil no podía ser otra que la reabsorción del Estado en la sociedad. El Estado perderá su carácter político, es decir el dominio público que ha absorbido de la sociedad.

3. El “Estado” y la “Burocracia”.

En este párrafo ahondaremos más sobre el carácter de la sociedad civil con sus intereses situados fuera del Estado. La sociedad civil se define como *bellum omnium contra omnes*, la guerra de todos contra todos, de ahí el origen de la lucha de clases, esta guerra de todos contra todos viene dada según Marx en este manuscrito, por el egoísmo privado; esta manera de plantear a la sociedad civil se debe a la influencia de la obra intitulada *Socialismus and comunismus* de Moses Hess, así como los ensayos publicados en el *Einundzwanzig Bogen* como lo señalaba Michael Lowy cuando comenzamos la discusión en este capítulo. A partir del interés privado la separación de la sociedad civil y el Estado tiene como consecuencia y contradicción la separación del hombre familiar por un lado y al ciudadano, como una raza fija excluida de las de más cualidades, ambas categorías le son indiferentes al Estado

³⁵ *Ibid.*, pp. 56 y 57.

Lo mas que se puede observar en el Estado es la burocracia con sus carácter antidemocrático y vil porque “La burocracia tiene como su posición primera la <<autonomía>> de la sociedad civil en las corporaciones (...) las corporaciones son el materialismo de la burocracia y la burocracia es el espiritualismo de las corporaciones”³⁶.

Marx denuncia el carácter específico de la burocracia que consiste en ser un interés a parte y situado fuera de la sociedad civil. La crítica contra la burocracia constituye la primera crítica contra el Estado moderno realmente existente. En esta crítica encontramos que hay una lucha de poderes creados, pero, ajenos a la sociedad, estos poderes revisten una forma estamentaria en cuanto que son la expresión oficial de derechos políticos que tiene la burocracia por encima de cualquier ciudadano, o del hombre familiar. “La burocracia es el <<formalismo del Estado>>, de la sociedad civil. Es la <<conciencia del Estado>>, la <<voluntad del Estado>>, el <<poder del Estado>> como corporación, es decir una sociedad *particular cerrada* en el Estado (...) La burocracia está obligada, pues, a proteger a la generalidad *imaginaria* del interés particular, para proteger a la particularidad imaginaria del interés general a su propio espíritu”³⁷

Vemos pues que la argumentación de Marx se va haciendo más concreta con la crítica que parte del Estado filosófico hegeliano, llega pues, a una denuncia franca y directa en contra del Estado moderno esto es, ya no se crítica al Estado moderno desde el punto de vista filosófico, sino que ahora se le denuncia el contenido político y sus aspiraciones de los elementos del Estado. “La verdadera finalidad del Estado se le aparece, pues, a la burocracia, como una finalidad *contra* el Estado. (...) Los fines del Estado se transforman en fines de la burocracia, o los fines de la burocracia en fines del Estado.”³⁸ Esos fines no son otros que los del interés

³⁶ *Ibid.*, pp. 77 y 78.

³⁷ *Ibid.*, pp. 77 y 78.

³⁸ *Ibid.*, pp. 79 y 80.

privado. “La burocracia <<posee>> al ser del Estado; el ser espiritual de la sociedad civil es su propiedad privada”³⁹

Ese estamento que se mueve dentro del Estado es un estamento de naturaleza antidemocrática, su existencia peculiar es la subordinación, por eso dice Marx que se comporta el burócrata en jesuita ante el Estado, la obediencia, desde los más altos rangos hasta los inferiores, viene dada porque la jerarquía es su principio. La crítica contra la burocracia que sostiene Marx en este manuscrito, resulta pertinente, no sólo por que hoy se ha fortalecido la burocracia y hace torpe e ineficaz al Estado, sino que los “modelos de democracia” que se han planteado dan por sentado el funcionamiento del Estado con la burocracia, y peor aún no se le somete a crítica. Hoy la pregunta consistiría en ¿Cómo es posible plantear un Estado democrático con un elemento dentro de ese Estado que por su naturaleza es antidemocrático? La opinión más razonable sería, mediante un sistema de representatividad.

El problema de la representación o representatividad del Estado, Marx lo trata desde el punto de vista de Rousseau. “(...) [Los] <<funcionarios ejecutivos del Estado>> son [para Hegel] la verdadera representación del Estado, y no <<de>>, sino contra la sociedad civil, esta fijada, [la representación] pues, y a la que no toca más que por medio de sus <<delegados>>(…) El <<Estado>>, en cuanto extraño y externo al ser de la sociedad civil, es sostenido por los delegados de este ser contra la sociedad civil”⁴⁰. Al respecto Marx no se traga la idea del representante o delegado del pueblo, aunque simpatiza con la idea spinoziana de democracia antirepresentativa, da su justificación en contra de la representación del Estado, en Rousseau. En el *Contrato social* libro tercero, capítulo XV, en donde Rousseau sostiene que “la idea de los representantes es moderna: procede del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el

³⁹ *Ibid.*, pp. 80.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 84.

cual la especie humana se ha degradado y en la cual el nombre del hombre se ha deshonrado. En las antiguas repúblicas y en las monarquías, el pueblo no tuvo jamás representantes; no se conoció esta palabra. Es muy singular que en Roma, donde los tribunos eran tan sagrados, no se halla siquiera imaginado que pudiese usurpar las funciones del pueblo, y que en medio de tan grande multitud, no hayan atentado nunca en sustraer a su jefe un solo plebiscito. Júzguese, sin embargo, de las dificultades que originaba algunas veces la multitud, por lo que ocurrió en tiempos de los Gracos, en que una parte de los ciudadanos daban su sufragio desde los tejados”⁴¹.

En este tenor Marx sostendrá, que “(...) no existe ningún vínculo natural directo [del representado y el representante] (...) La sociedad civil es una sociedad política real [no necesita ser representada] (...) En estas condiciones la significación del poder legislativo desaparece completamente”⁴². una vez que el andamiaje de la representación, por decirlo de alguna manera, ha sido golpeado, todo poder político emanado de la representación carece de justificación. Marx sostuvo toda su vida como dirigente y militante de partido (de la Internacional) la idea de que había que reducir al máximo la representación, que los delegados no tuvieran tantos atributos políticos, como lo veremos en la segunda parte de este trabajo de tesis, pero sobre todo, y es lo más importante, es que Marx piensa a las instituciones del Estado con un carácter democrático antirepresentativo, en el sentido como lo maneja en *La guerra civil en Francia*, es decir, la revocabilidad de los cargos, pero esto es parte de otro capítulo, todavía muy alejado de lo que aquí se discute. Por el momento sólo nos interesaba plantear la importancia de la representación política que a ojos de Marx, no tiene una fundamentación realmente sostenible.

⁴¹ J. J. Rousseau, *Contrato social, loc., cit.*, pp. 112-13.

⁴² C. Marx, *Critica a la filosofía del Estado de Hegel, Loc., cit.*, pp. 84.

4. El “Estado” y el “Poder Legislativo”.

Aquí examinaremos cómo Marx pone en evidencia el carácter de clase del Poder Legislativo, una vez que le quita toda justificación a la burocracia y a la representación del Estado, es lógico sostener la idea de que el Poder Legislativo, es un poder organizado por encima de la sociedad civil. La manera de cómo se organiza una sociedad es a través de la Constitución, que está con arreglo al interés privado. “La Constitución no es más que un arreglo entre el Estado político y el Estado no-político, por lo tanto, es necesariamente en sí misma un compromiso entre poderes esencialmente heterogéneos”⁴³. Marx crítica la idea según la cual la Constitución es del pueblo y para el pueblo cuando en realidad “(...) es la existencia *ilusoria* de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo, la ilusión de que la preocupación general es asunto público [cuando] (...) el interés privado constituye su preocupación general y la preocupación general no es su interés privado”⁴⁴, Marx nos habla del Estado constitucional, en el cual, el interés del Estado, no existe como interés real del pueblo, más que formalmente. Continúa Marx, “(...) pero existe como una *forma determinada*, a lado del Estado real; el interés del Estado ha adquirido aquí formalmente la realidad como interés del pueblo, pero igualmente no debe tener más que esta realidad formal”⁴⁵.

En este pasaje podemos observar lo extraordinario de los argumentos de Marx en contra del Estado moderno (burgués) aún sin adherirse al comunismo. El Estado moderno es un Estado ilusorio, en donde tarde o temprano, franca o veladamente se revelan las clases. “La sociedad civil es referida al Estado. Así como los burócratas son los *delegados de Estado* ante la sociedad civil. Las clases son los *delegados de la sociedad civil* ante el Estado (...) las clases son la *síntesis* entre el Estado y la sociedad civil (...) son la *contradicción planteada* del Estado y la sociedad

⁴³ *Ibid.*, pp. 95-6.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 100-02.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 105.

civil en el Estado [las clases] (...) no sirven simplemente de *mediadoras* entre pueblo y gobierno sino son la expresión de ambos”¹. Aquí Marx trata de comprender la anatomía de la sociedad civil y las clases sociales a partir de sus formas políticas, como lo dirá más tarde en la “Introducción” del 1859, sin embargo no es que se agoten las formas políticas para explicar las clases sociales, las clases no están al servicio del gobierno como lo pensaba Hegel, ni tampoco se trata de la categoría de clases en general. “La clase privada no se transforma en clase política, sino que como clase privada adquiere su actitud y su significado político (...) La *diferencia entre las clases* llega ser una diferencia política”. Las clase sociales se le presentan a Marx en este texto, como el resultado de la separación de la vida civil y la vida política, la cual debe ser suprimida y su identidad formulada, puesto que la vida civil carece en y para sí de significación y actividad política, es en todas partes una masa descompuesta en átomos, en “(...) esta cualidad atomística *debe* parecer y manifestarse en actitud política constituyente, la clase privada, la sociedad civil no puede aparecer como lo *que ya es* (...) para llegar a la <<significación y a la actividad política>> debe renunciar más bien a lo que ya es, esto es, a ser una *clase privada*. Precisamente por esto adquiere <<su significación>> y actitud políticas. Este acto político es una transustanciación total”².

Esta transustanciación es la ruptura esencial del hombre privado fuera del Estado, su existencia como ciudadano del Estado es una existencia fuera de su existencia común y por lo tanto puramente individual. La astucia y a la vez la falsedad del Estado moderno consiste en que “(...) sociedad civil, [y] la clase privada *no* existe como *organización del Estado*, y para que la clase privada llegue en esta última forma a la existencia [civil], es necesario que su *organización real*, la vida civil real, sea planteada como *no existente*, (...) La separación de la sociedad civil y

¹ *Ibid.*, pp. 106 y 108.

² *Ibid.*, pp. 122.

del Estado político aparece necesariamente como una separación del ciudadano político –del ciudadano del Estado- de la sociedad civil, de su propia y realidad empírica (...) [lo que debe suceder es que] El ciudadano debe de despojarse de su clase, [asegurarse en] la sociedad civil, [para que] la clase privada pueda adquirir su significación [en] el Estado político”³, queda pues que el Estado político no es más que la abstracción de la vida civil en forma alienada, abstracción de la familia, de la vida civil en algo extraño, pero en esta abstracción sucede un tránsito que es precisamente el tránsito de las clases políticas a las clases sociales. El tránsito hacia las clases sociales propiamente dichas, constituye en Marx, el desarrollo de su pensamiento político-económico, mientras que en el texto que estamos analizando, tan sólo hay una insinuación del criterio de clase que toma el Estado moderno. “Mediante un progreso de la historia (analiza Marx) las *clases políticas* han sido transformadas en *clases sociales* de modo que los diferentes miembros del pueblo –así como los cristianos son iguales y desiguales en la tierra-, son iguales en el cielo de un mundo político y desiguales en la existencia terrestre, de la sociedad”⁴. La transformación de las clases políticas en clases sociales es producto de las monarquías absolutas. Marx observa como paradigma de dicha transformación a la Revolución Francesa quien fue la que terminó la transformación de las clases políticas en clases sociales, hizo de diferentes clases de la vida civil, simples diferencias sociales, diferencias de la vida privada, sin importancia en la vida política. Aunque el llamado materialismo histórico aún dista mucho, el paradigma de la Revolución Francesa de 1789 estará presente en Marx (hasta 1848) para explicar la transición del Medioevo al Estado moderno.

En el Medioevo no había una separación de la vida civil y de la vida política. La diferencia de clases era una diferencia de estamentos, la sociedad civil moderna se opuso al

³ *Ibid.*, pp. 125.

⁴ *Ibid.*, pp. 126.

Medioevo como clase privada. “La diferencia de las clases no es más [que] una diferencia de la necesidad y el trabajo como cuerpo autónomo (...) El dinero y la instrucción son los principales criterios (...) la única característica es que la *carencia de bienes* y la *clase de trabajo inmediato*, la clase de trabajo concreto, forma menos una clase de la sociedad civil que el terreno sobre el cual se basa y se mueven dichas esferas de esta sociedad”⁵

En la sociedad moderna, observa Marx, no sólo la sociedad civil se ha separado de la vida política, sino que la sociedad civil está dividida en su propio seno en clases y en posición social. El principio de la modernidad llamada sociedad civil es el individualismo, la existencia individual es el objetivo final: la actitud, el trabajo no son más que medios. El hombre privado del que nos habla Marx es el hombre burgués. “El *hombre real* es el hombre privado de la constitución del Estado, [la Constitución] en lugar de hacer de él un miembro de la sociedad forma una excepción a la sociedad y constituye su privilegio”⁶. Marx vuelve una y otra vez a señalar el carácter ilusorio del Estado y de las leyes, pues mientras mantiene a la clase carente de bienes en un rango inferior a la sociedad civil, le dota a la clase propietaria de privilegios y excepciones, manifestándose no sólo lo contradictorio de la sociedad civil, sino del propio Estado.

El desarrollo teórico de estas contradicciones, constituye en Marx un problema que debió ser analizado concienzudamente en esta obra, ya que el primer atisbo a la supresión de clases, lo encontramos aquí, aunque no explícitamente. “(...) las clases de la sociedad civil, no reciben determinación política, sino que determinarán al Estado (...) el Estado político, sea determinado por la sociedad civil, la cualidad de ciudadano eliminará la calidad de burgués”⁷. La supresión de que aquí se enuncia implícitamente, no es consecuencia de la apropiación de los medios de

⁵ *Ibid.*, pp. 127.

⁶ *Ibid.*, pp. 128.

⁷ *Ibid.*, pp. 142.

producción en manos de la gran mayoría, sino que la propiedad privada y la fortuna ahondan más la contradicción de clases plasmadas en una Constitución política. “La constitución política es su expresión más elevada, es la constitución de la *propiedad* privada. El *sentimiento político* más elevado es, pues, el *sentimiento de la propiedad privada*”⁸.

5. El “Estado” y la “Propiedad Privada”.

Por último, analizaremos el comportamiento del Estado con respecto a la propiedad privada, relación que el liberalismo no analizó críticamente. Marx se pregunta “¿Cuál es el poder del Estado sobre la propiedad privada? El *propio poder de la propiedad privada*, su ser contenido a la existencia ¿Qué le queda al Estado político en oposición a este ser? La *ilusión*, de determinar allí donde es determinado”⁹. La voluntad de la propiedad privada es la existencia real del Estado, su existencia real suprema. Los lazos de la familia y la sociedad civil, son rotos por esta moral suprema, la voluntad del individuo es poseída, es alienada, convertida en debilidad humana; frente a esa miseria aparece “La *fortuna privada independiente*, es decir, la fortuna privada abstracta, y la persona privada correspondiente, son la más elevada construcción del Estado político [esto es] La <<independencia>> política es construida como <<propiedad privada independiente>>, así como la <<persona de esta propiedad privada [en] independiente>>”¹⁰, sólo en el Estado moderno la propiedad privada aparece como independiente; la categoría general de propiedad privada, así como el vínculo general del Estado, lo hace ver como natural aunque de manera abstracta.

El Estado moderno, ha hecho de la propiedad privada un derecho, cuando en realidad la posesión es un hecho de disponer arbitrariamente que con la guerra resulta destruido como

⁸ *Ibid.*, pp. 153.

⁹ *Ibid.*, pp. 155.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 161.

derecho político; con lo que queda que no hay un criterio natural para fundamentar a la propiedad privada, como lo pretende presuponer el Estado moderno, que le otorga a la propiedad privada un acto no político, separando su vida material, su vida civil, de su vida política. La crítica a la propiedad privada y la actitud del Estado con respecto a ésta, lleva a Marx a sostener que no se puede plantear la democracia en su forma política solamente, la vida social es más vasta y más rica para ser reducida al Estado político con su verdadero carácter privado y separado de la vida civil. “El Estado no puede manifestarse más que abstractamente como <<Estado *puramente* político>> y a la sociedad civil no puede más que representarse en su carácter real (...) la existencia de la asamblea, de las clases es la existencia política de la sociedad civil (...) [por lo cual, se debe suprimir] la separación de la vida real y de la vida del Estado [por medio] del elemento democrático (...)”¹¹, en donde todos deben tomar parte de esa existencia política de la sociedad civil, no como una masa ciega, sino como individuos, en donde tienen participación directa sin mediación del representante en su forma spinoziana como hemos sostenido.

La democracia liberal no ha resuelto la cuestión de saber, si *todos* deben participar individualmente en las discusiones de los asuntos generales del Estado, porque es una cuestión que se desprende de la separación del Estado político y la sociedad civil, ser miembro de Estado es una determinación abstracta que no se realiza en la realidad de la vida social, esta vida como sostiene Marx es “(...) la materia sancionada del <<Estado político>>”, en ese tenor, el concepto de representación popular para Marx constituye una ilusión política y una mentira, pues la parte, no puede representar al todo, al <<pueblo>>, a los intereses generales o interés estatal. “La separación del Estado político y de la sociedad civil aparece como la separación de los delegados y de sus mandantes (...) el sentimiento público de la sociedad civil es [tomado como] una simple

¹¹ *Ibid.*, pp. 178-80.

opinión porque su existencia política es una abstracción de su existencia real”¹² En oposición a esta idea Marx sostendrá el humanismo democrático que abolirá la separación de lo social y lo político.

En el Estado moderno sostiene Marx, no puede haber otra representación que no sea más que la del interés particular. “Si los diputados son considerados como *representantes*, esto no tiene sentido originalmente racional más que si no son los *representantes* de una de las *esferas* esenciales de la sociedad, los representantes de sus grandes intereses. De este modo representar no significa ya que *uno ocupe el lugar de otro*, sino que el propio interés está *realmente presente* en su representante, así como el representante está allí por su propio objetivo”¹³. Este texto no desemboca por supuesto, en la lucha al interior del Estado por parte de los intereses de clase, sin embargo en la categoría de “interés privado” da posibilidad a presuponerla. En nuestra interpretación tan sólo es suficiente que se halla dilucidado el carácter ilusorio del Estado para llevar adelante la democracia que se deja ver en Marx en esta época de su producción teórica.

¹² *Ibid.*, pp. 188 y 191.

¹³ *Ibid.*, pp. 193 y 94.

V. DEUSTCH-FRANZÖSISCHE JAHRBÜCHER.

1. “LA CUESTIÓN JUDÍA”.

a) La emancipación humana.

En los *DEUSTCH-FRANZÖSISCHE JAHRBÜCHER*, conocidos también como *Anales franco-alemanes* encontramos a una Marx en etapa de transición como lo señala Michael Lowy “(...) entre la crítica del Estado político contenida en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, según la cual, el Estado debe de [plantearse] como Estado democrático, “(...) en donde entiende por democracia no una simple transformación de la *forma política* (como sería la transición de una republica burguesa), sino un cambio de los fundamentos de la sociedad civil (propiedad privada, etc.)”¹. Precisamente la transición consiste en la afirmación de la primacía de lo social sobre lo político a través de la emancipación no precisamente política, sino humana, es decir, social.

En la correspondencia que sostiene Marx en los *Anales* con Arnold Ruge, ambos planteaba la cuestión de la revolución de diferentes puntos de vista. Para Ruge, la revolución debía ser una revolución política en la cual Alemania todavía no maduraba en sus condiciones políticas ni sociales. Ruge se mostraba pesimista con respecto a la revolución. En una carta de marzo de 1843. Ruge habla de la revolución con Marx preguntándole “¿Vivimos lo suficiente para ver una revolución política? *Nosotros*, los contemporáneos de estos alemanes.”² Ruge esta pensando en una revolución democrático-burguesa es decir, en la instauración de una republica burguesa. Sin embargo el mismo Ruge al igual que Marx no creen que la revolución pudiera ser dirigida por la burguesía alemana. “(...) Los burgueses no quieren ser hombres libres

¹ Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, *Loc. cit.*, pp. 69.

² K. Marx, Arnol Ruge, *Los anales franco-alemanes*, tr, J.M. Bravo, Barcelona, Roca, 1970, pp. 189.

republicanos, y que como los animales sólo quieren vivir y reproducirse”³. Muy por el contrario la revolución en la que piensa Marx no es puramente política, ya que encuentra una ruptura en el seno de la sociedad “(...) ruptura provocada por el sistema de ganancias, y el comercio y de la explotación del hombre.”⁴ Marx en esta carta hacia Ruge muestra un optimismo para emprender la revolución por parte del pueblo, sufriente, desposeído y explotado, está “humanidad sufriente” categoría utilizada que posteriormente se transforma en la categoría política del “proletariado”, Marx le asigna un papel en el advenimiento de un mundo nuevo, un mundo humano de la democracia que se había perdido con los griegos. “Cuanto más dejan los acontecimientos tiempo para reflexionar a la humanidad pensante [a los intelectuales] y a la humanidad sufriente [los explotados] tiempo para reunirse tanto más perfecto será, en el momento de su nacimiento el producto que el presente lleva en su seno.”⁵ El humanismo democrático al que Marx aduce esta fuertemente ligado al concepto de ciudadanía griega pues en ella no vemos una separación tan tajante entre lo social y lo político y que es precisamente el carácter que le quiere imponer Marx a la nueva revolución políticosocial.

La idea de ciudadano era mucho más íntima y menos jurídica que la idea moderna de ciudadanía. La noción moderna de ciudadano, como persona a quien se le garantiza jurídicamente ciertos derechos, la habrían entendido mejor los romanos que los griegos, ya que el término latino *jus* implica en parte esta posesión del derecho privado. Sin embargo, los griegos no consideraban su ciudadanía como algo poseído, sino como algo compartido, en forma análoga a lo que se representa el ser miembro de una familia. Significaba que el problema, tal como lo concebían los griegos, no era el conseguir para el hombre unos derechos, sino asegurársele el lugar que le correspondía. Dicho en forma ligeramente distinta, significaba que, a los ojos de los pensadores

³ *Ibid.*, pp. 191.

⁴ “Carta de Marx a Ruge Mayo de 1843”, *loc. cit.*, pp. 194.

⁵ *Ibid.*, pp. 195.

griegos, el problema político consistía en descubrir el lugar que debía ocupar cada especie o clase de hombres en una sociedad sana constituida de tal modo que pudiesen desarrollarse en ella todas las formas significativas de trabajo social.

Volviendo al punto de partida para la revolución, era claro asignarle un papel a la “humanidad pensante” el carácter “activo” y a la “humanidad sufriente” un carácter “pasivo”, sin embargo no por ello debía ser un principio dogmático. “Lo que constituye precisamente la ventaja de la tendencia nueva es que no queremos pronosticar dogmáticamente lo que será el mundo, sino encontrar el mundo nuevo mediante la crítica del mundo antiguo”⁶.

Este principio básico estará presente en toda su producción teórica y es la vez uno de los presupuestos básico del comunismo. Marx se opone, por esta época, a las tendencias socialistas de aquel período, rechaza la separación moralizante entre el ser y el deber ser, y busca la racionalidad de lo real mismo, el sentido inmanente del movimiento histórico. Todo esto pues constituye su adhesión al comunismo como lo demuestra “La cuestión judía”, artículo que aparece en los *Anales*, fuertemente influenciado por Mosses Hess y Feuerbach.

Michael Lowy a quien tomamos para corroborar nuestras afirmaciones, en su interpretación sobre “La cuestión judía”, sostiene que comúnmente Marx identifica al judaísmo con el comercio, el dinero, el egoísmo, etcétera, resulta más bien la protesta en contra del antisemitismo de Bauer; es pues una respuesta al artículo *Die Judenfrage* de Bauer. “Frente al antisemitismo de Bauer, para el cual los judíos, a diferencia de los cristianos, no son capaces de volverse libres, Marx afirma la igualdad de los dos grupos desde el punto de vista de la emancipación humana; (...) [también] Marx muestra que el egoísmo y el dinero, no constituye

⁶ *Ibid.*, pp. 190.

faltas *especiales* del judaísmo, sino rasgos esenciales de la sociedad moderna, temas ya esbozados por Hess y Feuerbach”⁷.

Lo que veremos en “La cuestión judía” no es más que una crítica a la sociedad civil moderna es decir, a la sociedad burguesa. En ella se pondrá en cuestión la soberanía imaginaria del ciudadano en el Estado, la ideología jurídico-filosófica del liberalismo a saber, los “derechos del hombre” con propiedad, separados de los “derechos del ciudadano”, es decir, del hombre egoísta, considerado como una moneda aislada, replegado sobre sí mismo, del hombre como miembro de la sociedad civil; se hará una crítica severa a la emancipación puramente política, que es la revolución de la sociedad civil burguesa, que transforma la vida política en un simple medio al servicio de la vida civil burguesa y al hombre como un ciudadano en un servidor del hombre como burgués egoísta, Marx critica también, a la sociedad burguesa misma, como esfera del egoísmo de la guerra de todos contra todos que desgarrar todo los lazos genéricos entre los hombres y pone en su lugar a la necesidad egoísta que descompone el mundo de los hombres en un mundo de individuos aislados, hay también una crítica, todavía no suficientemente desarrollada de las bases económicas de la sociedad civil burguesa y del Estado político, esta base económica es el punto de partida para la revolución: a partir de una denuncia vehemente al culto del dinero, entidad extraña que domina al hombre alienándolo. En este tenor de críticas, Marx propondrá la idea de la “verdadera emancipación universal como la emancipación humana”, la única capaz de superar las contradicciones de la sociedad civil, la supresión de los fundamentos económicos de la sociedad civil burguesa, el comercio, la propiedad privada, etc., esta supresión se da cuando el hombre ha reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales y no separa ya de él, la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, veamos detenidamente este planteamiento.

⁷ Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, *Loc. cit.*, pp. 82.

La emancipación o sea, la revolución, debe darse en la sociedad civil y no en las formas políticas del Estado; no es suficiente una emancipación política para devolverle al hombre su esencia humana, por eso es que Marx se plantea “(...) de qué clase de *emancipación* se trata; qué condiciones van implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula (...)”⁸. Marx trazará una distinción que no solamente es metodológica para señalar el carácter de la emancipación. Partiendo de premisa filosóficas, humanistas y políticas hará la distinción entre “emancipación política” y “emancipación humana”, sostendrá que la emancipación del género humano no puede partir de las condiciones de un Estado, ya sea que éste revista una forma religiosa como Estado cristiano, o democrático, o bien despótico. El Estado cristiano, no es una forma política que reviste un determinado Estado, sino más bien el Estado en general es el que limita la emancipación humana, cosa que no vio Bauer en su ataque contra del Estado cristiano. “(...) encontramos que el error de Bauer (señala Marx) reside en que somete a crítica *solamente* el “Estado cristiano” y no el “Estado en general”, en que no investiga la relación entre la *emancipación política* y la *emancipación humana* (...)”⁹.

La “emancipación humana” categoría filosófica que Marx sostendrá para señalar la limitación que hay en el Estado político que fracasa al intento de liberar al hombre, esta idea, es a propósito, opuesta, al Estado liberal, donde es precisamente éste, quien se supone que hace a los hombres libres. “El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* puede liberarse de un límite sin que el hombre se libere *realmente* de él, en que el Estado pueda ser un *Estado libre*, sin que el hombre sea *hombre libre*”¹⁰. Como por ejemplo el Estado democrático moderno actual. Marx observará que en esta forma política, el Estado actúa independiente de la sociedad civil en cuanto anula su desarrollo político. “El Estado anula a su

⁸ K, Marx, “sobre la cuestión judía” en *La sagrada familia*, tr. W. Roces, Méx., Grijalvo, 1967, pp. 19.

⁹ *Ibid.*, pp. 21.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 22.

modo las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación (...) El Estado deja que la propiedad, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir como propiedad privada”¹¹.

Mientras el Estado moderno se desarrolla libremente, los elementos de la sociedad civil, la cultura y la expresión jurídica de la propiedad, no hacen más que tomar la personificación de lo particular, es decir, de la propiedad privada, de ahí que el Estado político sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente *Estado político* y sólo hace valer su generalidad en contra posición con los elementos de la sociedad civil. “El Estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie, *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades de éste”¹²

Es en la sociedad civil en donde se puede llevar acabo la emancipación humana y no en su expresión ilusoria o pletórica como es el Estado y sus formas políticas, por que el Estado político se comporta con una “(...) doble vida, una celeste y otra terrenal, la vida en la *comunidad política* en la que se comporta como ser *colectivo*, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada así mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños”¹³. Con estos argumentos observamos cómo la categoría de “emancipación huma” no hace mas que revelar el divorcio *secular* entre el *Estado político* y la *sociedad civil*, un divorcio despótico por ambas partes, puesto que el Estado, a su modo, mantiene una relación enajénate respecto a sus formas políticas: hace creer que la emancipación política es la transición más natural de una forma política hacia otra, en donde el Estado se sabrá como libre, mientras que la sociedad civil no se comporta de otra manera más

¹¹ *Ibid.*, pp. 23.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

que para el hombre como burgués, como egoísta, su espíritu de esta sociedad civil es, la sociedad burguesa, esa esfera del egoísmo de la *bellum omnium contra omnes*.

Marx en este artículo, no solamente se dedica a destruir las bases del Estado político y la forma de comportarse de la sociedad civil burguesa, sino que al tenor de la crítica hallamos la cuestión fundamental que hace de este artículo un excelente trabajo para la investigación filosófica de la sociedad actual, en él, se puede ver implícitamente la siguiente cuestión: ¿Qué es lo que sucede en esta sociedad de la guerra de todos contra todos? Lo que sucede es que ya no es la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de *la diferencia*, ésta, se ha convertido en la esencia de la *separación* del hombre de su *comunidad*, de sí mismo y de los otros hombres, lo que originalmente era.

Pero sigamos adelante. Respecto a la cuestión del divorcio despótico tanto del Estado como de la sociedad civil, el elemento fundamental de dicho divorcio, es pues, la propiedad privada, sólo su abolición constituye su reencuentro, “(...) el Estado puede y debe avanzar hasta *la abolición de la religión*, hasta su destrucción, pero sólo como avanza hasta la propiedad privada, hasta las tasa máximas, hasta la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como avanza hasta la abolición de la vida, hasta la *guillotina*”¹⁴.

Queda claro que la abolición de la propiedad privada no se puede alcanzar con la emancipación política, sino como dice Marx, por medio de “la revolución violenta y permanente”. “En los momentos de su amor propio especial, la vida política trata de aplastar, a lo que es su premisa, la sociedad burguesa, y a sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas*, con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como

¹⁴ *Ibid.*, pp. 25.

permanente y el drama político termina (...)"¹⁵. Con la "revolución permanente" no sólo se aspira a abolir la propiedad privada, sino que las formas políticas del Estado se acaban.

La categoría de "revolución permanente" pone de manifiesto que la "emancipación política" lejos de constituir un elemento para liberar al hombre de la enajenación política, le reviste nuevas formas política como sería la democracia (burguesa), así también, la "revolución permanente" hace posible la lucha contra la vida política considerada como un drama por su característica ilusoria que no resuelve las contradicciones generadas por la propiedad privada. La "revolución permanente" es pues la manera más franca de cómo la sociedad civil alcanzará progresivamente la abolición de la propiedad privada y su destrucción.

b) La supuesta soberanía del hombre en la democracia política moderna.

Venimos sosteniendo implícitamente, en este comentario a la "Cuestión judía" la idea de que el Estado democrático es el más desarrollado de la sociedad moderna, pero no por ello el que suprime a las contradicciones que genera la propiedad privada. Marx en este artículo dice que "(...) el Estado *Ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega a la religión entre los demás elementos de la sociedad burguesa [es pues] El Estado democrático, [el más avanzado] el Estado real, [que] no necesita, de la religión para su perfeccionamiento político, puede prescindir de la religión, ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo secular."¹⁶ El Estado democrático moderno no necesita de mediaciones religiosas para llevar a cabo la enajenación sobre los ciudadanos es decir, hacerlos pasar como individuos soberanos y autónomos, pues hace de modo secular la separación de la generalidad como se presenta y la particularidad de cómo éste actúa, suprimiendo su presupuesto: la vida material, esto, en su

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, pp. 26.

explicación teórica, sin embargo, en su expresión práctica como la “(...) democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser *soberano*, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se haya corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, privado de sí mismo, enajenado; entregado al imperio de las relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aun no es ser genérico *real* (...) [constituye] La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, pero como un ser extraño [transustanciado], distinto del hombre real, es, en la democracia, realidad sensible, presente máxima secular”¹⁷.

En esta cita Marx demuestra la falsa autonomía del hombre en los términos de la democracia política moderna, es decir, del ciudadano. Cuando el hombre real, vive una vida de relaciones y elementos inhumanos, esa supuesta soberanía le es extraña al hombre real. “La misma conciencia religiosa y teológica considerase en la democracia acabada tanto más religiosa, cuanto más carece, aparentemente, de significación política, de fines terrenales, cuanto más es, aparentemente, incumbencia del espíritu retrotraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y la fantasía, cuando es más real la vida”¹⁸. Parfraseando a Marx, en el Estado ateo, como lo es el moderno, la democracia política según Marx, cumple el papel que cumplía la religión en el Estado absolutista, nada más que el primero, hace pasar a la enajenación de un modo secular, mientras que el otro, su mediación era francamente teológica. En consecuencia lo que nos quiere dar a entender Marx es que la democracia política no expresa la vida real de los sujetos, muy por el contrario, la función que cumple en el Estado moderno, es una función enajenante en donde el sujeto carece de todo

¹⁷ *Ibid.*, pp. 29.

¹⁸ *Ibid.*

contenido material, ese sujeto carente de su vida real es el ciudadano, esta vida material es pues, la expresión de su vida real, la democracia moderna reduce esta vida real a un simple postulado, al postulado de la soberanía del hombre en cuanto que ser supremo.

c) Los derechos humanos y la autonomía del ciudadano en el Estado moderno.

El presupuesto básico de toda nuestra sociedad moderna liberal es el presupuesto del hombre autónomo, capaz de regir su vida y no sólo eso, sino también convivir con su autonomía en la comunidad. Marx sospecha que dicha autonomía sea una realidad, es más bien ilusoria y por tanto falsa.

La libertad sólo puede plantearse como derechos ya previamente adquiridos en la comunidad es decir, la libertad, en voz de Marx, presupone derechos *políticos*, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres, su contenido es la *participación* en la *comunidad*, y concretamente, en la comunidad política, en el *Estado*. Estos derechos humanos entran en la categoría de la *libertad política*.

La individualidad en la sociedad moderna, se diferencia de todas las épocas pasadas, por que esa individualidad ha adquirido derechos políticos, la libertad del hombre es una libertad política que reviste un peculiar modo de ser, es decir, como derechos humanos. Si embargo, este hombre, en esta sociedad aparece como EL HOMBRE por antonomasia, como si esta categoría sólo tuviera significado en esta sociedad y bajo el Estado moderno. En este tenor, Marx observa que este concepto ha sobre pasado hasta el momento todas las formas sociales, por tanto el ‘hombre’ no puede ser reducido a un miembro de esta sociedad como mero “ciudadano”, esta categoría le pertenece a la sociedad burguesa y a nadie más, el ciudadano pleno, no es más que el buen burgués, el hombre egoísta, el hombre separado del hombre, por tanto la libertad y autonomía que enuncian los derechos humanos no son más que los derechos burgueses que

profesa el ciudadano, es decir, el hombre burgués egoísta. “Se trata de la libertad como un modo aislado, replegado sobre sí misma, [esta supuesta] (...) libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el *derecho* a esta disociación, el derecho del individuo *delimitado*, limitado así mismo”¹⁹.

No puede platearse la libertad cuando la comunidad y sus miembros se hayan disgregados, no en un mundo limitado así mismo. La única libertad que concede la sociedad moderna en su expresión política es la propiedad privada. “El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (*à son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituye el fundamento de la sociedad burguesa, sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad”²⁰.

Para asegurar la disgregación en la sociedad moderna no es suficiente el principio de la *igualdad* entre los miembros de la comunidad entendidos como “ciudadanos”, estos no sólo no deben considerarse como monadas aisladas, sino que además se les debe de proveer de *seguridad* considerada como “(...) el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de *la policía*, según el cual toda la sociedad existe solamente para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona de sus derechos y de su propiedad”²¹, la seguridad persevera al individuo en su posición aislada, reafirma su carácter egoísta. “El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa se sobre ponga a su egoísmo, la seguridad es por el contrario, el *aseguramiento* de su egoísmo. Ninguno de los llamado derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir,

¹⁹ *Ibid.*, pp. 32 y 33.

²⁰ *Ibid.*, pp. 33.

²¹ *Ibid.*

del individuo replegado sobre sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y disociado en la comunidad”²² .

Toda pretensión de justicia como defensa de los derechos humanos es más bien, el interés de alcanzar entre los individuos de la sociedad moderna la igualdad de su egoísmo, es esa misma pretensión entre los hombres para hacer iguales egoístamente e indiferentes ante la comunidad. Los derechos humanos proclaman solamente la legitimidad del hombre egoísta. El papel que juega el Estado ante estos hombres egoístas es el de simple medio. -Sin embargo lo que ataca Marx es la supremacía formal e ideológica, no el contenido que socialmente tienen y a la vez crítica se percata del exclusivo uso jurídico que se les da.- Prosiguiendo con la argumentación, la vida política es garantía de los derechos humanos de los derechos del hombre individual, su vida política, de este hombre, tiene un gran misterio, mientras este hombre egoísta se comporta como ciudadano, por debajo de la esfera en que se comporta como ser parcial es decir, como hombre burgués, su vida civil, es la “tapadera” por decirlo de algún modo, de su vida de burgués; “La vida política [del hombre egoísta] se declara como un simple *medio* cuyo fin es la sociedad burguesa (...) [su] emancipación es al mismo tiempo, la disolución, de la vieja sociedad sobre la que descansa el Estado que ha enajenado al pueblo. La revolución política es la revolución de la sociedad civil”²³ .

Aquí observamos como llega Marx a la conclusión implícita necesaria sobre la cuestión de la revolución, según la cual, ésta no puede plantearse en un subproducto de la sociedad moderna como lo es en Estado. La formación social de la sociedad moderna, por la misma constitución de los sujetos de esta sociedad, da posibilidad a no plantear la revolución en la vida política independiente de la vida social, puesto que no resuelve la disociación del individuo y la

²² *Ibid.*, pp. 34.

²³ *Ibid.*, pp. 35.

comunidad, la revolución debe más bien plantearse en la vida civil, es decir, en la sociedad civil, fin y no medio de la sociedad burguesa para llegar a demostrar que la mediación política es falsa y echar por tierra la vida civil como vida apolítica. “ahora bien el hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre *no político*, aparece necesariamente como el hombre natural, los derechos humanos aparecen como derechos naturales, pues la *actitud conciente de sí misma* se encuentra en el *acto político*. El hombre egoísta es el resultado *pasivo*, simplemente encontrado de la sociedad disuelta [supuesto como natural]. La *revolución política* [se] disuelve en sus partes integrantes, [natural y política] sin revolucionar estas partes mismas, ni someterlas a crítica. [el hombre político] (...) es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real es sólo reconocido bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre sólo [se le reconoce] bajo la forma del *citoyen abstracto*”²⁴.

La crítica que Marx hace aquí a esta doble vida del hombre moderno constituye una de las críticas fundamentales del llamado humanismo filosófico que el mismo Marx sostenía. Para redimir esta doble vida es necesario la emancipación del mundo humano por el hombre mismo, pero “(...) sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “*farces propres*” como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.”²⁵

El rechazo de Marx hacía la fuerza política entendida ésta, como el poder político especial que sirve para falsear la vida social significa, que la vida social no puede reducirse a la vida política, como si ésta reuniera toda la fuerza social que demanda aquélla. Una vez criticada la enajenación que produce la vida política, lo que se requiere es hacer una crítica franca y abierta a

²⁴ *Ibid.*, pp. 37.

²⁵ *Ibid.*, pp. 38.

los fundamentos de la vida social, es decir, a la sociedad civil, tarea que emprenderá Marx hasta su muerte.

La contradicción que encuentra Marx en la sociedad civil es la contradicción “(...) entre la política y el poder del dinero, en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se convierte en sierva suya”²⁶. La enajenación política toca fondo allí donde surge otro tipo de enajenación, la enajenación económica que hecha por tierra todo oropel de la sociedad moderna y funda como principio, algo todavía más extraño que esas ilusiones políticas que constituyen a la sociedad moderna, ese ente extraño es el dinero. “El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como al de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él”²⁷. Una vida social marcada desde el principio por el dinero, no es una vida que le pertenezca al hombre, sino que su existencia y su vida civil, es ya de entrada la existencia y la vida del dinero; la sociedad moderna adquiere el título de sociedad civil, porque el entramado de relaciones presupuestas que ella tiene, son relaciones de dinero, externas y ajenas al hombre y que sin embargo la dominan como un poder extraño, esta sociedad hace pues, un culto vehemente al dinero. En consecuencia. La sociedad moderna fracasa al intento de equilibrar la vida política y la vida social, por que para la primera su existencia es abstracta y la segunda es la práctica suprema de la enajenación humana, el fracaso de la sociedad moderna consiste en que ambas vidas no se dan en un plano originario de individuo y comunidad, sino que a esta doble vida no le queda más que comportarse como el dinero, por ser su producto de él.

²⁶ *Ibid.*, pp. 41.

²⁷ *Ibid.*, pp. 42.

2. “INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL”.

a) Enajenación y filosofía.

Los comentaristas de la obra de Marx, nos hace referencia de la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” como la obra en la que Marx se adhiere al comunismo. David Fernbach comenta que “La conversión de Marx al comunismo tuvo lugar poco después de su llegada a París, donde estudia en forma más detallada las tendencias socialistas, comunistas, francesas y emprendiendo discusiones con los militantes del movimiento obrero francés. En la conciencia de la clase de los trabajadores Marx encontró la solución a los problemas que había planteado en su *Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel*; en la Introducción publicada en los *Anales franco-alemanes* para una proyectada edición de ese manuscrito, Marx menciona por vez primera al proletariado. Afirma que la única clase capaz de realizar una revolución radical en Alemania, o sea la única que puede llevar a la práctica las metas de la filosofía humanista propuesta por Feuerbach es el proletariado”²⁸.

Pero no sólo la categoría de “proletariado” que tiene un sentido filosófico en contaremos en la “Introducción”, sino también como lo dice Michael Lowy “La crítica que se vuelve hacia la práctica: el arma de la crítica se convierte en crítica de las armas; la teoría en fuerza material [ávida] de una base material. (...) la filosofía crítica, al dejar de considerarse como un fin en sí [ahora se vuelve a la práctica encarnada en el proletariado] (...) la clase universal emancipadora y a sus armas materiales”²⁹.

Pero la cosa es más detenida de lo que parece. La crítica social que es el argumento principal de la “Introducción”, tiene por objeto rechazar la concepción teológizante que hace de

²⁸ David Fernbach, *Marx: una lectura política*, *Loc. cit.*, pp. 20 y 21.

²⁹ Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, *Loc cit.*, pp. 86-91.

la sociedad civil una sociedad enajenada, es decir, esta concepción es el consuelo para evadir la miseria real con un aroma sagrado, contra esta concepción el punto de vista de Marx siempre será antropológico en el siguiente sentido: “Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad, esta sociedad produce la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo la forma popular, su pundonor espiritualista, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Es la *fantástica* realización de la esencia humana”³⁰.

El mundo material o como lo decía en “La cuestión judía”, la vida social, necesita de ser enajenada mediante fantasías para ocultar esa vida y en vez de ella tener ilusiones contrarias a la realidad, es ella el complejo mundo de la miseria. Esta sociedad y este Estado como dice Marx, producen enajenaciones que no permiten ver a la miseria más que teológicamente, de lo que se trata es que la crítica social, no caiga en una simple negación del estado de cosas existente, sino que la crítica sea la crítica de “(...) la religión [que] desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado[¿por qué medio?] mediante la filosofía, (...) la *misión de la filosofía*, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de *santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*”³¹.

A lo largo de su producción teórica, la filosofía en Marx estuvo presente, bajo la forma de crítica, esta crítica tiene un sentido peculiar si se le mira como la crítica para el “desengaño”, en ese sentido podemos hablar de una “filosofía como desengaño”. La “filosofía como desengaño” en el tenor planteado por Marx consistiría en que “Su sentimiento esencial es el de la

³⁰ K. Marx, “Entorno a la crítica de la filosofía del Estado y del derecho de Hegel” en *La sagrada familia*, *Loc cit.*, pp. 3.

³¹ *Ibid.*, pp. 4.

indignación, su tarea esencia es la *denuncia* (...) Hay que hacer la opresión real todavía más opresiva, añadiendo a aquella la conciencia de la opresión, haciendo la infamia todavía más infamante, al pregonarla”³² .

En un mundo donde predomina la ilusión, la deshonra, el descrédito, en una palabra la infamia, el hombre tiene que superarla desengañadamente, primero, desengañarse de la vileza de esta sociedad moderna en cualquier orden, debe de desautoengañarse para poder recuperar su honra, tomado en cuenta que “La historia (...) pasa por muchas fases antes de enterar a las viejas formas [cosa que no exime a la sociedad moderna y su dinámica] (...) La relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político es un problema fundamental de la época moderna”³³ que requiere dejar de presentarse enajenadamente y presentarlo bajo sus formas reales, así como echar por tierra todo engaño, queda por tanto que, la sociedad moderna es una sociedad del engaño y de la infamia, el hombre para vivir en calidad de hombre necesita de desenmascararla denunciando su vileza que se presenta como natural pero que en realidad es transitoria.

b) La emancipación teórica.

En esta interpretación de la filosofía que presenta Marx, subordinada a la historia como él dice, es decir, la “filosofía como desengaño” no es más que la “filosofía crítica” que en esta época presenta, la cual nosotros no hacemos más que sacarla del texto que estamos analizando y hacer la explícita concomitante a ésta.

“La crítica [como filosofía] que se ocupa de este contenido en la crítica en la *refriega*, y en la *refriega* no se trata de haber si el enemigo es noble y del mismo rango, un enemigo

³² *Ibid.*, pp. 5 y 6.

³³ *Ibid.*, pp. 6 y 7.

interesante, sino que se trata de zurrarle (...)”³⁴. La crítica en este sentido constituye un factor para la revolución, porque la misma crítica constituye una superación, ésta consiste en llevar hasta sus últimas consecuencias la contradicción que corresponde al inmenso divorcio entre los postulados de la sociedad (alemana a la que está discutiendo Marx) y el Estado consigo misma. “Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocar por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta *ad hominem*, y cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema de raíz. Y la raíz, para el hombre es el hombre mismo”³⁵.

Marx nos está hablando aquí de una emancipación teórica, el lado activo de la revolución, es decir, de los intelectuales. Sin embargo como dice más adelante “Las revoluciones necesitan, en efecto, del elemento *pasivo*, de una base material. En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades (...) una revolución radical acucie al pensamiento. (...) una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyos lugares de nacimiento parecen cabalmente faltar [en Alemania]”³⁶. El esquema que nos plantea Marx acerca de la teoría de la revolución que apenas está desarrollándose, es diferente al que presentaba en “la cuestión judía”. Mientras allí, el carácter de la revolución debía de ser *permanente*, sin un factor específico de conciencia, ahora vemos que la revolución tiene como primer orden, la emancipación teórica de los intelectuales, el lado activo de la revolución y el lado pasivo (la humanidad sufriente). Sin embargo esa pasividad está cargada de necesidades radicales las cuales la convierten en una potencialidad que sobre pasa cualquier revolución parcial o política.

³⁴ *Ibid.*, pp. 6.

³⁵ *Ibid.*, pp. 9 y 10.

³⁶ *Ibid.*, pp. 11.

c) El proletariado.

Marx presenta el cuadro de la revolución radical a partir de la emancipación teórica porque observa que dicha revolución requiere de una fundamentación teórica, para no caer en una revolución meramente parcial. “La revolución parcial, la revolución meramente política [es] la revolución que deja en pie los pilares del edificio ¿Sobre qué descansa [dicha revolución]? Sobre el hecho de que se emancipe *una parte de la sociedad burguesa* e instaure su dominación *general*, sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación*. Esta clase libera a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halle en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura, o pueda adquirir a su antojo”³⁷. Cuando dice Marx “La revolución parcial, la revolución meramente política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio” se refiere implícitamente a que no destruye el Estado político, pero también, debido a términos tan generales que utiliza para hablar de la revolución, esta cuestión se hace cada vez más compleja, ya que no se trata únicamente de argumentos filosóficos, como era el caso de la emancipación humana en general como lo veíamos en la “Cuestión judía”.

La revolución parcial meramente política, crea las condiciones para que se presente como “emancipación general” que hace que se constituya, por decirlo de alguna manera, un bloque de clases, que por su situación históricoconcreta, crea las condiciones de su propia liberación de la clase que propone esa avanzada, es por eso que los límites de la libertad en general, están circunscritos a la libertad de la sociedad burguesa, por lo que no se conoce en la sociedad moderna otra libertad más que la de alguien que posea como dice Marx “el dinero y la cultura, o pueda adquirir a su antojo” y esas son pues, las condiciones de la liberación en general que plantea la “revolución parcial”.

³⁷ *Ibid.*, pp. 12.

La contraposición de la “revolución radical” y de la “revolución parcial” distinción fundamental que llevará a Marx a plantear la dominación del poder político de una clase histórico concreta que asegura su dominación como si fuera natural, en otros términos, plantea la “dominación” (categoría usada por primera vez, entendida como poder perverso y especial situado por arriba de la vida social) que ejerce ese bloque de clase concreto por medio de la libertad que ese mismo bloque crea. “Ninguna clase de la sociedad burguesa puede desempeñar este papel (clase que emprende la emancipación general) sin provocar un momento de entusiasmo en sí y en la masa, momento en el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su representante general y en el que sus pretensiones y sus derechos son, en verdad, los derechos y las pretensiones de la sociedad misma, en los que esa clase es realmente la cabeza social y el corazón social, sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general”³⁸. Lo que se aprecia implícitamente en este pasaje es cómo la clase burguesa ha adquirido su hegemonía en la sociedad moderna, su hegemonía prescribe su dominación, no a partir de la coerción, sino de la libertad, la libertad burguesa desde luego, libertad que falsificadamente se hace pasar como libertad general, porque esa libertad es la única que se muestra y por tanto la única justificable, en ese sentido, “la revolución parcial”, de la que nos habla Marx no hace más que afianzar esos lazo sagrados que unen a la clase especial y a su dominación, que se mueve en los ámbitos en los cuales se desenvuelve toda la sociedad.

Lo importante que aquí queremos señalar, no es que una clase especial con su situación especial se constituye como bloque histórico que lleva de por sí el presupuesto de libertad, en la cual la sociedad en general adquiere esas condiciones de libertad como libertades suyas, sino por el contrario, *advertir* que las condiciones de libertad que crea esta clase especial son

³⁸ *Ibid.*, pp. 12.

suficientemente amplías hasta donde la sociedad en general no encuentre su antípoda que se haga evidente no en el ámbito de esa libertad, sino en lo que no está presente en ella: el representante negativo de ella, es decir “(...) no por sí sola la energía revolucionaria y el amor propio espiritual, para que coincidan la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad burguesa, para que una clase valga para toda la sociedad, es necesario por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condense en una clase, que una determinada clase resuma en sí la respuesta general; es necesario para ello que, una determinada esfera social sea considerada como el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general”³⁹. Cuando Marx hace referencia metafóricamente al *crimen notorio*, lo hace tratando de señalar que una determinada esfera de la sociedad civil (los que no tienen nada) les ha matado su libertad, entendida como el desarrollo de su vida social y política y les ha marcado en el cuerpo y en el alma otra libertad, como es la de poseer y adquirir, pero sólo como presupuesto.

Esta esfera social como dice Marx es el representante negativo de la sociedad, el alma del pueblo “(...) esa generalidad (...) que organiza más bien todas las condiciones de la existencia humana bajo el supuesto de la libertad social”⁴⁰. A esta esfera social le corresponde “(...) una clase de *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estado que es la disolución de todos los estados; de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ningún *desafuero especial*, sino el *desafuero puro y simple*; que no puede apelar a un título *histórico*, sino simplemente a título *humano* [porque] la *perdida total* del hombre (...) sólo puede ganarse así misma mediante la *recuperación*

³⁹ *Ibid.*, pp. 12 y 13.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 14.

total del hombre. Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el *proletariado* [porque la forma que presenta] (...) el proletariado no es la pobreza que *nace naturalmente*, sino la pobreza que se produce *artificialmente*, no [es] la masa humana mecánicamente agobiada por el peso de la sociedad, sino que brota de la aguda disolución de ésta (...)”⁴¹. Aunque aquí la categoría de “proletariado” nos la plantea Marx con un tinte filosófico-humanístico, sirve sin embargo para explicar cómo la dominación de un bloque de clase especial, como lo es la burguesía, no es el representante general de las clases sociales, por que la liberación que presenta como general es, su liberación demasiado limitada, por tanto no se puede considerar como una emancipación humana en general. La emancipación burguesa constituye una ilusión para el resto de la sociedad, así como su libertad y los límites en los cuales se desenvuelve.

También a través de las categorías de “proletariado” y de la “revolución radical” adquieren cuerpo a partir de los fundamentos de la vida social. “Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior*, no hace más que pregonar el *secreto de su propia existencia* ya que él es la disolución de *un hecho* de este orden universal. Cuando el proletariado declara la *negación de la propiedad privada* lo que la *sociedad* ha elevado a principio *suyo*, lo que ya se personifica en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad”⁴². La mejor manera de cómo la vida ha sido atropellada se muestra en una clase, el proletariado, sólo la disolución del orden burgués (negación de la propiedad privada) hará de la sociedad un orden universal, sólo así podrá gozar ésta clase, de su vida social sin que se requiere una clase social especial, sin derechos especiales.

Hasta aquí hemos dado una interpretación de cómo una clase impone su dominio hegemónico desde las condiciones que ésta misma implementa, una vez liberada así misma y al

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, pp. 15.

resto de la sociedad. Por su puesto, el argumento central de Marx en esta “Introducción”, se circunscribe al camino para la orientación de la revolución en Alemania, que finalmente se dará en 1848, lo que aquí nosotros venimos sosteniendo está filosóficamente implícito y lo único que hicimos fue explicitarlo.

Por otro lado, desde el primer capítulo, venimos sosteniendo la idea según la cual Marx toma como paradigma para la revolución, junto con los ideales de ésta, la revolución francesa de 1789. Para el año en que se escribe la “Introducción”, finales del 1843 y febrero de 1844, políticamente sostiene Marx que la táctica y la condición para realizar una revolución en Alemania, consiste en que en Francia se produzca una revolución obrera, como dice “(...) el canto del *gallo galo* anunciará el *día de la revolución de Alemania*”⁴³. En consecuencia. La emancipación en Alemania tiene que ser primero teórica, con una arma que es la filosofía. “La única liberación *prácticamente* posible en Alemania es la liberación desde el punto de vista de la teoría, que declara al hombre la esencia suprema del hombre”⁴⁴, esa arma que por su puesto es la crítica, pero también como desengaño como lo propusimos más arriba “(...) encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra sus armas *espirituales* y tan pronto como el rayo del pensamiento muerda a fondo este candoroso suelo popular, se llevará acabo la emancipación de los *alemanes* como *hombres*”⁴⁵. Esta tesis del proletariado como el lado pasivo de la revolución radical, cambiará de sentido en los *Vorwärts* como lo veremos más adelante.

3. ENGELS: “ESBOZO DE CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA”.

No podíamos pasar inadvertidos, ya para concluir los *Anales*, el trabajo que publicó allí Engels intitulado “Esbozo de crítica de la economía política” escrito a finales de 1843 y

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

principios de Marzo de 1844, allí Engels llega a la misma conclusión de Marx, según la cual la sociedad civil presupone al Estado y lo determina, y que éste poder político se ha vuelto ajeno, tanto que domina al mundo de la vida social. En la *Contribución a la liga de los comunistas* hallamos esta afirmación. “En Manchester me había dado yo (dice Engels) de bruces contra el hecho de que los fenómenos económicos, que hasta ahora no desempeñan ningún papel o solamente un papel desdeñable en la historiografía, constituye una potencia decisiva, por lo menos en la historia moderna, sobre las bases en las que surgen las contradicciones de clase y de que estas contradicciones de clase, en aquellos países en donde ha llegado a desarrollarse plenamente gracias a la gran industria. Sirven a su vez de fundamento a la formación de partidos políticos, a la lucha entre partidos y, por consiguiente, a toda la historia política, Marx no solo había llegado a la misma concepción, sino que ya para entonces (en 1844) la había generalizado en el sentido de que, en términos generales, no es el Estado el que condiciona y regula la sociedad civil, sino ésta es la que condiciona y regula el Estado; de que, por tanto, la política y su historia deben explicarse partiendo de las relaciones económicas y de su desarrollo, y no a la inversa.”⁴⁶ Lo que se sostendría aquí es que el punto de partida de Marx es desde la filosofía y la política que cae pronto en la economía, en cambio en Engels parte desde el principio de la economía política.

Aduciremos a continuación sólo para reforzar el argumento central según el cual, las formas políticas no dan cuenta de la vida social en la sociedad civil, sino que se des entienden de ella.

Aunque al parecer el punto de vista de Engels sobre la política y su historia, quiera referirse a un determinismo económico, lejos de ello, nosotros presentaremos, más bien, una

⁴⁶ F. Engels, *Contribución a la liga de los comunistas*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* t. II. *Loc. cit.*, pp 215.

actitud de *denuncia* que hace Engels al liberalismo tanto en su expresión política por dejar a un lado la actitud predominantemente económica de la sociedad civil, como al liberalismo económico que no cuenta la actitud política y que esconde en la producción de mercancías la riqueza en las cuales se desenvuelve como sistema económico.

Dice Engels “(...) la política [liberal por su fundamentación] no pensó siquiera en entrar a investigar las bases sobre [las] que descansaba el Estado en y por sí; y por su parte a la economía no se le pasó por las mentes pararse a preguntar por la *razón de ser de la propiedad privada*”⁴⁷. Engels observa que la categoría de “propiedad privada” lejos de haber sido fundamentada por el liberalismo, éste no hace más que darla por su puesta y en el mejor de los casos justificarla ideológicamente. “(...) fue necesario que la teoría de la propiedad privada abandonase la senda puramente empírica, y que se limitara a indagar objetivamente, y asumir un carácter más científico, que la hiciera responsable también de las consecuencias, llevando con ello el problema a un terreno más general humano (...)”⁴⁸ Engels les demanda a los economistas ingleses como son Adán Smith, Ricardo, Mac Culloch y Mill, el haber querido en su pretensión de fundamentar científicamente a la propiedad privada con bases empíricas sin hacer responsable a la disciplina, en este caso a la economía, de las consecuencias acarreadas por la propiedad privada que se producen en la vida social, más aún, qué producto se obtiene en las formas políticas a partir de este hecho.

¿Pero qué consecuencias trae la propiedad privada? Según Engels, el liberalismo se caracteriza ante todo por tener un presupuesto básico: la libertad. Como contenido teórico, diría Engels, pero esa libertad es una nulidad teórica y se afirma en la práctica como libertad de poseer o bien, bajo la forma más acabada de esta libertad, es la llamada libertad de comercio. “Los

⁴⁷ F. Engels, “Esbozo de crítica de la economía política” en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, tr. W. Roces, Méx, Grijalvo, 1966, pp 3.

⁴⁸ *Ibid.* pp. 5.

defensores de la libertad de comercio son como se demostrará, peores monopolistas que los viejos mercantilistas. Y así mismo se pondrá de manifiesto que bajo el *falaz humanitarismo* de los modernos se esconde una barbarie que los antiguos no tenían idea”⁴⁹. El falaz humanismo al que se refiere Engels consiste en que Adam Smith, *el Lutero económico* como irónicamente lo llama Engels, “(...) demostró que la humanidad se hallaba también en la esencia del comercio; que el comercio, en vez de ser la fuente de la discordia y la hostilidad debía de convertirse en el lazo de la concordia y la amistad, así entre las naciones como entre los individuos (V. *Wealth ornations*, libro IV, capítulo 3 [parágrafo 2]), pues el comercio, por su naturaleza misma, debía beneficiar, en general a *todos* cuantos en él participaran”⁵⁰. Lo que aquí se alcanza a preciar es la visión smithiana de la sociedad, contraria la de Hobbes. Mientras en Hobbes la sociedad es una lucha de todos contra todos, la visión de Adam Smith está planteada en términos de amistad; el comercio genera la amistad o bien posibilita un mundo feliz. Engels como se verá, sostiene que esa sociedad feliz en que todos somos amigos gracias al comercio, es un mito, puesto que “(...) el comercio es el fraude legal (...) ha humanizado el derecho del más fuerte, el asalto a mano armada de la Edad Media, al convertirse en comercio [hipócrita] (...) donde antes había hostilidad, la humanidad del comercio tiene como moralidad a mayores amigos mayores ganancias, pero siempre en beneficio del monopolio, al haber implantado la fraternidad entre los pueblos, lo que se implanta es más bien una fraternidad de los ladrones, y habéis reducido las guerras para lucrar más bien con la paz y llevar hasta sus últimas consecuencias la hostilidad entre los individuos, la infame guerra de la competencia (...) ¿Cuándo habéis obrado por razones de moral, sin el resorte del interés, sin obedecer el fondo a motivos inmorales egoístas? (...) La

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ *Ibíd.* pp. 7.

economía liberal convierte a la humanidad en una horda de bestias feroces”⁵¹. Engels no sólo denuncia la falsedad de la economía liberal para construir un mundo mejor, basada en la libre competencia, sino denuncia el verdadero carácter que impera en la sociedad, es decir, la diseminación de ésta, empero se percata de que esta diseminación traducida en interés particular que “(...) no hace más que esbozar el camino para la gran transformación hacia la que marcha nuestro siglo [IXX], que llevará a la humanidad a reconciliarse con la naturaleza”⁵².

La deducción teórica de Engels en esta primera etapa, la cual como veremos conduce al comunismo filosófico, no se enuncia propiamente y de manera declarada, no se enuncia como tal, sino que hay un cierto atisbo hacia una sociedad abolida de la propiedad privada. “Esta contradicción entre la utilidad real inherente a la cosa y la determinación de esta utilidad, [es decir, trabajo y capital] en el cambio, no puede abolirse sin abolir a la propiedad privada”⁵³. Engels, primero que Marx, enuncia la escisión originaria de la sociedad moderna a partir de la economía, entre capital y trabajo que se lleva a términos con la escisión de la humanidad entre capitalistas y trabajadores, lo cual trae como consecuencia de esta separación antitética la unidad en una sociedad basada en la colectividad. En este texto encontraremos a un Engels que pretende basar su crítica en contra de la economía política a partir de un proyecto de producción colectiva, de ahí la crítica severa a todo individualismo económico y político. “La contradicción de la competencia es exclusivamente la misma de la propiedad privada. Todo individuo se haya interesado en poseer todo, mientras que el interés de la colectividad es que cada cual posea la misma cantidad que los otros (...) producid de un modo conciente como hombres y no como átomos sin conciencia colectiva, y os sobrepondréis a todas esta contradicciones artificiales e insostenibles. Pero mientras sigas produciendo como ahora lo hacéis, de un modo conciente y

⁵¹ *Ibid.* pp. 8.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.* pp. 10.

atolondrado, a mecer del caso, seguirá habiendo crisis comerciales, y cada una de ellas será necesariamente más universal y, por tanto devastadora que las anteriores, empujará a la miseria a mayor número de pequeños capitales y hará crecer en mayor proporción cada vez la clase de quienes viven de su trabajo; es decir, aumentará a ojos vistos la mano del trabajo al que hay que dar ocupación, hasta que por último provoque una revolución social”⁵⁴.

En esta última cita podemos observar que Engels no se detiene a ser una distinción teórica previa antes de plantear la revolución social es decir, no hay una distinción entre “revolución política” y “revolución radical” que en todo caso es social como veíamos en Marx. En Engels las cosas son más directas, por que él parte de la economía, mientras que Marx de la política y de la filosofía. No obstante Engels llegará a un punto de vista político a partir del análisis que hace de las crisis económicas. “Cuando las oscilaciones de la competencia son pequeñas, cuando la oferta y la demanda, la producción y el consumo casi se equilibran, el desarrollo de la producción tienen que llegar necesariamente de una fase en la que quedan tantas fuerzas productivas sobrantes que la gran masa de la nación no tiene de qué vivir y las gentes pasan hambre en medio de la abundancia”⁵⁵. Este argumento constituye no sólo una denuncia a la economía liberal por no explicar las consecuencias que trae la libre competencia, sino que no se ha planteado en términos sociales el florecimiento, la producción, el estancamiento y las crisis de la economía moderna, “(...) hace falta (dice Engels) desarrollar todavía más y seguir hasta sus últimas consecuencias esta infame y asquerosa doctrina [ya que lo único que] se demuestra [es] que la competencia es causa de la miseria, de la pobreza y el crimen”⁵⁶.

El discurso de Engels no es un discurso descalificador como a simple vista se aprecia, sino trata teóricamente de dar cuenta de “(...) cómo un pueblo puede pasar hambre a fuerza de

⁵⁴ *Ibid.* pp. 15 y 16.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.* pp. 18 y 19.

abundancia y ponga esto en consonancia con la razón y con los hechos”⁵⁷. Engels observa una supeditación completa de la condición humana a favor de la competencia. “Ese medio (la competencia) nos ha permitido conocer la más profunda humillación de la humanidad, la supeditación de ésta a las condiciones de la competencia, y nos ha hecho ver cómo, en última instancia, la propiedad privada ha convertido al hombre en una mercancía cuya creación y destrucción sólo depende también de la demanda (...)”⁵⁸. Para acabar con la humillación de la humanidad, según Engels, se debe de abolir la propiedad privada de la competencia y de los intereses antagónicos como son capital y trabajo. Engels sostiene aquí, que este paso sólo puede darse mediante una transformación de las relaciones sociales. En consecuencia. La economía política y su expresión política del liberalismo, el Estado, no han dado cuenta de la producción de la vida social, en cambio, la dan por su puesta y hacen lo posible para justificar la servidumbre en la que se halla inmerso la mayoría del pueblo. El sistema de competencia no hace más que revelar el carácter específico de la sociedad moderna según el cual la condición humana se ha rebajado a ser una simple mercancía en donde ni siquiera la vida social cuenta, sino el valor accesorio de esta mercancía cuenta pero sólo para incorporarla en el sistema de la producción moderna.

En uno de sus “Cuaderno de lecturas de París” de Marx, 1844 encontramos extractos del libro de James Mills *ÉLÉ MENS D’ ÉCONOMIE POLITICA*, obra citada por Engels en el “Esbozo”, estos extractos fueron escritos en la primera mitad de 1844, en ellos se puede ver la influencia directa que recibió Marx de Engels sobre economía política.

Con argumentos predominantemente filosóficos que económicos Marx plantea la enajenación ya no en la vida política, sino en la vida económica o material, en ella “La esencia del dinero no consiste primordialmente en que en él se enajene la propiedad, sino que se *aliene* la

⁵⁷ *Ibid.* pp. 21.

⁵⁸ *Ibid.*

actividad movimiento de *mediación*, el acto humano, social, con el que se complementan mutuamente los productos del hombre convirtiéndose en la cualidad de una *cosa material* fuera del hombre”¹. Allí donde Engels sostenía que el sistema de competencia ha vuelto a la condición humana la condición de una mera mercancía, Marx sostiene que es en la forma del dinero en cómo, por medio de ésta mediación, el hombre ha perdido su condición, se le ha agotado y superado por algo extraño a él.

El argumento de la enajenación como así lo llama Marx, tiene sentido para señalar que no son propiamente los hombres libres e independientes e iguales los que marcan el comportamiento de su individualidad en la sociedad moderna, sino que su comportamiento, su manera de representarse al mundo y a las cosas, se da originariamente como una relación que no es resultado de la autonomía, sino de relaciones objetivas e independientes de esos hombres , pero que debido a su carácter tan simple, esos hombre representan de manera popular un mundo engañoso y acogedor. “Cristo *representa* originariamente. 1) a los hombres ante Dios; 2) a Dios, para las hombres; 3) a los hombres, para el hombre del mismo modo, el *dinero* representa originariamente, en cuanto a su concepto: 1) a la propiedad privada, para la propiedad privada; 2) a la sociedad, para la propiedad privada; 3) a la propiedad privada, para la sociedad. Pero Cristo es el Dios *enajenado* y el *hombre enajenado*. Dios ya sólo tiene valor en cuanto representa a cristo, el hombre sólo tiene valor en cuanto representa a Cristo. Lo mismo ocurre con el caso del dinero”². El argumento de la supuesta autonomía del sujeto se traduce en una vida engañosa imperante por la relación del dinero.

Aquí no queremos llamar la atención sobre la enajenación, sino la infamia que se comete como señala Marx en la sociedad burguesa sobre la vida del pobre. La superación gradual de la

¹ c. Marx “Extracto de lecturas” en *Escritos de juventud*, *Loc cit.*, pp. 522 y 23

² *Ibid.* pp. 523.

que nos habla la moderna sociedad, asevera Marx “(...) [es] la separación entre el hombre y la cosa [en la sociedad moderna] entre el capital y el trabajo entre la propiedad privada sobre el dinero y el dinero sobre el hombre, de la separación del hombre y el hombre, su idea es, por tanto, la banca organizada, este retorno es sólo una *apariencia*, una autoenajenación y una deshumanización tanto más infame y externa (...) no cabe duda de que el hecho de *tazar* a un hombre en *dinero* como se hace constituye una infamia (...) porque se convierte al hombre mismo en *dinero* o se *incorpora* al *dinero* en él. La *individualidad*, la moral humana se convierte, así, por sí misma en artículo comercial y el material en el que toma cuerpo el dinero.”³

Ante tal infamia que se le comete al pobre en la sociedad burguesa, su vida y la comunidad en la que se desenvuelve no le pertenece. “Aquella *verdadera comunidad* no nace, pues, de la reflexión [del hombre autónomo], sino que es el resultado de la *necesidad* y el *egoísmo* de los individuos, es decir, se produce directamente mediante la manifestación de su existencia misma, no depende del hombre que esta comunidad sea o no; pero, mientras que el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice al mundo de un modo humano, esta comunidad se manifiesta bajo la forma de *enajenación*. Por que su *sujeto*, el hombre, es un sí mismo un ser enajenado”⁴. Marx llega a la conclusión según la cual, toda aquella comunidad que quiera erigirse modernamente partiendo del dinero como el verdadero sujeto, tendrá necesariamente una comunidad no de sujetos como hombres, con su peculiar individualidad humana, sino que dicha comunidad no le pertenecerá a la generalidad, le pertenecerá al dinero que es el verdadero sujeto de la comunidad, este proceso es el proceso de enajenación y esta enajenación, siguiendo Marx, es producto del intercambio social como la forma *esencial* y *originaria*, como la forma en la que se ha creído que corresponde al destino humano y la única

³ *Ibid.* pp. 525 y 26.

⁴ *Ibid.* pp. 527.

valida para la modernidad, ya que el criterio económico –hombre-naturaleza-comunidad- se ha escindido, en lugar de él se ha puesto el dinero. Sobre este criterio nos hablará Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844.

VI. MANUSCRITOS ECONOMICO-FILOSOFICOS.

1. La “vida” como criterio para señalar la enajenación y la condición humana como “ontocradora”.

Los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 comprenden cuatro manuscritos que Marx escribe en el periodo de abril a agosto de 1844. Durante su estancia en París que data de 1843 a 1844 Marx superó las diferencias de su formación dentro de la filosofía alemana pero no para desecharlas, sino para integrarlas. No sólo siguió estudiando las teorías políticas francesas, hasta el punto de haber tenido la intención de escribir una historia de la “Convención Revolucionaria Francesa” que sólo se halla como “Cuaderno de lectura” bajo la anotación: “LA LUCHA ENTRE EL PARTIDO DE LA MONTAÑA Y LOS GIRONDINOS”; allí Marx hace extractos y glosas del libro de René Levasseur que lleva por título *Mémoires* en IV tomos, sino que también, emprendió la lectura, (con el estímulo de sus contactos con el movimiento proletario) de los economistas ingleses que analizaban la anatomía de la sociedad burguesa. Los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, primer texto, según la tradición Marxista en el que Marx se refiere a los problemas de teoría económica y del comunismo. Marx intentó como lo señala David Fernbach por primera y última vez integrar ambos argumentos al marco del humanismo de Feuerbach es decir “(...) aplicó el método transformativo de Feuerbach a la economía política criticando el sistema económico burgués por haber invertido las verdaderas relaciones del trabajo con el capital. No es el capital el sujeto del proceso económico y el trabajo su predicado, sino que en realidad la mano de obra humana, la actividad natural del ser genérico, es la que se desvía y enajena y se ve convertida en capital que oprime al trabajador”¹.

Hemos visto al final del capítulo anterior que hay un “extracto de lecturas” que le antecede al estos *Manuscritos*, en ese cuaderno no se habla propiamente de comunismo, sino a lo

¹ David Fernbach, *Marx: una lectura política*, Loc cot., pp. 21.

sumo, de recuperar la condición humana y de denunciar la infamia que produce el capital en la vida del pobre, aunque allí no hay un desarrollo tan claro de la enajenación económica, sino que sólo se enuncia, mientras que en estos *Manuscritos* hay una extraordinaria genialidad filosófica que en verdad, sí trata Marx, de incorporar el método transformativo al humanismo de Feuerbach, como lo sugiere Fernbach.

En su estancia en París Marx le envía una carta a Ludwig Feuerbach el 11 de agosto de 1844 reconociendo sus obras como son *Filosofía del futuro* y la *Esencia de la fe*, admirando la influencia que este filósofo tenía sobre el socialismo y el comunismo. En esta carta lo que llama la atención es como aprecia Marx al humanismo sostenido por Feuerbach, le dice Marx: “El concebir la unidad del hombre con el hombre, basada en las diferencias reales entre ellos y bajar el concepto de género humano del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿Qué es todo eso más que el concepto de sociedad?”². Para Marx el concepto de humanidad sólo tiene sentido en la sociedad y no fuera de ella, constituye pues, un elemento filosófico para la emancipación frente a la enajenación.

Pareciera consecuencia necesaria que el humanismo de Feuerbach mediante el método transformativo desemboque en el comunismo, Fernbach lo cree así. “En estos términos el comunismo se define como la recuperación de los poderes productivos de que se ha despojado al *hombre*, y en consecuencia como la forma social más acorde al ser genérico”³. Otra interpretación, la de Michael Lowy plantea que los “(...) *Manuscritos* de 1844 son el primer escrito en el que se proclama comunista, abandona la temática hegeliana de la filosofía activa (como era el caso de la “Introducción”) y esboza un análisis económico de la condición proletaria, sin embargo el texto sigue siendo muy feuerbachiano en la medida de que es el

² C. Marx “correspondencias” en *Escritos de juventud*, loc. cit pp. 679.

³ David Fernbach, *Marx: una lectura política*, Loc cot., pp. 21.

esquema de la crítica de la alienación religiosa en la *Esencia del cristianismo* que se aplica a la vida económica: Dios se convierte en la propiedad privada y el ateísmo se transforma en comunismo, además este comunismo se plantea de manera un poco abstracta, como la superación de la enajenación, y a penas se entrevén los problemas de la praxis revolucionaria. En los *Manuscritos* del 1844 se reflexiona sobre el proletariado [ya no como categoría filosófica fuerte, sino] como clase alienada”⁴.

Los temas específicos que se han tratado en estos *Manuscritos* en la tradición marxista, son precisamente los que se han apuntado: la influencia de Feuerbach, el comunismo como apropiación o recuperación de los poderes productivos es decir, una forma social desenajenada, así mismo se declara al comunismo explícitamente, por primera vez, como lo señala Fernbach: que el comunismo es la solución a los antagonismos sociales, entre otras interpretaciones. Nosotros damos por su puestas estas interpretaciones y sólo señalaremos la importancia del comunismo como solución a los antagonismos sociales. Pero veamos qué dice el texto.

Marx comienza la crítica de la sociedad capitalista desde criterios humanistas, contrario a lo que hará en *El capital* que comprenderá científicamente la economía capitalista, señalando que la realidad de esta economía contiene en sí, contradicciones inherentes que la llevan a crisis, pero esto es materia de otro tema. Sin embargo los temas de los *Manuscritos económicos-filosóficos* le dan la materia a los trabajos que nutren a *El capital*.

El punto de partida de estos *Manuscritos* será económico y culminará en la filosofía política, planteando al comunismo no como una realidad ineludible, sino como un postulado de orientación para una sociedad renovada, a esto le llama “humanismo positivo” o también puede alterarse o bien intercambiarse por “comunismo positivo”. Esta interpretación es muy arriesgada, por lo que le pedimos al lector no hierre en el camino.

⁴ Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, loc. cit., pp. 134.

En el primer manuscrito sobre “el trabajo enajenado”, el “trabajador” se planteará en términos de categoría económica muy distinto a lo que planteará en el *Manifiesto*, allí la categoría de “trabajador” será una categoría política como sujeto social presto para la emancipación política, mientras aquí el trabajo en el orden social vigente convierte al hombre en esclavo, hay una pérdida del objeto que produce. “La enajenación del trabajador en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, asume una existencia externa, sino que existe independientemente, *fuera de él mismo* y ajeno a él como un poder autónomo. La vida que él ha dado al objeto se le opone como una fuerza ajena y hostil”⁵, esta enajenación económica tiene su similitud con la enajenación política, ambas son existencias externas al producto del hombre, sin embargo la enajenación política turba a la conciencia con ilusiones que se dan en el orden de la vida civil, como es el caso del ciudadano autónomo, mientras que esta enajenación económica se mueve sobre la peculiaridad de tener al hombre como esclavo del trabajo (...) el trabajo se convierte en esclavo del objeto, primero en tanto que recibe un *objeto de trabajo*, es decir, recibe el trabajo, y segundo, en tanto que recibe *medios de subsistencia*. Así el objeto le permite existir, primero como *trabajador* y después como *sujeto físico*. La culminación de esta esclavitud es que sólo puede mantenerse como *sujeto físico* en tanto que sea *trabajador* y que sólo como *sujeto físico* es un trabajador”⁶.

Esta esclavitud es propia de la separación entre lo social y lo político, el sujeto físico al que hace referencia Marx como trabajador, sólo tiene esa característica aislada y sin importancia en la vida social, no tiene ningún atributo el ser trabajador, menos aún si no es dueño de lo que produce, su vida de trabajador se acalla por esta condición: recibe el trabajo que sólo le pertenece

⁵ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* en Fromm, *Mar y su concepto del hombre*, Méx, F.C.E., 1962, pp. 106.

⁶ *Ibid.*, pp. 107.

como suplicio y recibe los medios de subsistencia para soportar ese suplicio (como dirá en el capítulo VI inédito de *El capital*).

El argumento posiblemente más extraordinario sobre “el trabajo enajenado” es el primer principio pragmático de todos los principios: “la vida”, principio que sostendrá hasta el fin de su producción teórica. “La vida productiva es, sin embargo, vida de la especie. Es vida que crea vida. En el tipo de actividad reside todo el carácter de una especie, su carácter de especie; y la actividad libre, conciente, es el carácter de los seres humanos como especie. La vida misma aparece sólo como un medio de vida”⁷. Esto es, en la producción material, social, cultural, etc., el hombre lo que produce siempre es reproducir su vida, inclusive la vida misma es un medio pero para aumentar la vida misma, en ese sentido, el hombre crea y reproduce con conciencia los medios para la vida, “(...) el hombre hace de su actividad vital misma, un objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene una actividad vital conciente (...) sólo por esta razón es un ser genérico, o más bien, es sólo un ser con conciencia de sí, es decir, su propia vida es un objeto para él puesto que es un ser genérico sólo por esta razón es su actividad libre”⁸.

El término “ser genérico” está tomado del *Das wesendes Christentums* de Feuerbach que utiliza esta noción al establecer una distinción entre la conciencia en el hombre y en los animales. El hombre tiene conciencia no sólo de sí mismo como individuo sino de la especie humana o esencia humana, sin embargo nuestro interés no es tanto señalar la categoría de “ser genérico”, sino que el argumento de “la vida” da pie a que se pueda señalar que la actividad conciente del hombre para crear, incrementar y reproducir la vida, sea una actividad libre con conciencia, de este modo el hombre puede organizar y orientar sus fuerzas de un modo diferente que no sea enajenado. “El trabajo enajenado invierte la relación, en tanto que el hombre como un ser con

⁷ *Ibid.*, pp. 111.

⁸ *Ibid.*

conciencia de sí hace de su actividad vital, de su *ser*, sólo un medio para su existencia (...) al mismo tiempo que el trabajo enajenado arrebató al hombre el objeto de su producción, también le arrebató su vida como especie (...) Así el trabajo enajenado transforma la actividad libre y auto dirigida en un medio, transforma la vida del hombre como especie en un medio de la existencia física”⁹ .

¿Qué es lo que se aprecia implícitamente en este argumento? Marx plantará aquí, tal como yo lo voy a defender, el proyecto de una sociedad donde los hombres puedan conscientemente auto dirigir su producción material, social, cultural y política sin que para ello halla un fin último de la humanidad, sino que se “postula” como principio una orientación hacia una sociedad mejor organizada en donde el principio pragmático de “la vida” es el mejor criterio (como aumento y reproducción) para esa orientación. Una vida enajenada, demerita no sólo al individuo concreto, sino a la especie, esta especie tiene la característica de producir conscientemente ya que *es para siempre* “ontocradora”, crea su propio ser, su existencia y su vida. La categoría del ser del ser humano como “ontocreador” la utilizamos para señalar que la naturaleza humana mediante el trabajo se apropia de la naturaleza, la convierte en objeto de disfrute para su producción material, para reproducir la vida, para preservarla, es la vida humana la que le da propiamente al hombre la condición de ontocreador, para siempre, en el sentido de que crea sus propios medios de vida. “(..) La vida productiva [ontocradora] es, sin embargo, la vida de la especie. La vida crea vida. (...) la vida de la naturaleza es un acto antropológico (...) la naturaleza, tal como se desarrolla a través, de la industria, aunque en una forma *enajenada* es la naturaleza verdaderamente *antropológica*”¹⁰ .

⁹ *Ibid.*, pp. 111 y 12.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 111 y 145.

En la sociedad moderna ese ser, esa existencia y esa vida ontocreadora no le pertenece a la generalidad, su ser ontocreador se revela en una tensión. Una consecuencia de la enajenación del hombre y del producto de su trabajo, de su actividad vital y de su vida como especie es que el hombre se *enajena* de los *demás* hombres, cuando el hombre se confronta ante sí mismo, también confronta a otros hombres; esta enajenación tiene un medio práctico, *la apropiación*. “La relación del trabajador con el trabajo que produce también la relación del capitalista (como se quiera llamar al dueño del trabajo) con el trabajo. La propiedad privada es pues, el producto, el resultado necesario del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”¹¹. Marx observa que la propiedad privada revela su secreto como la forma de la realización de la enajenación.

Sin embargo, continua Marx. “De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se desprende también que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, de la servidumbre, toma la forma política de la *emancipación de los trabajadores*”¹². La emancipación de la que nos habla Marx aquí, no parte de las contradicciones del Estado con respecto a la sociedad civil, sino del hombre como ser ontocreador. Puesto que no hay un vínculo en el cual se funda la enajenación propiamente dicha y la naturaleza del desarrollo humano es decir, la relación entre trabajo enajenado y el proceso de desarrollo de la humanidad, por que al hablar de la propiedad privada, estamos refiriéndonos a algo extraño a la humanidad, pero al hablar de trabajo, nos referimos a la humanidad misma. El problema de esta inversión radica en que la apropiación (como producto del trabajo del ser ontocreador) aparece como enajenación y la enajenación [como pérdida del producto del trabajo] aparece como apropiación, esta enajenación se da como aceptación genuina en la comunidad, en este sentido, la emancipación consistiría en

¹¹ *Ibid.*, pp. 115.

¹² *Ibid.*, pp. 117.

la recuperación del ser del ser humano como ontocreador, en la figura del trabajador enfrentado a la enajenación más acabada que es la propiedad privada que envilece a esta condición puesto que “(...) en la relación con el trabajador, que se *apropia* de la naturaleza mediante su trabajo, la apropiación aparece como enajenación, la actividad como actividad de otro, la vida como el sacrificio de la vida y la producción del objeto como una pérdida del objeto a un poder ajeno, a un hombre ajeno”¹³.

La emancipación cae pues, en obra del trabajador, no porque sea arbitrario el planteamiento, sino porque su condición de ontocreador es pues, ya la recuperación de todo el genero, en donde no se sacrifica “la vida”, sino que se vivifica. Con lo que queda que la vida del trabajador es la que se emancipa, esa vida que no le pertenece más que como suplicio, porque la condición del trabajo le revela que el producto que él crea es de otro.

2. La sujetidad denegada.

En el segundo manuscrito “la relación de la propiedad privada”, Marx será más severo con su planteamiento acerca de la enajenación, denunciando el carácter del la economía burguesa, pero no precisamente para criticarla, sino para reconocer que este hombre ontocreador en la figura concreta del trabajador no se le reconoce en el discurso de la modernidad, menos aún aquel que ni siquiera puede ejercer esa condición, por no ser absorbido por el orden económico social moderno. “El trabajador produce capital y el capital lo produce a él. Así se produce así mismo y el hombre como *trabajador*, como *mercancía*, es el producto de todo el proceso. El hombre es simplemente un *trabajador* y como trabajador sólo sus cualidades humanas existen en función del capita, que le es *ajeno*. Como el trabajador y el capital son ajenos entre sí y se relaciona en una forma externa y accidental, este carácter ajeno debe de *desaparecer* en la realidad. Tan

¹³ *Ibid.*, pp. 118.

pronto como el capital –necesaria o voluntariamente- no existen ya para el trabajador, este no existe para sí mismo; *no* tiene trabajo, *no* recibe salario y, como sólo existe como *trabajador* y no como *se humano*, puede dejarse enterrar, morir de hambre, etc., (...) La economía política no reconoce, pues, al trabajador desocupado, al trabajador en tanto que se encuentra fuera de esta relación de trabajo. Los estafadores, ladrones, mendigos, desempleados, los trabajadores que mueren de hambre y de pobreza o los criminales son figuras que no existen para la economía política, sino sólo para otros ojos, para los doctores, los jueces, los enterradores, los alguaciles, etc., son figuras fantasmales fuera de este campo”¹⁴

Puesto que el sujeto que reconoce la economía burguesa entendida como el discurso moderno sobre la riqueza, es la figura del trabajador, pero como venimos señalando, el producto de su trabajo le es ajeno y a lo sumo, este trabajo le pertenece como suplicio, su condición de ontocreador no vale nada, sino sólo en cuanto trabajo que se incorpora al proceso del capital, luego, aquellos trabajadores en potencia, o que esta en condición de ser esa mercancía quedan fuera de ese proceso del capital, también quedan fuera del discurso que justifica a ese proceso de valorización como lo diría Marx en *El capital*, ese sujeto que esta *denegado* del proceso de producción moderno es decir, capitalista, que ni siquiera está constituido, puesto que su *sujetidad* es decir, su ser como ontocreador dentro del proceso real de producción no tiene posibilidad de desarrollarse, no constituye ninguna figura aprobada por el discurso moderno, su *sujetidad denegada* sólo tiene la figura de un fantasma, no existe en el discurso moderno como pilar del progreso, sino que se le censura, se le encarcela o se le entierra.

En el *Manifiesto* Marx volverá a señalar esa figura fantasmal, es decir, esa *sujetidad denegada* pero ahora con un principio de lucha para el reconocimiento y recuperación de esa *sujetidad ontocreadora* llamado comunismo, por lo pronto, lo que nos interesa señalar, es que ni

¹⁴ *Ibid.*, pp. 119 y 120.

siquiera el trabajo del trabajador lo hace hombre, ni siquiera el criterio pragmático por excelencia que es “la vida” se reconoce en este trabajo por su condición enajenada. “(...) la producción de la actividad humana como *trabajo* [incorporado al capital], es decir, como actividad que es ajena así misma, al hombre y a la naturaleza ajena, en consecuencia, a la conciencia y la realización de la vida humana, la existencia *abstracta* del hombre como simple trabajador que se sumerge todos los días de su vida realizada a una nada absoluta, a una no existencia social y, por tanto real.”¹⁵

Lo que se critica aquí es la disolución de la existencia social, puesto que la existencia natural como ser ontocreador se diluye al mismo tiempo que la existencia social (la sujetividad del sujeto) al que no se le reconoce en el discurso moderno. El reconocimiento de la existencia social del trabajador es decir, su sujetividad, no puede ser recuperada por la economía política moderna, por que de entrada su expresión política en el Estado se desentiende, cambiando la categoría de trabajador por la de ciudadano, categoría universal, pero que al mismo tiempo incubare este desentendimiento. Lo que se requiere es que esa existencia social, esa sujetividad, sea reconocida como una existencia humana ontocreadora, que la *sujetividad* del trabajador pueda reconocerse en la vida, es decir, en una existencia humana con una excelsa condición, y esta recuperación sólo puede ser posible con el “comunismo positivo” mediante un “postulado práctico” para la orientación del reconocimiento de la existencia social de esa *sujetividad denegada*.

3. El comunismo positivo.

El tercer manuscrito se encuentra muy mutilado, e inclusive mal numerado, comprende 34 hojas (68 páginas), además la paginación de Marx provocan equívocos; la página XXI se va seguida de la página XXVIII y a las páginas XXIV sigue la página XXVI. Las últimas 23 páginas no están numeradas. El manuscrito comienza con dos secciones cortas que se refieren a un

¹⁵ *Ibid.*, pp. 121.

manuscrito perdido y que los editores de la MEGA titularon “La propiedad privada y el trabajo” y “La propiedad privada y el comunismo”, este último es la materia de nuestra ocupación. La idea de comunismo o bien, el comunismo que Marx plantea es un comunismo filosófico, como así lo han aceptado la mayoría de los marxistas. Nosotros partimos de este supuesto.

Hay que señalar que la filosofía para Marx , desde su tesis doctoral, como lo señalamos en el primer capítulo de este trabajo, siempre estaba subordinada a criterios prácticos, no a la actitud teórica, así que la idea de “comunismo filosófico”, se sustenta como “principio práctico”, el mismo Marx lo señala, “(...) vemos cómo la misma solución de las contradicciones *teóricas sólo* es posible en un modo práctico, mediante la energía práctica del hombre, razón por la cual su solución no puede ser solamente, en modo alguno, un problema de conocimiento, sino una tarea *real* de la vida, que la *filosofía* no puede resolver, precisamente por que *sólo* la enfoca como una tarea teórica”¹⁶ (desde aquí se puede ver que Marx, apunta a la tesis XI sobre Feuerbach). La filosofía tiene que orientar a la práctica, en la orientación, el criterio se convierte en “postulado” para la propia orientación.

Por otra lado, Marx recibe el comunismo francés de Cabet, Proudhon, Blanc, entre otros, de una manera tosca, según la cual, para suprimir la *idea* de propiedad privada es plenamente suficiente la idea de comunismo. Pero para superar la propiedad privada *real* hace falta la *acción real* del comunismo. El comunismo surge por la antítesis entre la falta de propiedad y la propiedad que en su forma resuelta es la antítesis del trabajo y el capital. “(...) el comunismo es la expresión positiva de la abolición de la propiedad privada y, en primer lugar, de la propiedad privada universal”¹⁷. La positividad que aquí maneja Marx , viene dada por Hegel. En el cuarto manuscrito sobre la “Dialéctica y la filosofía hegelianas” se puede apreciar cómo Marx trata de

¹⁶ C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Méx, Grijalvo, 1968, pp. 139.

¹⁷ *Op cit.*, pp. 132 y 33.

fundamentar al “comunismo positivo” a partir de Hegel, cuando trata de resumir los momentos positivos de la dialéctica hegeliana, dentro de la determinación de la enajenación. “(...) la superación como movimiento, que hace *retornar* a sí la exteriorización. - <Es ésta la visión, expresada dentro de la enajenación, de la *apropiación* de la esencia objetiva por la superación de su enajenación, la visión enajenada en la *objetivación real* del hombre, en la real apropiación de su esencia objetiva por la negación de la determinación *enajenada* del mundo objetivo, por su superación, en su existencia enajenada, como el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, y el comunismo, como superación de la propiedad privada, la reivindicación de la vida humana real como su propiedad, es este devenir del humanismo práctico, o el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la religión, y el comunismo mediante la superación de la propiedad privada. Sólo con la superación de esta mediación –que es, sin embargo, una premisa necesaria- se llega al humanismo que comienza positivamente consigo mismo, al humanismo *positivo*>”¹⁸.

Lo que Marx está aquí señalando es que se trata de captar la positividad de la propia negación referida así misma, negación que crea la enajenación como apropiación de las fuerzas del hombre, es decir, retornar esa exteriorización mediante la superación de la apropiación que es la esencia objetiva de la enajenación, esa superación de la apropiación tiene que ser una objetivación real del hombre mediante la negación de la enajenación. En “(.) Hegel (sigue Marx) al concebir el *sentido positivo* de la negación referida así misma –aún cuando, una vez más, de modo enajenado-, concibe la autonenajenación, la exteriorización de la esencia, la desobjetivación y desrealización del hombre como autoadquisición, cambio de esencia, objetivación y realización. <En una palabra, concibe el trabajo –dentro de la abstracción- como *el acto de la autogénesis* del hombre, el comportamiento hacia sí como hacia un ser extraño y la

¹⁸ C. Marx, “La dialéctica y la filosofía hegelianas” en *La sagrada familia*, *Loc cit.*, pp. 64.

confirmación de sí mismo, en cuanto un ser extraño, como la *conciencia genérica* y la *vida genérica en gestación*> Pero en Hegel - prescindiendo de la inversión ya señalada [es decir, la enajenación] o más bien como consecuencia de ella- este acto, aparece, de una parte, como un acto *meramente formal*, porque aparece como un acto abstracto, porque el ser mismo sólo se reconoce como un *ser pensante abstracto* como autoconciencia (...)"¹⁹ Marx observa que Hegel aunque capte lo positivo de la negación dentro de la determinación de la enajenación, lo hace de un modo abstracto, es decir no hay una objetivación real del hombre superando la apropiación, mediante el trabajo, por que él parte del ser abstracto, por tanto concibe al trabajo dentro de la abstracción y no como un acto de reivindicación de la vida humana real.

En ese sentido, Marx consideraba que era necesario la elucidación (aunque de manera insinuada lo hace ver) de esa expresión positiva llamada comunismo que se funda en las contradicciones del régimen de propiedad, empero, la idea de comunismo que aquí plantea Marx, no puede ser enunciada así, sin más, sino que a partir de los estudios que hace del socialismo y comunismo francés, así es como propondrá las líneas fundamentales que se requieren. En la crítica que hace Marx al socialismo francés podemos ver las lecturas que ya tiene revisadas, así por ejemplo podemos ver que con respecto a Proudhon plantea "(...) La superación de la autoenajenación sigue el mismo camino que la propia autoenajenación. La *propiedad privada* es considerada primero sólo en su aspecto objetivo, pero con el trabajo concebido como su esencia. Su modo de existencia es pues, el *capital* que es necesario abolir "como tal" (Proudhon). O bien la forma específica del trabajo (trabajo reducido a un nivel común, sub-dividido y, por tanto, no libre) es considerada como la fuente de la *perniciosa* de la propiedad privada y su existencia enajenada del hombre". Respecto a Fourier señala que "(...) de acuerdo a los fisiócratas, considera el *trabajo agrícola* cuando menos como el tipo ejemplar de trabajo [que puede

¹⁹ *Ibíd.*

superar la autoenajenación del trabajo]” a Saint Simon, “afirma, por el contrario, que el *trabajo industrial*, como tal es la esencia del trabajo y, en consecuencia, desea el dominio *exclusivo* de los industriales y el mejoramiento de las condiciones de los trabajadores”²⁰. Respecto al comunismo. Hasta hora, sostiene Marx, “(...) en su *aspecto universal*, el comunismo es 1) en su forma primera, sólo la generalización y el cumplimiento de esta relación. [la relación de la abolición de la propiedad privada] Como tal, aparece en una doble forma; el dominio de la propiedad material es tan grande que tiende a destruir todo lo que no es susceptible de ser poseído por todos como propiedad privada. Quiere eliminar el talento, etc., por la *fuerza*. La posesión física inmediata le parece la única meta de la vida y de la existencia. El papel del *trabajador* no es abolido, sino que se extiende a todos los hombres. La relación de la propiedad privada sigue siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas. Finalmente esta tendencia a oponer la propiedad privada en general a la propiedad privada se expresa en una forma animal: el *matrimonio* (que es, indudablemente, una forma de *propiedad privada exclusiva*) es contrapuesta a la comunidad de las mujeres, en la que las mujeres se convierten en propiedad comunal y común. Puede decirse que esta idea de la *comunidad de las mujeres* es el *secreto abierto* de este comunismo totalmente vulgar e irreflexivo”²¹. En este comunismo la comunidad es sólo una comunidad de *trabajo* y de *igualdad de salarios*, pagados por el capital comunal, por la *comunidad* como capitalista universal diría Marx.

Una segunda expresión del comunismo señala Marx es “2) que el comunismo *a)* todavía de naturaleza política democrática o despótica; *b)* con la abolición del Estado pero todavía incompleto e infundido por la propiedad privada, es decir, por la enajenación del hombre. En ambas formas el comunismo sabe ya que es la reintegración del hombre, su vuelta así mismo, la

²⁰ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* en Fromm, *Mar y su concepto del hombre*, Méx, F.C.E., 1962, pp. 132.

²¹ *Ibid.*, pp. 133.

superación de la autoenajenación del hombre. Pero como todavía no ha captado la naturaleza positiva de la propiedad privada, o la naturaleza *humana* de las necesidades, se ve aún dominado y contaminado por la propiedad privada. Ha comprendido bien el concepto pero no la esencia”²². Cuando dice Marx en esta cita, que este tipo de comunismo (de corte *blanquista, cabetista y villegardellista*) “no a captado la naturaleza positiva de la propiedad privada”, se refiere a que no ha captado la negación referida así misma de la enajenación; la positividad de la negación, en este caso de la propiedad privada, que consiste en la recuperación de lo que ha dejado ella como negatividad, es decir, “3) que el *comunismo* es la abolición *positiva* de la *propiedad privada*, de la autoenajenación humana y, por tanto, la *apropiación* real de la naturaleza *humana* [ontocreadora] a través del hombre y para el hombre. Es pues la vuelta del hombre mismo como ser *social*, es decir, realmente humano, una vuelta completa y conciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia [social] y la esencia [ontocreadora], entre la objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe que es esta [su] solución.”²³

Ahora bien, ¿Qué devenir tiene este comunismo? Esta pregunta constituye posiblemente el problema fundamental de la idea de comunismo que se ha dilucidado hasta ahora. Veamos pues, qué dice Marx al respecto, “(...) todo el desarrollo histórico, tanto la génesis *real* del comunismo (el origen de su naturaleza empírica) y su conciencia pensante es su proceso de devenir comprendido y conciente, mientras que el otro comunismo, todavía subdesarrollado,

²² *Ibid.*, pp. 135.

²³ *Ibid.*, pp. 135 y 36.

busca en ciertas formas históricas opuestas a la propiedad privada una justificación *histórica* fundada en lo que ya existe y a ese fin saca de su contexto elementos aislados de su desarrollo (Cabet y Villegardelle lo han hecho, particularmente, su caballo de batalla)²⁴. Lo que está diciendo Marx es que el devenir del comunismo no debe entenderse a partir de una utopía o comparando otras formas históricas totalmente contrapuestas con el desarrollo real de la sociedad moderna, en ese sentido pone el ejemplo, primero de Étienne Cabet quien en su novela comunista utópica *Viaje a Icaria* trata de fundamentar al comunismo a partir de una crítica indirecta al orden social moderno, mientras que François Villegardelle correligionario de Fourier planteaba al comunismo, oponiendo formas históricas concretas de sociedades completamente ajenas para insertarlo en la modernidad desde el pasado.

Para Marx el devenir del comunismo es un proceso de desarrollo de las mismas actuales formas económicas, políticas, sociales, culturales, etc., en donde el hombre puede darse plena cuenta de ese desarrollo y darle un sentido conciente, empero, hay que especificar que no es como en Hegel, un espíritu que se sabe de sí en el devenir. Ser conciente, es ser humanamente conciente de la enajenación, porque es un devenir humano y no de un Espíritu Absoluto, se debe, pues, tomar conciencia de ese devenir como “postulado práctico” precisamente que comprende ese devenir. La forma más perceptible de ese devenir se halla en la *vida material*, por que es la vida real del hombre, es esa vida la que se encuentra enajenada por la propiedad privada. “Esta propiedad privada material, directamente *perceptible*, es la expresión material y sensible de la *vida enajenada*. Su movimiento –producción y consumo- es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción anterior, es decir, la realización de la realidad del hombre. La religión, la familia, el Estado, la ley, la moral, la ciencia, el arte, etc., son sólo formas *particulares* de la producción y caen dentro de su ley general. La superación positiva de la

²⁴ *Ibid.*, pp. 136.

propiedad privada como apropiación de la vida *humana*, es pues la superación *positiva* de toda enajenación y la vuelta del hombre, de la religión, de la familia, el Estado, etc., a su vida *humana*, es decir, *social*²⁵. No se crea que Marx parta de un determinismo económico para encontrar la positividad de la propiedad privada cuando dice que la religión, la familia, el Estado, etc., son formas particulares de la producción en las que se desenvuelve la propiedad privada, sino que el argumento central es la enajenación económica, y el único criterio para señalar, en las que impera esta enajenación sobre las demás o caen sobre ellas, es la vida humana, porque es la primera en soportar esa enajenación que la consume. “La enajenación religiosa como tal sólo ocurre en la esfera de la conciencia, en la vida interior del hombre, pero la enajenación económica es la de la *vida real* y su supresión afecta, pues ambos aspectos. (...) [se piensa que] El comunismo comienza donde comienza el ateísmo ([como lo sostiene]Owen), pero el ateísmo está lejos aún, en un principio, de ser *comunismo*; en realidad es, en gran parte, una abstracción. Así, la filantropía del ateísmo es al principio una filantropía *filosófica*, mientras que la [filosofía] del comunismo es al mismo tiempo *real* orientada hacia la *acción*.”²⁶.

El comunismo es en su posibilidad *real*, en cuanto que parte de la positividad de la propiedad privada realmente existente y solamente es una orientación hacia la *acción* en cuanto que es un “principio práctico”. “El comunismo es la fase de la negación de la negación [en tanto que positividad de la propiedad privada] y, en consecuencia para la siguiente etapa del desarrollo histórico, un factor real y necesario en la emancipación y rehabilitación del hombre. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero el comunismo no es en sí el fin del desarrollo humano, la forma de sociedad humana.”²⁷. Sobre esta última cita Michael Lowy plantea que “A partir del concepto de “humanismo positivo” (que

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, pp. 136 y 37.

²⁷ *Ibid.* pp. 149.

nosotros intercambiamos por comunismo positivo) podemos comprender uno de los temas de los *Manuscritos* al que no le han prestado atención la mayoría de sus (numerosos) exegetas: las “limitaciones” de comunismo y su “superación”, concepto y tema a los que abandonará de plano Marx en sus escritos posteriores. En [esta cita de] los *Manuscritos* parece considerar al comunismo como el “momento revolucionario”, más allá del cual se sitúa la “verdadera sociedad” (...)”²⁸. Indudablemente estamos de acuerdo con Lowy. Cuando Marx habla de “principio dinámico” se entienda como “momento revolucionario”, pero lo que nosotros agregaríamos es que ese “principio dinámico” subordina a la orientación de la acción del comunismo en un “postulado práctico” en el sentido kantiano.

Marx en estos *Manuscrito* se da cuenta, tal y como lo venimos elucidado, que el comunismo no puede plantearse en términos utópicos, ni tomar formas concretas de sociedades anteriores al desenvolvimiento de la sociedad moderna con su originaria forma de propiedad privada, para inscribirse en la modernidad, observa que la forma en cómo se presenta la propiedad privada moderna puede, a partir de su positividad dar una vuelta completa y conciente que asimile toda la riqueza que hasta ahora se ha desarrollado en ella, esto es, en cuanto a su *realidad*, en cuanto su orientación hacia la *acción*, es decir, la posibilidad del comunismo como la forma necesaria del futuro inmediato, debe ser enunciada para su orientación como “postulado práctico” subsumido al “momento revolucionario”. El comunismo, no puede ser el desarrollo humano, la forma de la sociedad humana, porque no puede plantearse como la forma ineludible de la sociedad humana, pero tampoco, puede plantearse haciendo una utopía de lo que ni siquiera tenemos en mente, de ahí que el comunismo, tiene en cuanto a su posibilidad lo permite, orientase como un “postulado práctico”.

²⁸ Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, loc. cit., pp. 141.

Kant en la *Crítica de la razón práctica* en el libro II sobre la “dialéctica de la razón práctica”, del capítulo III –VII trata de fundamentar los “postulados de la razón práctica”. La razón práctica en su unión con la razón especulativa mantiene una supremacía que consiste en ponerle coto esa petulancia especulativa, ya que sin la subordinación de la razón especulativa “(...) se originaría un conflicto de la razón consigo misma porque si ambas estuvieran sólo coordinadas, la [razón especulativa] cerraría para sí severamente sus límites y no aceptaría en su territorio nada de la [razón práctica], mientras que ésta trataría de extender los suyos más allá de todo y, si sus necesidades se lo exigían, incluiría aquella dentro de los suyos. Pero no se puede proponer que la razón práctica sea subordinada a la especulativa e invertir así el orden, porque en definitiva todo interés en práctico y aún el de la razón especulativa es sólo condicionado, y únicamente en el uso práctico está completo.”²⁹ Para que la razón no tenga un conflicto consigo misma se formula el postulado práctico “(...) (entiendo yo (dice Kant) [por postulado de la razón práctica] (...) una proposición teórica, aunque como tal no demostrable, si depende inseparablemente de una ley práctica que vale absolutamente *a priori*)”³⁰, es decir, es un “principio de orientación práctico”, en el sentido de que da *posibilidad* a aquellos ideales de la razón pura, que ella no puede resolver, tales como la inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios.

Veamos el argumento de “la existencia de Dios como postulado de la razón práctica pura” en el cual resaltaremos, no la existencia de Dios, sino el argumento sobre el “postulado”. Kant plantea este argumento al tenor de la libertad con la moralidad. La pregunta es cómo hacer que ambas coincidan en Kant. La libertad está planteada como felicidad y la moralidad es propiamente ese marco de leyes, esas leyes son consideradas como el bien supremo, para que la felicidad y la

²⁹ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, tr. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1961, pp. 130.

³⁰ *Ibid.* pp. 131.

moralidad puedan plantearse como necesarias, se postula su coincidencia, el fundamento de esa coincidencia, debe ser la existencia de una naturaleza distinta de toda naturaleza que es la existencia de Dios, si se acepta esta causa suprema, entonces, la intención de la moralidad estará conforme la libertad individual que dirigirá su voluntad de acuerdo a esta causa suprema.

Veamos pues, el argumento completo. “Felicidad es el estado de un ente racional en el mundo, a quien todo le va según su deseo y voluntad en el conjunto de su existencia, y, por consiguiente, se funda en la conciencia de la naturaleza con toda la finalidad de ese ente, y así mismo con el motivo determinante esencial de su voluntad. Ahora bien, la ley moral ordena como ley de la libertad mediante motivos determinantes que han de ser totalmente independientes de la naturaleza y de su conciencia con nuestra facultad apetitiva (como móviles): pero el ente racional que obra en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza. Por consiguiente en la ley moral no hay el menor motivo para una conciencia necesaria entre la moralidad y la felicidad, proporcionada a ella, de un ente que como pertenece al mundo y, en consecuencia, depende de él, y que precisamente por esto no puede ser mediante su voluntad la causa de esta naturaleza ni hacerla concordar totalmente, por lo que concierne a su felicidad, con sus principios prácticos a base de sus propias fuerzas. Sin embargo, en la tarea práctica de la razón pura, es decir, en la elaboración necesaria para el bien supremo, se postula esa coincidencia como necesaria: debemos tratar de promover el bien supremo (que, por consiguiente, debe ser posible). Por lo tanto se postula también la existencia de una causa de la naturaleza que sea distinta de toda la naturaleza, causa que contenga el fundamento de esta relación, a saber, de la coincidencia exacta de la felicidad con la moralidad. Pero esta causa suprema ha de contener el fundamento de la conciencia de la naturaleza, no solo con una ley de la voluntad de los entes racionales, sino con la representación de esta ley, en cuanto éstos se la ponen como motivo determinante supremo de la voluntad, o sea no solo con las costumbres según la forma, sino

también con su moralidad como su motivo impulsante, esto es, con su intención moral. Por lo tanto el bien supremo solo es posible en el mundo si se acepta una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad con forme a la intención moral. Ahora bien, un ente capaz de actos según la representación de leyes, es una inteligencia (ente racional), y la causalidad de tal ente esta en representación de las leyes, una voluntad. Por consiguiente, la causa suprema de la naturaleza, si ha de suponerse para el bien supremo, es un ente que mediante entendimiento y voluntad es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, Dios. En consecuencia, el postulado de la posibilidad del bien derivado supremo (del mejor mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien primitivo, o sea la existencia de Dios”³¹.

Este argumento es obviamente la fundamentación de “postulado práctico”, sin embargo, ya en *La paz perpetua*, Kant concretizará más este argumento. Este pequeño ensayo que escribió Kant fue elaborado al calor de la reacción de parte de las monarquías tradicionales empeñadas en instaurar su régimen político tras haber sido vencidas por las tropas de la República francesa, éstas les imponían a los reyes de Prusia y España la paz de Basilea (abril-junio de 1795), lo cual a Kant le parecía proponer un imperativo moral urgente. “*No debe de considerarse como válido un tratado de paz que se haya ajustado con la reserva mental de ciertos motivos capaces de provocar en el porvenir otra guerra.* En efecto: semejante tratado sería un armisticio, una interrupción de las hostilidades, nunca una verdadera “paz”, la cual significa el término de toda hostilidad; añadirle el epíteto de “perpetua” sería ya un sospechoso pleonasmo”³² Kant ve que un tratado de paz no resuelve los conflictos entre las naciones, por que en él, está presupuesta la naturaleza del hombre en sociedad como guerra permanente, que es una visión hobbesiana de la sociedad. “La paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza –*status*

³¹ *Ibid.* pp. 133 y 34.

³² I. Kant, *La paz perpetua*, *loc. cit.*, pp. 91.

naturalis- ; el estado de naturaleza es la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto la paz es algo que debe ser instaurado”³³. La instauración de la paz perpetua, continua Kant “Tiene, pues, que establecerse [mediante] una federación de tipo especial, que podría llamarse federación de paz –*foedus pacificus*-, la cual se distinguiría del tratado de paz en que este acaba con la guerra y aquella pone término a toda guerra.”³⁴

Es imposible sostener que con una concepción del hombre de naturaleza perversa como es el estado de guerra permanente que hay en él, pueda instaurarse una “federación de paz”, es más, sin seguir los argumentos, resulta un ideal para la humanidad, sin embargo, Kant postula la paz perpetua no precisamente como realizable, sino como posible, y esta posibilidad que al mismo tiempo es la garantía de la paz perpetua la encuentra en la naturaleza que es Dios, es decir, tiene que postular la existencia de Dios como garantía de la paz perpetua. “La garantía de la paz perpetua la hallamos nada menos que en ese gran artista llamado Naturaleza –*natura doedala rerum*-. En su curso mecánico se advierte un finalísimo que introduce en las dimensiones humanas, aún contra la voluntad del hombre, armonía y concordia. A esa fuerza componedora la llamamos unas veces “azar”, si la consideramos como el resultado de causas cuyas leyes de acción desconocemos; otras veces “providencia” [o dirección extraordinaria], si nos fijamos en la finalidad que ostenta en el curso del mundo, con profunda sabiduría de una causa suprema dirigida a realizar el fin último objetivo de la humanidad, predeterminando la marcha del universo. No podemos ciertamente conocerla, en puridad, por esos artificios de la Naturaleza, ni siquiera inferirla de ellos; pero podemos y debemos pensarla en ellos. (...), [como] -el fin moral- [que] es una idea en sentido teórico, es trascendente; pero en sentido práctico –por ejemplo, con

³³ *Ibid.* pp. 101.

³⁴ *Ibid.* pp. 111.

respecto al concepto del deber de la paz perpetua, para utilizar en su favor el mecanismo de la Naturaleza es dogmática y bien fundamentada en su realidad.”³⁵

El “postulado práctico” que aquí enuncia Kant consiste en poder pensar a la paz perpetua como posible, ya que la naturaleza quiere a toda costa que ésta prevalezca, por que la naturaleza se encamina a ese fin. Sin embargo podemos ver que Kant plantea los postulados desde un punto de vista teleológico, no se queda en la posibilidad, sino que enuncia el fin, con lo cual disuelve al propio postulado a favor del telos, cosa que en Marx no sucede así. Era suficiente que Kant planteara el postulado práctico de la paz perpetua, si dijera que la paz perpetua no puede ser considerada como ineludible, pero sí puede ser posible: Hagamos de cuenta que la paz perpetua es la orientación para la paz entre las naciones. Sin embargo, debido a la concepción que tiene del individuo dentro de la sociedad, le obliga a postular la existencia de una naturaleza diferente a ésta, es decir una naturaleza teleológica. Queda pues, como consecuencia al comentario que hemos hecho sobre Kant, que debido a que parte del individuo egoísta, en la comunidad egoísta, plantea un postulado práctico, requiriendo para ello una naturaleza teleológica, contrapuesta a la naturaleza human o como diría Marx, al humanismo desarrollado como naturalismo.

Después de este rodeo argumentativo, volvamos al pasaje de los *Manuscritos* que nos trajo a colación plantear el “postulado práctico”. “El comunismo es la fase de la negación de la negación [como positividad de la propiedad privada] y, en consecuencia, para la siguiente etapa del desarrollo histórico, un factor real y necesario en la emancipación y rehabilitación del hombre. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero el comunismo no es en sí el fin del desarrollo humano, la forma de la sociedad human”³⁶. Ahora bien, siguiendo la dirección que nos plantea Michael Lowy según la cual, el comunismo tan sólo

³⁵ *Ibid.* pp. 119 y 20.

³⁶ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* en Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, Méx, F.C.E., 1962, pp. 148.

es considerado como el “momento revolucionario”, más allá del cual se sitúa la verdadera “sociedad humana”. Lo que concierne a nosotros, no le discutimos a Lowy que el comunismo sea planteado en la revolución (radical) porque, la necesidad de este momento, surge de la forma que ha adquirido la propiedad privada moderna, en la que se puede asimilar toda la riqueza que se ha desarrollado hasta ahora en ella, en ese sentido su necesidad lo hace real, pero la orientación hacia la acción, es decir, en la revolución, exige que no se plantee como dogma, sino que en la propia revolución radical, se debe de subsumir un “postulado práctico” que le de posibilidad a la revolución radical de plantear esa necesaria realidad inmediata como la siguiente etapa del desarrollo histórico, porque contiene criterios prácticos reales, para que no se pierda en una idealidad trascendente, como sería el fin del desarrollo humano, o la forma de la sociedad humana, para la cual, no hay ningún criterio práctico real, como sí lo tiene el comunismo, empero, no se piense que planteamos al comunismo como “postulado práctico”, sino su *orientación* en la revolución radical que para la siguiente etapa sea realmente el desarrollo histórico inmediato.

El contenido de validez del postulado es que no hay una realidad o naturaleza que se postule, diferente de esta propia realidad, sino que parte de lo realmente existente, cosa que en Kant no sucede, la orientación de la realidad que contienen el comunismo, sirve como criterio práctico en la revolución radical, que debido a ese criterio se convierte, en revolución comunista o bien, para concederle a Lowy, el comunismo se puede plantear como “momento revolucionario”.

Estamos concientes que puede haber reparos por esta interpretación e inclusive de catalogarla de extravagante, si no se toma en cuenta la discusión central de este tercer manuscrito que es precisamente, la primera indicación que Marx hace de la relación comunismo y revolución, sin el proletariado. En esta relación vemos que hay un esclarecimiento del

comunismo que había recibido de los franceses y al mismo tiempo la indicación de sus escritos anteriores que hablan de la revolución, en ese sentido pensaba otorgarle a la revolución comunista una orientación dentro de las revoluciones que se producen, sin que para ello tenga un sentido utópico o descontextualizado, sino más bien acuñarle una orientación en la propia realidad concreta de esta sociedad moderna, no mediante conceptos sueltos, como serían la abolición de la propiedad privada, abolición del Estado, etc., que era la forma del comunismo francés, sino a partir de lo que él consideraba más evidente e inmediato: la vida humana enajenada. “(...) la enajenación de la vida humana perdura y la enajenación es mucho mayor cuanto más conciencia se tienen de ella como tal, sólo puede lograrse [la supresión de ésta] mediante la implantación del comunismo, (...) [es en la] propiedad privada material, directamente *perceptible*, [en la que] (...) la expresión material y sensible [hace de la vida humana una] (...) *vida humana enajenada*”³⁷, es allí, en la base material de la propiedad privada donde el movimiento revolucionario tiene que desarrollarse. “Es fácil comprender la necesidad que conduce a todo movimiento revolucionario a encontrar su base empírica y teórica en el desarrollo de la propiedad privada”³⁸, pero sólo puede hacerlo, mediante la asimilación de toda la riqueza que ha dejado en su desarrollo.

Por último se podrá argüir que Marx en toda su producción teórica no utilizó “postulados prácticos,” y que esta caprichosa interpretación recurre a ese tipo de argumentos para hacerla extravagante, lo cual no les concedemos este derecho. Marx en su producción teórica no sólo se destaca por haber utilizado la dialéctica hegelina para elucidar sus teorías sobre el comunismo, la revolución, el capital, etc., sino que en toda su obra echó mano de elementos lógicos, históricos, literarios, e inclusive elementos teológicos, como es el caso del concepto de transustanciación,

³⁷ *Ibid.* pp. 136 y 157.

³⁸ *Ibid.* pp. 136.

fetichismo, etc, por mencionar algunos, ahora bien, la lectura que nosotros estamos haciendo de la obra de Marx consiste en señalar elementos del discurso que no han sido lo suficientemente desarrollados y que es necesario sacar a relucir lo implícito contenido en ella, sino, este trabajo sería una simple paráfrasis de los comentarios que se han hecho entorno a su obra.

En *El capital* libro III sección séptima, capítulo XLVIII cuando habla de “la forma trinitaria”, en el fragmento III, encontramos el planteamiento de *el reino de la libertad* que lo enuncia implícitamente como “postulado práctico”, veamos el pasaje. “La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente su proceso de producción no depende, pues, de la duración del trabajo sobrante, sino de su productividad y de las condiciones más o menos abundantes de producción en que se realice. En efecto, el reino de la libertad solo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. (...). La libertad, en este terreno, solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se consideran como fin en si, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamentalmente para ello es la reducción de la jornada de trabajo.”³⁸. *El reino de la libertad* consiste en reducir la jornada de trabajo = 0, sabemos que es irrealizable pero si posible, en el sentido de que es una orientación para la producción material inmediata. Marx estaba conciente de que el hombre con su condición

³⁸ C. Marx, *El capital*, tr. Wenceslao Roce, Bogotá F.C.E., 1946, pp. 759.

ontocreadora, vivirá siempre bajo el reino de la necesidad, sin embargo puede postularse como orientación la reducción de la jornada de trabajo = 0. Podríamos seguir ampliando el contenido del *reino de la libertad*, sin embargo consideramos que es suficiente haberlo nombrado para indicar que en Marx, el uso de “postulados prácticos” se da como orientación, subsumido a la acción inmediata del desarrollo histórico concreto. En la segunda parte del penúltimo capítulo de este trabajo volveremos a plantear el *reino de la libertad*, cuando hablemos concretamente de la *Crítica del programa de Gotha*, por ahora sigamos fundamentando los elementos teóricos que se hallan implícitamente en la producción del joven Marx para proponer una democracia radical, es decir llevarla a lo social, a lo cultural y por supuesto a lo económico.

VIII. EL *VORWÄRTS*.

1. “EL REY DE PRUSIA Y LA REFORMA SOCIAL. POR UN PRUSIANO”.

a) El poder político como dominación.

El *Vorwärts* era un periódico en lengua alemana, que se publicó en París de enero a diciembre de 1844. En sus columnas aparecieron también artículos de Engels y Marx, este último designado jefe redactor, imprimió al periódico una orientación comunista. Se criticaba el periódico enérgicamente la situación existente en Prusia. A petición del gobierno prusiano, al gabinete Guizot, ordena en 1845 la expulsión a Marx de Francia y otros colaboradores del periódico.

La importancia de señalar el *Vorwärts* (que en español significa adelante) consiste en indicar la crítica que le hace Marx al artículo de Arnol Ruge “EL REY DE PRUSIA Y LA REFORMA SOCIAL POR UN PRUSIANO”, la crítica aparece como glosa marginal, posiblemente para su publicación, en ella podemos apreciar, siguiendo obviamente a un renegado exegeta como lo es Michael Lowy, que el *Vorwärts* “(...) es el punto de partida del itinerario intelectual que conduce a las *Tesis sobre Feuerbach* y a la *Ideología alemana*, por así decirlo, abre una fase en el movimiento del pensamiento de Marx, fase en la cual se constituye su teoría de la autoemancipación revolucionaria del proletariado”¹, Lowy saca esta conclusión a partir de la sublevación de los tejedores silesianos (4-6 de junio de 1844), la primera gran lucha de clases del proletariado contra la burguesía en Alemania, que Marx siguió detenidamente, esta sublevación confirmaría la tesis planteada en “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, según la cual, el proletariado es la clase verdaderamente revolucionaria, con una sola excepción se invierte el esquema pensamiento-activo, proletariado-pasivo, “(...) por consiguiente el artículo del *vorwärts* vuelve a considerar estas tesis a la luz de los trastornos de Silesia, pero

¹ Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, loc cit., pp. 143.

ahonda el esquema feuerbechiano.”² Otra observación que hace Lowy acerca de los *Jahrbücher* respecto a el *Vorwärts* es que nuevamente introduce la superioridad de la revolución social, de la revolución política. “Marx, desarrollando premisas ya expuestas en la “Cuestión judía” –carácter humano universal de las revoluciones sociales, y parcial, limitado de las revoluciones políticas-”³.

Por otro lado el *Vorwärts* constituye una etapa de ruptura teórica con Arnol Ruge, ya que éste sostenía una posición en los límites de la posibilidad de toda solución política a los problemas sociales. Ruge quien escribe el artículo al cual Marx hace la glosa (materia de esta capítulo) proclama contra Marx “(...) que una revolución sin alma política (...) es imposible” a lo que responde Marx calificando a la revolución social de “revolución política con alma social; “la *revolución* general, es decir, el *derrocamiento* del poder existente y de la *descomposición* del antiguo estado de cosas, es un acto político. Pero sin *revolución*, el socialismo no podrá *realizarse*. Tiene necesidad de este *acto político* en la medida en que tiene necesidad de destrucción y de descomposición. Pero en cuanto empieza su *actitud organizadora* y se manifiesta, al mismo tiempo, se desembaraza de su *fin propio*, su alma, el socialismo, se desembaraza de su envoltura política”⁴.

Aquí hay dos cosas que señalar, la primera, Marx utiliza aquí la figura de socialismo para las condiciones concretas del levantamiento de los mineros en Silesia, como actitud política familiarizada con esos obreros, ya en el *Manifiesto* veremos la distinción de comunismo y socialismo; el segundo punto consiente en que Marx indica al final de la cita, cuando dice que el “acto político” como medida de destrucción y que en su “actividad organizadora” este socialismo tiene que “desembarazarse de esta medida destrucción como envoltura política” no hace más que

² *Ibid.*, pp. 145.

³ *Ibid.*, pp. 147.

⁴ Marx, *Werke*. 1, pp 4-9, citado por M. Lowy *loc. cit.*, pp. 147.

confirmar que para Marx todo acto político es un poder dominante, el cual, se le debe quitar ese carácter dominante, así pues, el poder político es dominación porque el poder político es una forma de enajenación y ésta es pus, considerada como dominación, esta indicación se haya implícita, porque viene dada por premisas ya expuestas, por ejemplo cuando habla en la página XIX del tercer manuscrito de los *Manuscritos* del 1844 que los MEGA titularon “necesidad de la producción”, ahí Marx sostiene que “(...) la trascendencia de la enajenación procede siempre de la forma de enajenación [en este caso la política] que es el poder dominante”⁵. La enajenación siempre se presenta como dominación y el poder político no es la excepción.

A diferencia de la interpretación que hace Lowy de los *Vorwärts* que conecta éste artículo con las *Tesis sobre Feuerbach*, nosotros por el contrario, nos interesa señalar, cómo el Estado se fortalece con el poder político que ostenta y cómo la praxis del proletario puede hacerle frente.

La ruptura de Marx y Ruge con respecto a la revolución social y su limitación de la revolución política llegó al extremo ya que Ruge, calumnia, con Fröbel (neohegeliano y amigo suyo) la actitud de Marx tachándolo de odio hacia él. “Marx, a pesar de los esfuerzos (escribe Ruge) que he hecho por mantener nuestras divergencias dentro de los límites convenientes, las ha llevado por doquier al extremo; se deshace en injurias contra mí, en términos vulgares; y por último, ha dado a la prensa su odio y su rabia sin escrúpulos, y todo esto ¿para qué? (...) Por mi parte, no descubro más motivos que el odio y la locura de mi adversario.”⁶

La divergencia entre Marx y Ruge era en realidad de principios, no un pleito personal, sin embargo, los neohegelianos en Colonia junto con Ruge, no lo entendían así. Como después Engels lo señala “(...) no puedo hacerle entender a Jung y a muchos otros que entre Ruge y nosotros existe una diferencia de principios; se figuran siempre que se trata tan sólo de un pleito

⁵ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* en Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, Méx, F.C.E., 1962, pp. 157.

⁶ A. Ruge, *Briefwechsel...*, pp. 328, citado por M. Lowy, *loc. cit.*, pp. 151.

personal. Cuando se dice que Ruge no es comunista no lo llegan a creer; ¡y dicen que es siempre lamentable hacer a un lado sin consideraciones a una autoridad literaria como la de Ruge!”⁷.

Esa diferencia de principios consistía en que Ruge entendía por revolución política la solución por la vía política de los problemas sociales, otorgándole al Estado el carácter de resuelto que dirime las contradicciones de la sociedad civil, pero a la vez, y es lo fundamental, que Ruge no se cuestiona la idea de poder político es decir ¿Qué sentido tiene el poder político en el orden del Estado, pero también fuera de él?

En el tenor de la crítica que hace Marx sobre el artículo que publica Ruge en los *Vorwärts* comienza con el orden que quiere imponer el gabinete del rey de Prusia sobre la sublevación obrera silesiana, esta sublevación no iba dirigida contra el rey de Prusia, sino contra la burguesía. “Como político, el rey de Prusia se enfrenta directamente, en política, al liberalismo. Para el rey, el término antitético del proletariado ni siquiera existe, como tampoco existe para el proletariado el rey.”⁸ El orden del gobierno prusiano consistía en acabar con el pauperismo de los obreros mediante medidas administrativas y de beneficencia como remedio del pauperismo. Marx observa la experiencia de Inglaterra y de Francia y las compara con el pauperismo alemán. “(...) todos los Estados se han ocupado del pauperismo se han limitado a aplicar *medidas administrativas* y de *beneficencia* o a descender por debajo de estas medidas ¿Y puede el Estado proceder de otro modo? El *Estado jamás* encontrará en “el Estado y la *organización de la sociedad*” como el prusiano (Ruge) exige de su rey, la razón de los *males de la sociedad*. Donde quiera que existan *partidos políticos*, cada uno de ellos encontrará la razón de *todo* mal en el hecho de que no sea él, sino su contrincante, quien empuñe el *timón del Estado*. Hasta los

⁷ K. Marx, F. Engels, *Correspondencias*, carta del 19 de noviembre de 1844, T. I, pp. 8, en Lowy, *Ibid.*, pp. 151.

⁸ C. Marx, “El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano”, en *Escritos de juventud*, *loc. cit.*, pp. 506.

políticos radicales y revolucionarios buscan la razón del mal, no en la *esencia* del Estado, sino en una determinada *forma de gobierno*, que tratan de sustituirla por otra.”⁹

El pauperismo no es producto del Estado o de una forma determinada de gobierno, sea despótica, democrática, republicana o monárquica, es decir, el pauperismo no tiene su explicación en las formas de gobierno, porque su explicación de entrada se bifurca, por un lado, el Estado y por otra, la organización de la sociedad. “Desde el punto de vista *político*, el Estado y la *organización de la sociedad* no son dos casos distintos. El Estado es la organización de la sociedad. Cuando el Estado reconoce anatomías *sociales*, trata de encontrar éstas bien en *leyes naturales*, a las que ningún poder humano puede hacerles frente, bien en la *vida privada*, independiente de él, bien en la trasgresión de sus *finés* por *la administración* que él depende”¹⁰. Marx se dará perfectamente cuenta que en la anatomía de la sociedad, el poder político utiliza al Estado para desvías el verdadero origen de esa anatomía, atribuyéndoles defectos casuales o intencionales a la administración del Estado par señalar que allí están los males de la sociedad. “Finalmente, todos los Estados buscan en los *defectos casuales* o intencionados de la administración la causa de los males y recurren, por tanto a medidas administrativas para remediarlos (...) [Sin embargo] El Estado no puede buscar la *contradicción* entre la disposición y la buena voluntad de la administración, de una parte y de otras sus medios y su capacidad sin destruirse así mismo, ya que descansa sobre esta misma contradicción. Descansa en la contradicción entre la vida pública y la vida privada en la contradicción entre los *intereses* generales y los intereses particulares.”¹¹

La crítica que aquí se apunta, es la crítica al Estado benefactor, como la más originaria forma de encubrir las contradicciones de la sociedad civil y el Estado. “En efecto, este

⁹ *Ibid.*, pp. 512 y 13.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 513.

¹¹ *Ibid.*, pp. 510.

desgarramiento, esta vileza, esta *esclavitud de la sociedad civil*, constituye el fundamento natural en que se basa el Estado moderno (...) La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables [en]. El estado antiguo y la esclavitud antigua –francos y sinceros antagonismo *clásicos* no se hallaban fundidos entre sí más estrechamente que el Estado moderno (..)”¹². El Estado moderno separa de sí la vida privada, pero a la vez le sirve de fundamento, quiere ser su benefactor, estando divorciada de ella; su impotencia para socorrer a esa vida privada es la contradicción consigo mismo y su ruina. “Si el Estado moderno quisiera acabar con la impotencia de su administración, tendría, que acabar con la vida privada, tendría que destruirse así mismo, pues el Estado *sólo* existe por oposición a ella”¹³, ese es pues el secreto del Estado benefactor, sus medios “(...) resultan ser estériles, concluirá que los males sociales son una imperfección natural, independiente del hombre, una ley de Dios, o que la voluntad de los particulares se halla corrompida para acomodarse a los excelentes fines de [su] administración.”¹⁴

No cabe duda que el discurso de Marx es, extraordinariamente vigente, pero para nuestro interés lo importante es señalar que el Estado cuanto más poder político concentra, más disfraza la relación entre la vida privada y la vida pública para deshabilitar las anomalías sociales. “Cuanto más poderoso sea el Estado y más político sea, por tanto el país, menos se inclinará a buscar en el *principio del Estado* y, por tanto, en la *actual organización de la sociedad* cuya expresión activa, consiente de sí y oficial es el Estado, el fundamento de los males sociales y a comprender su principio general”¹⁵. Puesto que el Estado representa el poder político concentrado, es allí, donde esa dominación se hace menos evidente, por lo cual, su justificación será más amplia. La justificación del poder político, se da en la esfera de la política, su

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, pp. 514.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

comprensión se da como comprensión política. El entendimiento político (*verstand*) al que hace referencia Marx, el cual le crítica a Ruge, debe ser rechazado para explicar la fuente de los males, porque se mueve en su propia tautología. Esta razón política trata ante todo de justificar que la política es la mejor solución ante los males sociales y que pone remedio a las anomalías sociales.

Sosteníamos, al principio de este capítulo, que el poder político, para ser un poder como dominación, como poder que asola a la sociedad, se debe a su carácter enajenado, como algo extraño que domina a esta sociedad civil, es decir, lo que critica Marx aquí es el “poder” enajenado de la política, no así al ser de la política. “El principio de la política es la voluntad: [la política como dominación] Cuanto más unilateral y por tanto más perfecto sea el entendimiento político (*verstand*), tanto más crecerá en la *omnipotencia* de la voluntad, tanto más se resistirá a ver las *barreras naturales* y espirituales que se levantan ante ella, más incapaz, será por consiguiente, de descubrir la fuente de los males sociales”¹⁶. No es mediante la política como aparece la fuente de los males sociales. El entendimiento político, (digamos, la conciencia política) parte de la voluntad (general) pero es el medio por el cual se justifica como dominación, porque se mueve dentro del poder político.

El argumento que subyace aquí es el de la conciencia del proletariado, respecto a las formas políticas, para superar las contradicciones que produce el Estado desembarazado de la sociedad civil. Georg Mende es su obra *La evolución de Karl Marx, desde demócrata revolucionario hasta comunista* plantea que “(...) es evidentemente falso que la *miseria social* produce la razón política; por el contrario, es el *bienestar social* el que produce la razón política. La razón política es espiritualista y se le da al que ya posee, al que lleva una vida confortable”¹⁷. La razón política será esa postura que se mueve dentro del el ámbito del Estado con todo y su

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Georg Mende, *Karl Marxs Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten*, Dietz Verlag, Berlín, 1960, p.105, citado por Michael Lowy, *loc. cit.*, 149.

dominación para justificar políticamente (de manera consensual) los términos en los que se da la política como dominación. Este círculo vicioso hace que el proletariado tome conciencia de su propia postura.

Al margen de esta justificación política se encuentra incontinentemente la conciencia del proletariado. “(...) [el Estado] no conoce otro recurso que la fuerza material, y como esta va disminuyendo en la misma proporción que se extiende el pauperismo y aumenta la conciencia del proletariado (...) *ni una sola* de las revueltas obreras en Francia ni en Inglaterra nunca tuvo un carácter tan *teórico* y tan *conciente* como la de los tejedores silesianos (...) La insurrección silesiana comienza precisamente por donde había *terminado* las revoluciones obreras en Francia e Inglaterra, por la conciencia de la misma esencia del proletariado, y la misma acción revela este carácter de superioridad.”¹⁸

Lo que observa Marx, es que ante el poder político que justifica la vida del Estado independiente de la vida privada y que apacigua las contradicciones sociales, hace indicar, que la autoemancipación del proletariado, su conciencia viene dada por el pauperismo, esto es, porque descubre, como lo señala Marx, su autonomía con conciencia. Por eso en la sublevación de los obreros silesianos “No son destruidas solamente las maquinas, rivales de los obreros, sino que los sublevados destruyen también los *libros comerciales* y los títulos de propiedad, y mientras todos los demás movimientos sólo iban dirigidos contra el *empresario industrial*, contra el enemigo ostensible, el movimiento silesiano se dirige también, contra el banquero, el enemigo encubierto (...) debemos reconocer que el proletariado alemán es el teórico europeo, como el proletariado inglés es su economista y el francés su político”¹⁹. Esta autoconciencia debe tener una praxis para su revolución y esta no puede ser otra mas que la praxis revolucionaria. “Solamente en el

¹⁸ K. Marx, *Op. Cit.*, pp. 516.

¹⁹ *Ibid.*, pp.516 y 17.

socialismo puede un pueblo filosófico (el alemán por supuesto) encontrar su práctica adecuada y, por tanto, solamente en el *proletariado* puede encontrar el elemento activo de su liberación”²⁰. Como se ve, Marx vuelve a la “Introducción a la crítica de la filosofía y de derecho de Hegel”, él mismo lo señala renglones debajo de esta cita, pero ahora la figura del proletariado tomará el lado activo debido a la misma praxis revolucionaria, esto mismo lo observa Lowy. “a) el pueblo y la filosofía que ahora están representados como dos términos separados, el segundo de los cuales penetra en el primero: la expresión “pueblo filosófico” traduce la superación de esta suposición; b) el socialismo ya no se presenta como una teoría pura, una idea nacida de la cabeza de los filósofos, sino como una praxis y c) el proletariado se convierte ahora, en definitiva, en elemento *activo* de la emancipación”²¹, según Lowy, estas tres indicaciones conducen a la teoría de la “autoemancipación del proletariado”, lo cual para nosotros las cosas no son tan mecánicas, esto es, el proletariado no sólo no debe de comprenderse dentro de los límites de la política del Estado oficial, sino debe de trascenderla por su misma praxis para su liberación. “Cuanto más desarrollado se halle el entendimiento *político* de un pueblo, más derrocha sus energías el *proletariado* –por lo menos al comienzo del movimiento- en revueltas incomprensibles, estériles y ahogadas en sangre. Como piensa bajo la forma política, ve el fundamento de todos los males en la voluntad [de una forma de gobierno] y los medios para remediarlos en la *fuerza* y en el derrocamiento de una *determinada* forma de gobierno”²².

La superación de las revueltas, para que estas no sean incomprensibles, estériles y ahogadas en sangre, según Marx, señala que el poder político las aísla para que el obrero no tenga conciencia de su fuerza y su superioridad. “(...) la *comunidad* de la que se halla *aislado* el obrero es una comunidad *política*. Esta comunidad de la que la separa su *propio trabajo*, es la vida

²⁰ *Ibid.*, pp.517.

²¹ Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, loc. cit., 148.

²² C. Marx, “El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano”, en *Escritos de juventud*, loc. cit., pp. 518.

misma, la vida física y espiritual, la moral humana, el goce humano, la esencia humana. La esencia humana (entendida como género humano) *es la verdadera comunidad* de los hombres. (...) la separación de este aislamiento e incluso una reacción parcial entre él constituye una sublevación en contra de él mucho más infinita, lo mismo que el *hombre* es más infinito que el *ciudadano* y la vida humana mucho más infinita que la *vida política*”²³. Marx indica aquí explícitamente que la vía política del proletariado para su liberación, debe de tomar esa vía como fuerza política, pero en el acto de su liberación, esta fuerza política se torna poder político (en el sentido de dominación), utilizada como medio para la liberación del conjunto del proletariado. La fuerza política es su alma política, el poderío de esta alma sólo se demuestra en la revolución social. “El *alma política* de esta revolución consiste por el contrario, en la *tendencia* de las clases carentes de la influencia política a superar su aislamiento con respecto al Estado y al poder. Su punto de vista es el Estado, el del todo *abstracto*, que sólo existe gracias a la separación de la vida real, que es *inconcebible* sin la contraposición *organizada* entre la idea general del hombre y su existencia individual. Por tanto, una revolución con *alma política* organiza también, en consecuencia con la naturaleza *limitada* y *dual* de esta alma, un círculo dirigente de la sociedad, a costa de la sociedad misma.”²⁴

Dos puntos tenemos que señalar: el primero, que la lucha contra el aislamiento de una sublevación con pretensiones de convertirse en una revolución social, el carácter que a ojos de Marx debe tener, es francamente político es decir, la lucha contra el Estado y su poder político es un acto ya político. Segundo, la energía del proletariado, la fuerza política (alma política), si este movimiento llega a cumplir ambas expectativas, llega a ser un círculo dirigente de la misma

²³ *Ibid.*, pp.519.

²⁴ *Ibid.*, pp.520.

sociedad, porque brota de la sociedad, pero a la vez lucha en nombre de ella y por arriba de ella en contra del Estado (abstracto) y el poder político de éste.

Es claro que con la sublevación de Silesia, Marx ya no parte exclusivamente de argumentos teóricos para seguir desarrollando su teoría de la revolución social, (cosa que trató de hacer toda su vida y que tan sólo apunto las medidas más inmediatas ante una explosión social), sino con elementos empíricos, ahondó más la diferencia entre revolución política y revolución social, subsumiendo la primera en la segunda, pero como acto de violencia. “Una revolución *“social”* con alma *política* puede ser de dos cosas: o un absurdo conglomerado, si [se] entiende por revolución *“social”* (...) una revolución social por *oposición* a una revolución política, a despecho de lo cual confiere una alma política a esa revolución. O bien una *“revolución social”* con una alma política no es sino una *paráfrasis* de lo que suele llamarse una *“revolución política”* o simplemente una *“revolución”*. Toda revolución disuelve la *vieja sociedad*, y así considerada, es una revolución *social*. Toda revolución derroca el *poder* y en este sentido es una revolución *política*.”²⁵

En esta cita vemos la precisión que Marx le quiere significar a la revolución social como la disolución de la vieja sociedad, junto con el derrocamiento del viejo poder (del Estado), por medio de una alma política: la fuerza del proletariado organizado como círculo dirigente, el alma política ya es en sí, ese poder (como dominación) en aras de destruir al Estado. El poder político es pues, dominación y destrucción, la forma originaria en la que aparece, es una revolución social como acto político. “La *revolución* en general –el *derrocamiento* del poder existente y la *disolución* de las viejas relaciones- es un *acto político*”²⁶ .

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ *Ibíd.*

Todo acto es ya una praxis. El socialismo para su realización necesita de una revolución, de un acto político como medio de dominación y destrucción que en cuanto derroque al poder existente del Estado y disuelva las viejas relaciones sociales tienen que despojarse de esa violencia o bien, tiene que perder el carácter político como dominación. “(...) sin *revolución* no puede realizarse el *socialismo*, éste necesita de dicho acto *político*, en cuanto necesita de la *destrucción* y la *disolución*. Pero, allí donde comienza su actividad organizadora, allí donde se manifiesta su *fin en sí*, su *alma*, el socialismo se despoja de su alma *política*.”²⁷

En consecuencia. El poder político siempre representó para Marx, un ejercicio de la coacción en contra de la vida civil, pero también el poder político, en su positividad, puede ser utilizado como un medio para imponer (por su propia naturaleza) un nuevo orden social, en la organización de la nueva sociedad, pensaba Marx, que el poder político, perdería su carácter de dominación diseminándolo, ahora bien, sobre qué o cuáles medidas deben utilizarse, para que ese poder político destructor y dominador pueda facilitar al proletariado las condiciones de su autoemancipación y de su liberación, es cuestión que Marx tenía en mente en la etapa que va de 1844 a 1848.

Ante dicha cuestión, el desarrollo del movimiento proletario no podía titubear, así lo consideró Marx, ya que para él, el ejercicio de una teoría y de una práctica que estuviera al orden de las expectativas, exige no sólo congruencia teórica o intelectual de los representantes y las corrientes dentro del movimiento obrero comunista y socialista, sino también coherencia en la práctica, ante ambas exigencias en *La sagrada familia* Marx se dedica a atacar las inconsistencias teóricas de Bruno Bauer, Edgar Bauer y Max Stiner quienes hacen titubear a los obreros con argumentos demasiado teóricos, en los que el movimiento obrero no podía quedarse más que a la expectativa, también allí, se hace un análisis del materialismo anterior al de Marx y Engels, el

²⁷ *Ibid.*

materialismo de estos dos últimos aquí se entenderá como una concepción de la historia que se verá ya resuelta en *La ideología alemana*, obra de ajuste de cuentas con Feuerbach.

VIII. LA TRANSICIÓN: DEL IDEALISMO ALEMÁN AL MATERIALISMO.

1. LA SAGRADA FAMILIA.

La sagrada familia obra polémica dirigida contra quienes eran radicales sólo verbalmente, pero en realidad idealistas y apolíticos, o sea, los jóvenes hegelianos Bruno Bauer, Edgar Bauer y Max Stiner. Esta obra trata (según se ha aceptado) de una obra que tiene un claro carácter de transición de los primeros escritos de Marx a la teoría del materialismo y que presenta señales de haber sido escrita para ser publicada con prisa, pero es también, la primera obra común de Engels y Marx.

Ya en los *Vorwärts* Marx mediante el análisis político identifica al proletariado como el factor decisivo de la revolución social; ahora el combate teórico no va ser contra Ruge, que en cierto sentido, su posición era algo práctica, sino contra los teorizantes del poshegelianismo. Uno de los temas centrales de *La sagrada familia* es la crítica radical del *leitmotiv* de la crítica crítica de la oposición del “espíritu” y “masas”, es decir, para Bruno Bauer y socios (como los llama Marx) las masas eran el enemigo irreconciliable del “espíritu crítico”; para Ruge por el contrario, la educación de las masas es la realización de la teoría, una variante de esa expresión la encontramos en Marx en la “Introducción a la crítica de la filosofía y del derecho de Hegel”, cuando dice “el rayo del pensamiento iluminará el suelo candoroso popular” etc.

La posición de Bruno Bauer según la cual “(...) es en la masa donde hay que buscar el verdadero enemigo del espíritu. Todas las grandes acciones de la historia, hasta el momento, han sido por anticipado fallidas y han carecido de éxito porque la masa se ha interesado y entusiasmado por ellas”¹, ante esta postura Marx demuestra que esta ideología “(...) no es otra cosa que la *coronación críticamente caricaturizada* de la *concepción hegeliana de la historia*, la

¹ Bruno Bauer, *Allgemeine literaturzeitung* cuaderno I, 1843, pp 2 citado por Michael Lowy en *La teoría en el joven Marx*, loc. cit., pp. 153.

cual, a su vez, no es sino la especulación entre el *espíritu* y la *materia*, entre *Dios* y el mundo”². Esta crítica que hace Marx en su forma más resuelta, constituye la antítesis entre la soberanía de la razón en contra posición con la soberanía popular, propuesta por los doctrinarios franceses, “(...) la enseñanza de los doctrinarios (Guizot, Royer-Collard a los que se refiere) que proclamaban la *soberanía de la razón* en contra posición con la *soberanía del pueblo*, para excluir a las masas y gobernar solos.”³ Estas observaciones, como nos señala Lowy “nos indican que la crítica de las tesis de “Bruno Bauer” y socios es, al mismo tiempo, implícitamente, la crítica de todas las ideologías políticas que oponen una minoría ilustrada a la masa ignorante”⁴. Para Lowy, por medio de la crítica de las teorías de Bruno Bauer, Marx se encaminará a la idea de la aut emancipación proletaria, debido a sea ruptura con el idealismo, pero también, Marx, pasa al extremo opuesto, y funda su comunismo en el materialismo francés del siglo XVIII, ambas correcciones lo llevan a enunciar el “comunismo de masa”.

Marx identifica su comunismo (el de los *Manuscritos* de 1844) con el de los obreros de masas “(...) comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon y que no creen que puedan eliminar mediante el pensamiento puro a sus amos industriales y que su propia humillación práctica se dan cuenta muy dolorosamente de la diferencia que existe entre *ser* y el *pensar*, entre la *conciencia* y la *vida*”⁵. El ser y el pensar en Marx son distintos, pero también forman una unidad, lo mismo que la conciencia y la vida, por lo que el ser (ontocreador) subsume al pensar, lo mismo ocurre con la vida que subsume a la conciencia, al ser y al pensar, porque es la vida en su manifestación más deplorable la que defenderá Marx a lo largo de toda su producción teórica y en su hacer político revolucionario, pero sigamos argumentando acerca del

² C, Marx y F. Engels, *La sagrada familia*, *loc. cit.*, pp. 151.

³ *Ibid.*

⁴ Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, *loc. cit.*, pp. 155.

⁵ C, Marx y F. Engels, *La sagrada familia*, *loc. cit.*, pp. 118.

“comunismo de masa”. “El *Espíritu* que sólo ve (Marx se mofa de Bruno) en la realidad categorías, reduce también, lógicamente, toda actividad humana y toda práctica al proceso dialéctico mental de la Crítica crítica. Y es esto precisamente lo que distingue su socialismo del socialismo y el comunismo de masa”⁶.

Este “comunismo de masa” no es la separación del comunismo filosófico o humanismo positivo, (que nosotros traducimos como “comunismo positivo”) sino la encarnación de ese principio de orientación en la revolución, que sólo tiene significado para la masa de trabajadores, la pretensión de este comunismo, es la autoemancipación del proletariado. La emancipación del proletariado (como lo dirá en el *Manifiesto*) debe ser obra de él y no de una camarilla ilustrada que se sientan los guías del movimiento comunista de masa, en ese sentido, Marx siempre sostuvo que los obreros tenían plena conciencia de su condición de explotados, la superación de esta condición constituyó para Marx el problema central para la revolución social, así como en qué términos plantear el desarrollo de la autoemancipación. “Saben los (obrerros) que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy reales de su autoenajenación, que sólo pueden ser superadas, así mismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre y no sólo en el *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en el *ser* real, en la vida.”⁷

Plantear en qué términos es posible el desarrollo de la autoemancipación del proletariado constituía para Marx toda una concepción de la historia, no ya desde las ideas, como lo hacían los hegelianos, sino de la práctica de esas ideas con sus formas de conciencia y su desarrollo en una sociedad determinada. Para darle un giro al comunismo que venía sosteniendo Marx, era

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

necesario reforzar sus tesis, no desde el idealismo alemán, que tanto había criticado, sino del materialismo francés, rasero de crítica para Bruno Bauer y compañía, del cual Marx sale a la defensa, de una parte, por las polémicas que éste venía sosteniendo con Bruno Bauer desde 1842, otra porque encontraba más congruencia y explicación ante la expectativa del movimiento obrero de masa.

El punto de partida de la disquisición acerca del materialismo es saber si el hombre es formado por las circunstancias o será necesario formar las circunstancias humanamente, para esto Marx esboza todo un esquema histórico del pensamiento inglés y francés en contra del alemán. “El verdadero patriarca del *materialismo inglés* y de toda la *ciencia experimental moderna* es Bacon (...) Hobbes es el *sintetizador* del materialismo baconiano (...) Locke, en su ensayo sobre los orígenes del entendimiento humano, fundamenta el principio de Bacon y Hobbes [el origen de los conocimientos y de las ideas partiendo del mundo de los sentidos] (...) El discípulo *directo* e interprete *francés* de Locke, Condillac enderezó inmediatamente el sensulismo lockeano contra la metafísica del siglo XVII (Descartes, Spinoza) (...) [para el cual] la educación y las *circunstancias externas* dependerá, por tanto del desarrollo del hombre. Helvétius quien parte también de Locke adquiere el materialismo propiamente francés (...) concibe inmediatamente el materialismo con referencia a la vida social (...) la omnipotencia de la educación”⁸, este materialismo desemboca según Marx en el socialismo de Fourier, Owen, Cabet, en los babouvistas y sobre todo en los comunistas franceses mas científicos “Désmy, Gay y otros que desarrollan (...) la teoría del *materialismo* como la teoría del *hombre real* y la base *lógica* del *comunismo*”⁹.

⁸ *Ibid.*, 195-96.

⁹ *Ibid.*, 197 y 98.

Así pues, vemos que aún Marx no zanja la separación entre él y Feuerbach, entre humanismo positivo y humanismo real. No obstante lo que llama la atención es la “base lógica del comunismo” que es precisamente el materialismo. La crítica contra el idealismo alemán consiste precisamente, en que no tiene una base lógica real, no hay un desarrollo histórico real, sino que parte del pensamiento puro, mientras que el materialismo, a pesar de las vertientes y las interpretaciones que se pueden ver en esta obra, que son muy diversas, por ejemplo Lowy señala que para Marx el comunismo de masa que aquí señala, “(...) el punto de partida [es] teórico, la raíz histórica, el fundamento filosófico del comunismo se encuentra en el teorema materialista”¹⁰, a pesar de esto, el materialismo mantiene una base lógica u objetiva que es la que le exigirá Marx a Feuerbach y a su materialismo, que por cierto aquí ya se apunta. “La metafísica alemana sucumbió para siempre a la acción del *materialismo*, ahora llevada a su término por la labor misma de la especulación y consistente con el humanismo [de Feuerbach]”¹¹. Esta base lógica del comunismo no puede plantearse más que en la práctica.

2. TESIS SOBRE FEUERBACH.

Las *Tesis sobre Feuerbach* aparecen publicadas en la obra de Engels intitulada *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* de 1888, la cual califica a las *Tesis* de “(...) primer documento en que se contiene el germen general de la nueva concepción del mundo.”¹²

La idea de concepción del mundo no está bien explicitada en Engels, mucho menos en Marx, sin embargo sigamos la interpretación que le da Manuel Sacristán al respecto. “La concepción marxista del mundo no puede considerar sus elementos explícitos como un saber superior al positivo. (...) El primer principio de la concepción marxista del mundo —el

¹⁰ Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, loc. cit., pp. 157.

¹¹ C, Marx y F. Engels, *La sagrada familia*, loc. cit., pp. 191 y 92.

¹² F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Progreso, 1980, pp. 6.

materialismo- es en sustancia el enunciado, a nivel filosófico explícito, del postulado inmanentista: el mundo debe explicarse por sí mismo”¹³. Lo que quiere darnos a entender Sacristán, es que la concepción del mundo no se considera como una ciencia, en el sentido de ciencia positiva. “La concepción del mundo tiene por fuerza dar de sí una determinada comprensión de las totalidades concretas. Pues la práctica humana no se enfrenta con la necesidad de penetrar analítico-reductivamente en la realidad, sino también con lo de tratar y entender las conciencias reales, aquello que la ciencia positiva no puede recoger. (...) es al nivel de la comprensión de las conciencias o totalidades, no al del análisis reductivo de la ciencia positiva [su materia son] los individuos vivientes, y las particulares formas históricas [en sus] <<situaciones concretas>>”¹⁴. Si no es una ciencia la concepción del mundo qué función tiene, según Sacristán, la concepción del mundo “(...) no será susceptible de pruebas empíricas ni de demostración o refutación en el mismo sentido que las ciencias.”¹⁵ Sin embargo, la concepción del mundo inspira o motiva la investigación de la ciencias, empero ¿La concepción del mundo es una cierta filosofía? Propiamente no. La concepción del mundo “Es una serie de principios que da la razón de la conducta de [los] sujetos que a veces éstos se formulan de un modo explícito (...)”¹⁶, estas formulaciones pueden ser culturales, políticas, sociales, etc. Una vez elucidado qué se entiende por concepción del mundo, entremos a las *Tesis*.

Las *Tesis sobre Feurbach* se les ha dado un sin fin de interpretaciones muy diversa y válidas, ya que Marx al escribirlas trataba de aclararse así mismo el materialismo desarrollado por Feuerbach y la investigación previa que había hecho en *La sagrada familia* sobre el

¹³ Manuel Sacristán, *La teoría del Estado en el Anti-Düring*, este texto fue escrito como prólogo para la traducción castellana del *Anti-Düring* de F. Engels, Méx, Grijalvo, 1964, pp. 33.

¹⁴ *Ibid.*, 37 y 38.

¹⁵ *Ibid.*, 28.

¹⁶ *Ibid.*, 31.

materialismo, así como su diferencia que saca al respecto, esto lo podemos ver por ejemplo en las tesis I, III, V, IX, X y XI.

Nuestro interés en comentar las *Tesis* es señalar la base lógica del comunismo, o sea, el materialismo, en donde el mundo debe de explicarse por sí mismo, es decir, el mundo humano se explica para la práctica humana misma. Cualquier explicación que parta de la especulación hace falso a este mundo.

Para Marx el mundo humano es ya siempre un mundo social, la sociidad por decirlo de alguna manera, es lo que debe de explicarse, no como una entidad conceptual, sino como un hacer de los hombres es decir, por medio de la práctica. “La vida social es, en esencia, *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.”¹⁷

La vida social (categoría esbozada en los *Anales*) y la práctica de esa vida, constituyen el objeto del materialismo, su línea y su base lógica para el comunismo. Para desentrañar esa vida social, es decir, para alejarla de la contemplación es necesaria la práctica. “A lo que más 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”¹⁸. La actividad práctica que señala Marx es una actividad revolucionaria, recordemos que en los *Vorwärts*, Marx, mediante el análisis político llega a la conclusión de que el proletariado es el elemento activo de la emancipación, la actividad de este elemento activo es necesariamente una actividad revolucionaria. En las tesis I se puede ver esa exigencia que el hace a Feuerbach. “(...) [éste] quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero tampoco él (al igual que el materialismo francés) concibe la propia actividad humana como una actividad

¹⁷ C. Marx, *Teis sobre Feuerbach* teis VIII, en F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Progreso, 1980, pp. 56.

¹⁸ *Ibid.*, tesis IX, pp. 56.

objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actividad teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico-crítica”¹⁹.

Esta “actuación revolucionaria” o praxis revolucionaria, la cual jamás abandonará Marx en el campo de la política, la asumirá junto con su materialismo que aquí se enuncia como base lógica (del comunismo) y que se orienta a desenmarañar a la vida social examinando el curso, el desenvolvimiento y su posible resultado de esa vida social en el desarrollo de la historia de los hombres, no desde la invención moderna, o sea, no desde la sociedad civil, sino de la trayectoria humana. “El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad “civil”; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada.”²⁰ Esa gran empresa la encontramos en la *Ideología alemana*.

¹⁹ *Ibid.*, tesis I, pp. 54.

²⁰ *Ibid.*, tesis X, pp. 50.

IX. LA IDEOLOGÍA ALEMANA.

1. Algunas consideraciones previas.

Redactada de septiembre de 1845 hasta mayo de 1846, la *Ideología alemana* segunda obra que hace Marx con Engels y que es probable que la aportación de Engels sea aquí más importante que en *La sagrada familia*, mientras allí Engels escribe el III capítulo; primer párrafo del IV capítulo y el inciso *a* del segundo párrafo del VI capítulo, así como el inciso *a* y *b* del segundo párrafo del VII capítulo, ahora, en esta obra, se podría decir que es difícil distinguir los textos de cada uno. Sin embargo Engels acostumbraba a darle crédito a Marx acerca de los textos que ambos en conjunto escribían. En la *Contribución a la historia de la liga de los comunistas* Engels se refiere a este hecho. “(...) cuando volvimos a reunirnos en Bruselas, en la primavera de 1845, Marx (...) había desarrollado ya, en líneas generales su teoría del materialismo de la historia (...) Este descubrimiento, que venía revolucionar la ciencia histórica y que, como se ve, fue esencialmente obra de Marx, sin que yo pueda atribuirme en él mas que una parte muy pequeña, encerraba una importancia directa para el movimiento obrero de esa época”¹. Esas “líneas generales” a las que se refiere Engels es la “introducción” de la obra misma, a la cual vamos a referirnos.

El subtítulo de la *Ideología alemana* es “*Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, Bauer y Stiner, y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*”, este subtítulo corresponde, según David Fernbach a la “(...) ruptura radical con los jóvenes hegelianos en general y con el humanismo de Feuerbach en especial”². Contra los jóvenes hegelianos, siguiendo a Fernbach, les critica a éstos que, tratan de lograr un cambio de la conciencia para interpretar de otro modo lo existente, pero sin darse cuenta que únicamente

¹ F. Engels, *Contribución a la historia de la liga de los comunistas*, en Marx-Engels, *Obras escogidas* en dos tomos, Moscú, Progreso, 1983, T II., pp. 363.

² David Fernbach, *Marx: una lectura política*, loc. cit., pp. 25.

contraponían unas frases por otras, sin combatir el mundo existente en la realidad. En contra de Feuerbach, Marx se lanzó a criticar la identificación de Feuerbach del comunismo con el humanismo, Fernbach sostiene esta idea diciendo que “En la *Ideología alemana* Marx rechaza decisivamente los conceptos de humanismo de Feuerbach que suponían la existencia de una naturaleza humana ideal a la cual debieran reajustarse las instituciones sociales, sustituyéndolo con una investigación científica y objetiva del mundo real combinada con la lucha política de clase para modificarla”³.

Esta interpretación es elocuente si se toma únicamente estas dos vías de ataque que se dejan ver en la *Ideología*, empero, esta obra está cargada hasta la medula de problemas planteados sobre todo por Marx en la “Introducción” como veremos más adelante.

Lo que podemos señalar en las interpretaciones que se han hecho de *La ideología* es que se ha dado un cierto privilegio a la idea de comunismo implicado desde la revolución, que en la obra sale a relucir. Michael Lowy no cae fuera de este tenor, señala que “(...) llegamos aquí al corazón mismo de la teoría marxista de la autoemancipación revolucionaria del proletariado, que se funda en dos ideas claves, las cuales se implican la una a la otra (...) 1] La recuperación de las alienaciones no puede hacerse más que conforme a un modo, el carácter de la nueva sociedad está determinado por el proceso mismo de su constitución; (...) a través de una revolución en la que, por una parte, el periodo del antiguo modo de producción, de comercio y de organización social debe abatirse y en la que el carácter universal y la energía necesaria al proletariado para la apropiación se desarrollan, despojándose el proletariado, al mismo tiempo, de todo lo que aún le quedaba de su posición social; 2] La revolución es necesaria no sólo para destruir el antiguo

³ *Ibid.*, pp. 28.

régimen, las barreras “exteriores”, sino para que el proletariado pueda salvar sus barreras “internas”, transformar su conciencia y volverse capaz de crear la sociedad comunista”⁴.

El centro de atención es pues, la revolución y la sociedad comunista, problemas que aún en esta obra están siendo elaborados, sin que realmente tengan una elucidación tan fundamentada como lo presenta Lowy, quien sostiene que “Marx trata de dar respuesta a la pregunta elemental de porqué y cómo el proletariado se vuelve revolucionario”⁵. Con astucia Lowy indica que, fundado no en el papel emancipador del proletariado, en el carácter radical y universal del sufrimiento de esta clase, sino “(...) el proletariado no se vuelve revolucionario más que por su propia praxis revolucionaria es decir, 1] El proletariado no se convierte en clase, en el sentido completo del término, más que por su lucha contra la burguesía (...): 2] en el transcurso de esta lucha se ve obligado a emplear procedimientos revolucionarios aún cuando, en un principio, su acción no ponga en tela de juicio al régimen (...) [y] 3] A través de esta práctica revolucionaria nace, la conciencia comunista (que es la conciencia de la práctica existente)”⁶.

Por medio de esta práctica, insiste Lowy, surgen las ideas comunistas. “La existencia de las ideas revolucionarias, en una época determinada, presupone ya la existencia de una clase revolucionaria, así pues, la conciencia comunista nace del proletariado, esta conciencia debe pues expresarse en un partido. La *Ideología alemana* es el primer texto de Marx en el que el término *partido* se emplea; es verdad que no encontramos ningún análisis preciso de los problemas de la organización, pero la palabra está cargada de un sentido concreto, que la distingue del partido literario o filosófico de los jóvenes hegelianos”⁷.

⁴ Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, loc cit., pp. 178.

⁵ *Ibid.*, pp. 180.

⁶ *Ibid.*, pp. 181.

⁷ *Ibid.*, 184 y 85.

Por nuestra parte, ventilaremos los problemas que se hallan implícitos en la *Ideología alemana*, no partir del problema de la revolución hasta culminar en la sociedad comunista, sino del propio materialismo par ir construyendo nuestro discurso que tiene por tarea señalar (fundamentalmente) que hay una crítica indirecta a la constitución del poder (político) que se desarrolla como condición para el desenvolvimiento de la fuerzas productivas y el modo de intercambio. En ese ejercicio del poder encontramos las formas políticas, llámese, despótica, monárquica o democrática, que se refiere al modo como el Estado hace uso de su integridad para conservar su poder. Veamos pues como se desarrolla esta idea.

2. El desarrollo lógico del materialismo.

El Materialismo para su explicación como desarrollo histórico de la humanidad, requiere de un presupuesto (implícito) que venimos señalando: “la vida” y la producción material de ésta. La vida sólo tiene sentido para un sujeto, que crea sus propios medios de vida, en ese sentido, ese sujeto es “ontocreador”. El materialismo de Marx parte de esa evidencia.

“Las premisas de donde partimos (señala Marx) no son bases arbitrarias, ni dogmas; son bases reales que nada más en la imaginación podemos abstraer. Son los individuos reales, su actividad, y sus condiciones materiales de vida, tanto las que encontramos ya preparadas como las que crearon con su propio esfuerzo (...) Toda historia tiene que partir de estas bases naturales y la modificación que ha experimentado en su transcurso por el esfuerzo y la acción de los hombres (...) Partimos de los hombres en la actividad real, y de su proceso de vida reales, mostramos el desarrollo de los reflejos y resonancias ideológicas de este proceso vital (...) La historia no es otra cosa que la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales capitales, y fuerzas productivas que le son transmitidas por todas la

generaciones precedentes (...)”⁸. Esta concepción materialista de la historia, le da a Marx la posibilidad de ver las trabas mediante las cuales ese desarrollo material crea, pero también en el cual se desenvuelve.

La vida material sólo tiene sentido en la vida social, la vida social es la expresión más acabada de aquella, pero es también en esta existencia social en donde se manifiestan las trabas para el desarrollo de la vida misma. Estas trabas se le presentan a la vida social como naturales, pero en realidad son producto de su desarrollo histórico en sociedad.

Antes de seguir avanzando, vamos a presuponer la vida materia, para explicar la existencia social o vida social que es la que nos interesa señalar, para criticar, siguiendo a Marx, la vida del Estado y el poder político; no vamos a considerar a la primera como determinante, de las otras dos, sino que las tres conforman un movimiento dialéctico, para nuestro interés, por su puesto, aquí tan sólo señalaremos la importancia de la vida social o existencia social.

Apuntemos esta aseveración, siguiendo a Marx. “El hecho es por tanto que determinados individuos, que como productores, actúan de un determinado modo, entran en unas relaciones sociales y políticas determinadas”⁹. Este “hecho” sólo puede hallarse en la conexión de la estructura social y política con la producción. “La estructura social y el Estado surgen continuamente del proceso vital de individuos determinados, pero no tal y como estos individuos son representados en la imaginación propia o ajena, sino tal y como son *en realidad*, es decir, tal y como actúan y producen materialmente, sobre bases y condiciones [y límites] materiales determinados e independientes de su voluntad”¹⁰. Lo que observamos aquí es que la producción material es objetiva, esta producción material y objetiva es la condición necesaria para que se erija una sociedad y un orden establecido o sea un Estado, pero no sólo esto, sino que esta

⁸ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Méx., E.C.P., PP. 24, 25, 37 y 76.

⁹ *Ibid.*, pp. 35.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 35 y 6.

producción material produce la consistencia misma de esa producción material. “La producción de la conciencia, las ideas y las concepciones quedan en principio, directa e inmediatamente ligada con la actividad material y las relaciones materiales de los hombres; este es el lenguaje de la vida real”¹¹.

La conciencia en (general) esta subordinada a la “vida”, porque para Marx “(..) el primer acto *histórico* de los *hombres* individuos humanos vivos, aquel que los distingue de los animales, no es precisamente el hecho de que piensen, sino el de que se dediquen a *producir sus medios de existencia*”¹², eso implica que la conciencia sea el producto de la producción de esos medios de existencia, en ese sentido, vemos que Marx rechaza a la conciencia teórica como la forma originaria o como la única a partir de la cual se constituyen el hombres. “La conciencia (*Bewusstsein*) no puede ser nada más que ser conciente (*Das bewusste Sein*) y el ser de los hombres en su proceso de vida”¹³.

El proceso de vida, es decir, la producción material para la vida condiciona a la conciencia. “No es nunca la conciencia lo que determina la vida, sino es la vida lo que determina la conciencia”¹⁴, pero la condiciona para producir la “vida”, “producir la vida, tanto la propia con el trabajo como la de los otros con la procreación se nos presenta así, desde ahora, como una doble relación: natural por un lado y social por otro”¹⁵.

En la producción de la vida natural Marx se refiere a la dedicación en la que los hombres se afanan por renovar su propia vida como especie “(...) comienzan a crear a otros hombres, a reproducirse, es la relación hombre y mujer, entre padres e hijos, *la familia*” pero para producir la vida en su aspecto social debe de haber como condición la acción conjunta de diversos

¹¹ *Ibid.*, pp. 36.

¹² *Ibid.*, pp. 25.

¹³ *Ibid.*, pp. 37.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 38.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 43.

individuos, no importa en qué condiciones y con qué finalidad. “De donde se desprende que un modo de producción o un estadio industrial determinados van siempre ligados a una forma de cooperación o un estadio social determinado y que ese tipo de cooperación es a su vez una fuerza “productiva”, también se desprende, que la suma de esas fuerzas productivas disponibles al hombre determinan el estadio social”¹⁶ .

Para producir la vida en su aspecto social, se requiere una organización de la producción condicionada por la necesidad y la forma de producción, la manera en cómo se agrupan determinadas formas sociales depende, del desarrollo de la producción y del intercambio, condiciones indispensables de un estadio social, en ese sentido dice Marx: “A partir de que la producción de la vida en su aspecto social se revela bajo estas condiciones aparece la conciencia [que] es por tanto y des de el primer momento un producto social directo e inherente a la existencia del hombre” porque de entrada su existencia le reclama tener conciencia de la necesidad de asociarse bajo “el principio de la conciencia de vivir en sociedad”¹⁷.

Hasta aquí, podemos decir que la “vida” crea las condiciones de reproducir los medio de vida, es decir, las condiciones materiales de existencia, estas condiciones de producción material posibilitan la conciencia para que se presente originariamente social. La producción de la vida social requiere de la asociación de individuos para producir las condiciones materiales, vivir concientes de la necesidad de asociarse. Vida, producción y necesidad de asociarse constituyen el desarrollo por el cual se tiene que mirar la historia y comprender esta concepción partiendo de premisas reales y no ilusorias interpretaciones abstractas, esto es pues, lo que llamamos el desarrollo lógico del materialismo. “partimos de los hombres en la actividad real, y de sus

¹⁶ *Ibid.*, pp. 43.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 45 y 6.

procesos de vida reales, mostramos el desarrollo de los reflejos y resonancias ideológicas de este procesos vital.”¹⁸

3. La ideología.

Marx no sólo propone una nueva concepción del mundo que es el materialismo, sino señala que en el proceso real de la producción material, este desarrollo se mueve invertido, parte de la conciencia ya constituida, sea moral, religiosa, metafísica, etc., por tal motivo esta conciencia invierte a la realidad, la invierte porque da la explicación de manera autónoma, ve a la “vida”, a la producción de ésta como resultado y no como la fuente para la conciencia. “Si en toda ideología los hombres y sus relaciones se nos muestran de cabeza, como en una cámara oscura el fenómeno responde a su proceso histórico de vida, de la misma manera que la inversión de los objetos en la retina responde a los objetos físicos.”¹⁹ Para Marx las formas de conciencia son el resultado de la producción y el intercambio, corresponden a un determinado grado de las fuerzas productivas, es decir, a la cooperación social en un estadio determinado del desarrollo de la producción material, así que la moral, la religión, la metafísica, etc., pierden con este hecho cualquier apariencia autónoma. “No tienen ni historia, ni desarrollo propio, son los hombres lo que desarrollan su producción material y sus relaciones materiales modifican, junto a su existencia real el pensamiento y los productos del pensamiento.”²⁰

Pero ¿A caso este sentido de ideología como conciencia invertida es el único que hallamos en Marx, sobre todo en este texto? La respuesta desde luego es no. John Plamenatz en su obra la *Ideología* nos dice que al respecto. “Marx a menudo llamaba ideología “falsa conciencia” (...) También la consideró “determinada” por la condiciones sociales o la “existencia

¹⁸ *Ibid.*, pp. 37.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, pp. 38.

social”. Y sin embargo, al parecer no pensaba que fuera falsa conciencia por estar así determinada. Por que sostenía por lo menos a veces, que la conciencia en general, y no sólo la falsa conciencia, está determinada por la existencia social. Lo que quería decir con “conciencia” sin duda variaba de un contexto a otro, pero parece haberla usado a veces en el sentido más amplio posible, para abarcar todas las ideas y creencias”²¹. En efecto, Marx utiliza la expresión ideología (reducto de la conciencia) para referirse a una creencia.

Vargas Lozano en un artículo intitulado “*Los sentidos de la ideología en Marx*”, examina en una brevedad sorprendente, los diversos sentidos a los que Marx hace referencia cuando emplea esta expresión. En su análisis que hace Vargas Lozano, (del cual nosotros adscribimos nuestra interpretación a la siguiente aseveración) plantea que “Los autores de la *Ideología alemana*, consideran que ésta [la ideología] es una *conciencia invertida* de la realidad, que tiene como origen inmediato el idealismo hegeliano, así como las condiciones económicas, políticas y sociales de las cuales surge. Sin embargo, en la argumentación en contra del movimiento neohegeliano se va filtrando un elemento de un nuevo tipo; el elemento político. La ideología se va considerando ya como aquel sistema de ideas que expresan los intereses que las clases dominantes y que constituye el vehículo reproductor de las formas aparentes que en orden de la lucha política tiene el objetivo de preservar la explotación de la clase dominante”²², este elemento lo llama Vargas Lozano, elemento ideológicopolítico del cual aquí nos interesa señalar.

El elemento ideológicopolítico al cual se refiere Vargas Lozano es precisamente cuando Marx examina las ideas dominantes. “Las ideas dominantes de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que ejerce el poder *material* dominante resulta al mismo tiempo la fuerza *espiritual* dominante. La clase que controla los medios de producción

²¹ John Plamenatz, *La ideología*, Méx., F.C.E., 1983, pp. 28.

²² Gabriel Vargas Lozano, “*Los sentidos de la ideología en Marx*”, publicado en *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, Méx., UAP, 1975, pp. 114.

material controla los medios de producción intelectual, de manera, que en general las ideas de los que no disponen de los medios de producción intelectual son sometidos a las ideas de la clases dominantes”²³. Señalemos pues, que Marx se está refiriendo a todos los estadios sociales en general, también, que la dominación viene dada por el ejercicio de la clase que controla los medios de producción es decir, la clase que ejerce el poder material, pero que su dominación se torna espiritual cuando adquiere pleno ejercicio en la producción material, es decir, por medio de la manifestación política, social y cultural que son las formas en las que se presenta ese poder intelectual. Cuando Marx se refiere a las “ideas”, se refiere a las creencias en sentido amplio , estas creencias se manifiestan como actitudes, porque no hay actitudes en el mundo sin creencias; puesto que una vez tornada la creencia en actitud (dominantes), estas creencias o ideas dominantes no pueden ser de aquellos que no tienen los medios de producción intelectual sino que a éstos, sólo les queda aceptarlas como válidas o en el peor de los casos como naturales, por la simple y llana razón de que no vienen dadas por ellos, por tal motivo se da un ejercicio de dominación, justificado en un estadio social de desarrollo dado, o como se diría hoy un ejercicio de la hegemonía, categoría que esbozará Marx en el *Manifiesto* desde el poder político. No obstante aquí en este texto que venimos señalando hay un atisbo sobre la hegemonía política.

Continúa Marx. “Las ideas dominantes no son más que la expresión de las relaciones materiales dominantes o sea, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como idea, es decir, la expresión de las relaciones que hacen de una clase determinada una clase dominante, en una palabra son las ideas de su dominación.”²⁴ El dominio como poder (defectivo), sólo adquiere sentido en su forma más franca y acabada como poder político, como lo vimos en los *Vorwärts*, por tal motivo es un dominio político, en ese sentido, las ideas dominantes son la

²³ C. Marx , *Ideología alemana*, loc. cit., pp. 78.

²⁴ *Ibid.*, pp. 78.

expresión de una clase que controla los medios de producción, que no son solamente medios, sino fines para el ejercicio del poder. A propósito del ejercicio del poder, Marx observa que no es exclusivo de los burgueses entendido como clase originaria de los propietarios de los medios de producción o los políticos que ejercen el poder directamente bajo la función del Estado, sino que “(...) los pensadores, los ideólogos activos, los elaboradores de conceptos dedicados a desarrollar y perfeccionar las ilusiones que la clase [dominante] se hace de ella misma y por otra parte los miembros de esta clase que disponen de tiempo para dedicarlo a forjar ilusiones sobre ellos mismos y que mantienen una actitud más bien pasiva y receptiva delante de estas ilusiones”²⁵. Marx identifica aquí las funciones de los ideólogos, ya Gramsci desarrollará con más especificidad esa función en los *Cuadernos de la cárcel*, mientras que aquí, Marx sólo da atisbos de este tema para señalar que el dominio que ejercen los propietarios de los medios de producción es acompañado de una ideología que dará una explicación de esa dominación, como si fuera algo natural, y esa explicación dará margen amplio con sus límites, hasta donde el dominio material, político, jurídico, cultural, social, etc., en los cuales se desenvuelve un estadio determinado de desarrollo histórico de una sociedad dada, así lo permita.

Para ser más preciso acerca del elemento ideológico-político, señalemos, que Marx analizando la “estructura” (por decirlo así) de dominación, tuvo que partir de la siguiente cuestión: ¿Cómo se ejerce el dominio (en cualquier época) para ser traducido como interés general? Es decir, ¿Por qué el dominio como universalidad aceptada y no como dominio (ejercicio del poder coercitivo y negativo) sustentado por un grupo o un bloque histórico?.

En Marx podemos señalar varios sentidos en los cuales se refiere a la dominación, fundamentalmente en la instancia económica: “los propietarios de los medios de producción sobre aquellos que no tienen nada más que vender su fuerza de trabajo”; podríamos decir que en

²⁵ *Ibid.*, pp. 79.

un sentido antropológico la dominación se da por “la explotación del hombre por el hombre”; en un sentido político como lo señala en el *Manifiesto* los burgueses sobre los proletarios, en fin. Lo que aquí señalaremos es la transición de una forma de dominio a otra menos franca por contener más elementos que influyen directamente en el ejercicio del poder (en sentido negativo).

Efectivamente para el ejercicio del poder, una vez ampliada la organización en la cooperación de la producción (mediante la división del trabajo, el crecimiento de las fuerzas productivas etc.) este ejercicio del poder se constituye a partir del dominio de la producción material que requiere afianzarse, en este tránsito vemos que no se trasfiere dicho poder, sino que deben de desaparecer las condiciones en las cuales se ha desenvuelto el propio dominio, pero no de tajo, sino que el ejercicio de la dominación presupone su evidencia, pero la presupone no en el bloque que ejerce ese dominio, sino en otros elementos completamente denegados. Ahora bien, el poder de un bloque sólo se presenta como dominio y no como otra cosa, ese poder tiene por su naturaleza la destrucción de lo que no es su identidad y también para tener el grado de dominación requiere presentarse como interés general es decir, la aceptación de ese poder universalmente válido (hoy se diría consensualmente) Obvio que no discutiremos la acepción universal de un poder hegemónico, sino cómo se va ejerciendo el dominio. Sustraemos nuestra aseveración al tenor de la transición de una época a otra, del ejercicio de dominación que hace la burguesía en contra el feudalismo. “Es un hecho que cuando una nueva clase ocupa el lugar de la que hasta entonces había dominado, se ve obligada –aunque sea nada más para asumir sus objetivos- a presentar sus intereses como los intereses comunes a todos los miembros de la sociedad, a dar sus ideas, la forma de universalidad y presentarlas como únicas racionales y universalmente válidas”²⁶. En el ejercicio de la dominación, ésta se da su justificación como válida, pero en realidad es una ilusión del contenido real que es precisamente el ejercicio del

²⁶ *Ibid.*, pp. 81.

poder como dominación. Toda justificación que se presenta en sus formas políticas, jurídicas, culturales, etc., son formas ilusorias bajo las cuales se ventila el contenido real de la hegemonía del bloque dominante. “La ilusión de creer que el dominio de ciertas ideas, se esfuma por sí misma, cuando la dominación de cualquier clase social deja de ser la forma de organización social, es decir, cuando ya no es necesario presentar un interés particular como un interés general o presentar como dominante la universalidad.”²⁷

La organización social es la que implica la manera de ejercer el dominio, es decir, en la “sociedad civil”, es allí donde se enfrentan las clases con sus intereses que ninguna de las clases formadas históricamente hasta allí, no esta dispuestas a transferir nada, menos aún la hegemonía de la clase dominadora transfiera su poder, por que el poder (económico) no se trasfiere, sino que reviste nuevas formas ilusorias mediante las cuales el poder político adquiere la peculiaridad de ser un poder separado de la originaria forma del ejercicio de dominación. La dominación no se da originariamente en la vida civil, esta seudovida neutra, carente de vida, sino en la vida social o existencia social. Hasta ahora, siguiendo a Marx, el ejercicio de la dominación es entendido en sus formas políticas (aristocracia, democracia, despotismo, etc.) pero no en su originaria forma es decir, en la existencia social. Lo que ha aparecido un derrumbe de una forma social a otra nueva, no tiene sólo su explicación en la lucha política de un bloque o clase contra otra, sino porque uno de ellos lo destroza sin piedad. La clase que esta pronto a desaparecer no le otorga absolutamente nada de poder, no le transfiere nada, mientras que la naciente crea sus propias condiciones de dominio y sus formas ideológicopolíticas se desarrollan a la par y con la misma rapidez y perseverancia que las fuerzas productivas en las cuales se ha desenvuelto para el ejercicio de la dominación de una clase social que presenta sus propios intereses como intereses generales.

²⁷ *Ibid.*, pp. 82.

El dominio es un interés particular sobre otro, ese interés (particular) debe de ejercerse. El dominio se ejerce, para ejercerse tiene que justificarse como interés general, en este tránsito el dominio se constituye como poder. El poder jamás se transfiere, sino que se desenvuelve en las condiciones que ejerce el propio dominio. Para que otra clase o bloque quiera ejercer su hegemonía tiene que crear sus propias condiciones de ejercicio de sus intereses, debe de dejar ser clase para convertirse en representante de la sociedad entera; tiene que partir del dominio que se monta sobre ella, tiene que crear pues, las condiciones de poder (entendido como el ejercicio de la fuerza) para tomar el poder establecido y disolverlo.

El interés general jamás puede presentarse como dominación, la universalidad excluye cualquier interés particular, de ahí la razón que cuando se defiende al interés de un bloque específico, lo hace parecer como interés general traducido al de la nación o patria, pero en realidad es una forma ideológicopolítica en la cual se invierte el ejercicio de la dominación. Cuando Marx aduce. “Por el sólo hecho de enfrentar a las otras *clases*, la clase revolucionaria se presenta ya de entrada, no como una clase, [con intereses propios] sino como representante de la sociedad entera, como la masa entera de la sociedad enfrentada sólo a la clase dominante”²⁸. Marx se refiere a los proletarios como clase revolucionaria, pero enfrentada como clase no por su constitución misma, sino porque el ejercicio del poder establecido, le otorga esa condición, esta clase es pues, la masa entera de la sociedad porque presenta la generalidad de la dominación, sus aspiraciones es acabar con el ejercicio y las condiciones del dominio en las cuales se mantiene; debe de crear condiciones que permitan que la generalidad de intereses la eleve al poder. “Y por ende actuar así, porque al principio, su interés marcha íntimamente ligado al interés común de todas las otras clases no dominantes y porque bajo la presión del anterior estado de cosas, este interés aún no ha podido desarrollarse cómo un interés particular de una clase particular. Resulta

²⁸ *Ibid.*, pp. 81.

así, que la victoria de esta clase, puede aportar también ciertos beneficios a muchos individuos de las otras clases que no han asumido el poder, pero sólo en la medida en que estos individuos se hallen con esa victoria, en condiciones de elevarse al poder”²⁹. El ejercicio de la dominación sólo puede acabarse con la disolución de ese ejercicio es decir, tomando el poder y disolverlo. La noción de poder en Marx, es considerada como dominación, mientras que el interés general jamás puede tenerse como dominación. Se tiene, como diría Marx, que acabar con la dominación que se presenta precisamente como universalidad. “La ilusión de creer que el dominio de una clase es también y únicamente el dominio de ciertas ideas, se esfuma por sí misma, cuando la dominación de cualquier clase social deja de ser la forma de organización social, es decir, cuando ya no es necesario presentar un interés particular como interés general o representar como dominante a la universalidad.”³⁰

4. Sociedad civil y existencia social.

La forma originaria de la dominación se presenta en la vida social no en la vida civil, alcahueta de las formas políticas. Pero el desarrollo de la vida social y sus existencia esta de por sí, en la sociedad civil que es la forma moderna en la que aparece hoy la existencia social, pero esa existencia precede a la sociedad civil moderna. “La forma de los intercambios, condicionadas por las fuerzas productivas existentes en todo los estadios de la historia que precedieron al nuestro y que por su parte los condicionaron es la *sociedad civil* que (...) tiene condición previa y base fundamental la familia simple y la familia compuesta, aquello que llamamos clan (...) resulta así evidente que esta sociedad burguesa es el verdadero lugar, la verdadera esencia de la historia [aunque] El término de sociedad civil (*Bürgerliche Gessellshaft*) apareció en el siglo XVIII,

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, pp. 82.

cuando las relaciones de producción se habían escindido de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil no se desarrollo como tal más que con la burguesía, pero la organización surgida directamente de la producción y del comercio que forma siempre la base del Estado y del resto de la superestructura idealista constantemente ha sido designada con el mismo nombre”³¹.

Cuando Marx dice que la producción y el comercio (la base material por decirlo así) forman la base del Estado y el resto de la superestructura, no hace más que señalar que la organización social ya presupone a la base material en las cuales se desenvuelve, en ese sentido, el desenvolvimiento está dado en la sociedad civil. El Estado y el resto de la superestructura constituyen las condiciones de ese mismo desenvolvimiento. Su supuesto necesario de la sociedad civil. En consecuencia. No hay que mirar a la historia desde su resultado, como la historia del Estado y sus formas políticas, jurídicas, culturales (como movimiento de las superestructura) sino, “(...) la historia tiene, entonces, por base el desarrollo de la producción y partiendo de la producción material de la vida inmediata, concibe la forma de las relaciones humanas de producción engendradas por ella, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia”³¹

Al señalar Marx a la sociedad civil como fundamento de toda la historia confirma que es, así, por que la “vida” inmediata se desenvuelve allí, debido al desarrollo real del proceso de producción material que le dicta a la vida, las condiciones de existencia en las cuales se tiene ésta que desenvolver, esto es, en la sociedad civil se desenvuelve “(...) una masa de fuerzas de producción, de capitales y de circunstancias que por un lado son modificadas por nuevas generaciones, pero que por otro lado, le dictan las propias condiciones de existencia que le imprimen un determinado desarrollo, un carácter específico. Determinan en fin, que las

³¹ *Ibid.*, pp. 56 y 7.

³¹ *Ibid.*, pp. 59 y 60.

circunstancias hacen tanto a los hombres como los hombres hacen la circunstancia”³². La vida inmediata en la sociedad civil no hace más que expresar las condiciones de la existencia de vida como exigencia social; esta existencia constituye a la conciencia y la determina, así como al Estado y a la superestructura no porque éstas envuelven a aquella, sino por que la existencia social se desenvuelve en ellas.

Es en la vida social en donde se tiene que reconocer el desenvolvimiento de una sociedad no en el Estado, ni en el resto de la superestructura que son formas ilusorias bajo las cuales se desenvuelve el dominio real, ese dominio real se autojustifica, no en la vida social de una sociedad civil (que la suprime), sino en su supuesto necesario, el Estado, es allí donde la lucha por el poder se hace franca, pero en realidad ilusoria. Franca por que se definen las posturas de clase, pero ilusoria porque el ejercicio del poder, se queda en los límites hasta donde le es posible desarrollarse, o hasta donde las formas políticas así lo permiten. “Se desprende que todas las luchas en el interior del Estado –la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de votar, etc.- no son sino formas ilusorias bajo las cuales se libran las luchas efectivas de las diferentes clases entre ellas.”³³ Sin embargo, Marx siempre defendió el derecho al voto de la clase trabajadora en el caso de la democracia.

Esta formas políticas no permiten el desarrollo de la vida social, al contrario lo aquietan, porque en vez de reconocer esa existencia mantienen sobre ella un ejercicio del poder especial, el poder político, empero, las formas políticas lo que permiten es precisamente el desarrollo del poder político, el ejercicio del poder, en el sentido de una hegemonía determinada. Es en el ejercicio del poder en donde la dominación adquiere el sentido hegemónico de su poderío de una clase determinada. “Y resulta así mismo, que toda clase que aspire a implantar su dominio,

³² *Ibid.*, pp. 61.

³³ *Ibid.*, pp. 51.

aunque, éste determine la abolición de toda antigua forma social y aún del dominio en general, como es ahora el curso del proletariado, necesita primeramente conquistar el poder político para representar entonces su propio interés como si fuera el interés general, cosa a la cual se vera obligada desde el primer momento.”³⁴

La toma del poder político tiene para Marx un significado preciso: el ejercicio de la violencia para el dominio de una clase sobre otra. No hay término medio cuando habla del poder político, éste jamás se presenta como colectividad, sino es franco poderío que ejerce una clase sobre otra, por eso dice, “Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular y porque éste no coincide para ellos con sus intereses colectivos –la misma universalidad resulta una forma ilusoria de colectividad- [el poder político] se presenta como un interés “extraño”, “independiente” y que es en sí mismo, a la vez, un interés “general”, especial y particular dentro de esta dualidad, como es el caso de la democracia.”³⁵

Marx es posiblemente el primero en cuestionar el poder político, haciéndolo descender de su hábito sagrado, es decir, como representante del interés general o más bien, la constitución de ese interés. Vemos que también la colectividad planteada bajo este poder, resulta una forma ilusoria de colectividad que tiene su expresión más acabada en la democracia, por representar la dualidad entre interés particular y el de la colectividad, pero que no hace más que disfrazar el poder político realmente existente.

Resulta de máxima importancia reiterar que Marx está hablando de democracia como forma política y no como expresión de la vida social, que ya vimos, que aquella forma ahoga a la vida social, la forma política de la democracia lo que hace es expresar el poder político es decir, el ejercicio de la dominación. La democracia de la cual Marx toma como punto de referencia, no

³⁴ *Ibid.*, pp. 51 y 2.

³⁵ *Ibid.*, pp. 52.

es una democracia para el Estado, sino condición sólo necesaria para que la sociedad (civil) se revolucione, no en el Estado “(...) porque el interés general [que presenta es] ilusorio bajo la forma del Estado”³⁶ sino en la sociedad civil, en su existencia social.

Esta revolución de la vida social sólo puede plantearse como *movimiento* es decir, negación y recuperación de esta misma existencia, que no puede acontecer sin contenido, que no puede aspirar sino con pretensiones prácticas concretas, ese movimiento que proclama la lucha franca y abierta es el comunismo.

5. El movimiento comunista.

Cuando dice Marx “El comunismo empíricamente, sólo es posible como un acto “repentino” de los pueblos dominantes, lo cual presupone el desarrollo universal de la fuerza productiva y de los intercambios mundiales estrechamente ligados al comunismo. (...) el comunismo no es para nosotros, ni un *estado* que sea necesario crear, ni un *ideal* sobre el cual haya de reglamentarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula este estado actual. Las condiciones de este movimiento son resultantes de premisas actuales existentes (...)”³⁷, no hace más que subsumir el principio de orientación en el que el comunismo tiene que desarrollarse como lo deja entre ver en los *Manuscritos* de 1844. En la *Ideología alemana* los incorpora para el movimiento real del proletariado, es decir, al movimiento político que debe de emprender éste en la lucha por su emancipación. Este movimiento tiene la peculiaridad de desarrollarse allí donde las fuerzas productivas se han desarrollado junto con el intercambio de mercancías. Este movimiento tiene que desarrollarse en una sociedad necesariamente avanzada en el desarrollo material, tecnológico, científico etc., pero además,

³⁶ *Ibid.*, pp. 52.

³⁷ *Ibid.*, pp. 54 y 5.

dicho movimiento no tiene como aspiración práctica el crear un Estado propiamente dicho, una utopía para reglamentar, como dice Marx a la realidad, sino que, tan sólo el desarrollo de este movimiento en las condiciones y premisas del estado actual, para su anulación. Con esto Márx, elimina cualquier pretensión de diseñar una utopía acabada, en el sentido de diseñar un Estado ideal, así mismo como una sociedad feliz al estilo de Agustín, Campanella, Moro o los utopistas franceses.

Extraordinariamente consecuente, Marx se precisa hacer un movimiento real (real porque parte de premisas reales) un movimiento político, incorporándolo en el tenor del movimiento a luchar por la revolución comunista. Dicha revolución comunista comprende la totalidad de lo que hasta ahora ha desarrollado teóricamente que debe de ponerse en marcha como movimiento, que no surge para el desenvolvimiento de un Estado acabado, sino para revolucionar a la sociedad (civil) misma. “El comunismo se distingue de todos los movimientos que hasta ahora lo han precedido, en el hecho de que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio anteriores y que, por vez primera, considera consecuentemente todas las condiciones naturales previas como creaciones naturales de los hombres que nos han precedido hoy, despojándolas de su carácter natural y sometiénolas al poder de los individuos [asociados]”³⁸.

Este movimiento es ya una orientación para revolucionar a la sociedad desde sus fundamentos (materiales), no puede pues, plantearse como resultado en una forma política determinada, sino a partir de las condiciones que posibilitan al movimiento, su organización y su desarrollo. “Su organización es por es por ese motivo, esencialmente económica; es la creación material de las condiciones de esa unión. Ese estado de cosas que crea el comunismo es precisamente la base real que convierte en imposible todo lo que existe independientemente de

³⁸ *Ibid.*, pp. 131.

los individuos, siempre en la medida en que este estado de cosas existente es sencillamente un producto de los individuos entre ellos.”³⁹

Aquí vemos a Marx plantear al movimiento comunista no de premisas políticas, sino de económicas, para llegar después a las políticas: para fundamentar el carácter del comunismo no como una expresión política determinada, sino de su posibilidad como movimiento a partir de condiciones objetivas independientes a la voluntad de los sujetos (y) que en absoluto señala un determinismo o una teleología de la producción material que desemboca en la producción en el comunismo, entendido como una sociedad futura ineludible, sino que al eludir a las condiciones objetivas de las relaciones anteriores de los individuos entre ellos, no hace más que señalar dos cosas. La primera, que hallamos implícitamente, es que una sociedad no puede revolucionarse de tal o cual forma política, sino que debe transformarse desde sus bases materiales, las cuales se presentan asequibles, relaciones entre los individuos que producen, que crean y establecen intercambio entre ellos; la segunda, tiene que ver con el desarrollo que hasta cierto punto alcanza una sociedad en una época a partir precisamente de la producción (material) y el intercambio, es decir, ambas fuerzas se hallan por sí mismas inconteniblemente en el desarrollo dinámico que hasta ahora no han podido controlar (por llamarlo de alguna manera) los individuos en una sociedad dada, pero con el poder de los individuos unidos, éstos pueden tomar no sólo su destino en sus manos, sino darle orientación a esas fuerzas incontenibles que hacen posible el desarrollo de la sociedad en una época, al darle orientación a la producción y al intercambio, están al mismo tiempo cohesionando el poder de los individuos unidos. (Más adelante 1875) El término unidad será cambiado por asociación.

En Marx encontraremos no una política que explique a la dinámica de la sociedad, sino una política que surge de la dinámica en la cual se desenvuelven las relaciones materiales, es en

³⁹ *Ibid.*

ese sentido donde la política aún no tiene una esfera independiente, mientras no se explique el desenvolvimiento de una sociedad y, como este movimiento no surge de la política (en el sentido moderno de poder como dominación), sino allí en donde las fuerzas independientes de la voluntad de los individuos, éstas van, por decirlo así, evolucionando a una sociedad, no solamente en la producción material, sino en la totalidad de relaciones en las cuales se desenvuelve dicha sociedad. Veamos pues como lo plantea Marx. “Lo que parece como contingente en la época posterior, en la oposición a la anterior, es un modo de intercambio que corresponde a un determinado desarrollo de las fuerzas productivas (la cooperación de los individuos para producir la vida material) y las formas de intercambio es la relación entre el modo de intercambio y la acción o actividad de los individuos”⁴⁰. Como hasta ahora estas fuerzas productivas y formas de intercambio han brotado inconteniblemente en cada época o sociedad, necesariamente han poseído a los individuos, en el mismo sentido que los han despojado de mantener un control sobre ellas, no simplemente porque ejerzan un poder sobre ellos, que los acosa, sino, porque no se han percatado de esas fuerzas que van condicionado inclusive la acción y la actividad de éstos, queda pues, que ambas fuerzas se contradicen, pero no mientras se desarrollan en cada época en las condiciones en las cuales se han desenvuelto, sino hasta otra época cuando la trabazón se hace más evidente. “En consecuencia, mientras no se hace patente las contradicciones en las que los individuos producen, corresponde a su limitación efectiva, a su existencia limitada, limitación que muestra su singularidad hasta que se presenta la contradicción y que, con este hecho, sólo existe para la generación posterior. Esta contradicción aparece entonces como un obstáculo accidental atribuyéndose también a la época anterior la conciencia de un obstáculo.”⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 132.

⁴¹ *Ibid.* pp. 133 y 34.

En este pasaje Marx se refiere a la conciencia del obstáculo en el sentido de comprender al carácter teóricopolíticoideológico que toman en sus manos las nuevas generaciones para superar dicho obstáculo. Esta aseveración la esquematizará en la “Introducción” a la *Contribución...* de 1859. A diferencia de su estudio económico, aquí en la *Ideología* resaltará el carácter del movimiento y la revolución comunista, ambas posturas como condiciones para darle sentido al desarrollo de la sociedad moderna, para que ésta otorgue las condiciones de un desarrollo ulterior en el que puedan unirse (o asociarse) los individuos, tomando pleno control de las fuerzas productivas y que el intercambio sea no sólo condición para la unión de estos individuos, sino resultado de dicha unión.

Las condiciones en las cuales una época se desarrolla son condiciones materiales, con sus respectivas formas como son: jurídicas, políticas, culturales, ideológicas etc., estas formas expresan a las fuerzas productivas o bien, dan cuenta de ellas como condiciones, “Estas diferentes condiciones, que primeramente aparecen como condiciones y después como obstáculos, de la manifestación de sí, forman en toda la evolución de la historia una secuencia coherente de modos de intercambio ligados por el hecho de cambiar la forma anterior de intercambios, convertirla ya en obstáculo, por una nueva forma que corresponde a las fuerzas productivas más desarrolladas y, por tanto, al modo más perfeccionado de la actividad de los hombres: forma[s] que a su vez se convierte en un obstáculo, remplazándose por otra[s]. Y, estas condiciones corresponden, en cada fase, al desarrollo simultaneo de las fuerzas productivas, su historia [de esas condiciones] resulta ser al mismo tiempo la historia de las fuerzas productivas que se desarrollan y se heredan por cada nueva generación, quedando así como la historia de la propios individuos”⁴². No resaltaremos aquí en este pasaje la historia de las fuerzas productivas,

⁴² *Ibid.*, pp. 134.

sino el conjunto de esas condiciones-obstáculos que son propias de los individuos como dice Marx, al terminar la cita.

La comprensión para superar los obstáculos en las fuerzas productivas y el modo de intercambio (relaciones de producción que llamara en 1859), ha tenido hasta ahora un peculiarismo reducto explicativo: las formas políticas y las formas jurídicas como entidades autónomas que dan razón y resuelven esos obstáculos. Sin embargo esas mismas entidades se convierten en obstáculos. “El resultado es que, en una misma nación, los individuos tienen desarrollos totalmente distintos, haciendo incluso abstracción de sus condiciones patrimoniales, y que también un interés anterior cuya forma de intercambio particular de relaciones se ve desplazada por otra correspondiente a un interés posterior, puede quedar aún durante mucho tiempo en posesión de una fuerza tradicional en la aparente comunidad y que se ha convertido en autónomo frente a los individuos.”⁴³ Tanto las formas políticas y las formas jurídicas se consideran la “fuerza tradicional” que siempre ha (engañosa e ilusoriamente) resuelto las trabas, porque ha tenido siempre un poder autónomo frente a los individuos. Continuando la cita, “(...) sólo una evolución [en la sociedad] resulta capaz en última instancia, de romper este sistema”⁴⁴, esta revolución no es para tener un mejor Estado o mejores formas jurídicas, sino para superar el origen del conflicto y con ello la totalidad de las condiciones en las cuales se desenvuelve la trabazón en una época dada.

La revolución surge pues, por la necesidad de superar las trabas materiales objetivas, pero su desarrollo o bien, el desenvolvimiento se da, por la conciencia de superar este obstáculo. Habíamos dicho que la conciencia de un obstáculo contiene la peculiaridad de ser teórico-político-ideológico, que se afana por explicar, resolver y darle tendencia al conflicto. “Y así

⁴³ *Ibid.*, pp. 135.

⁴⁴ *Ibid.*

se explica igualmente por qué, cuando se trata de puntos concretos que permiten una síntesis más general, la conciencia puede, a menudo, parecer avanzada con respecto a las relaciones empíricas contemporáneas, de tal forma que en las luchas de un período posterior, se puede recurrir a los teóricos anteriores como autoridades [para redimir el conflicto] (...) esta contradicciones entre las fuerzas productivas y el modo de intercambios que, como se ha visto ya, se ha producido con frecuencia a lo largo de la historia y hasta nuestros días, aunque sin comprometer la base fundamental, ha tenido que estallar cada vez como una evolución, tomando al mismo tiempo diversas formas accesorias tales como totalidad de conflictos [o sea, guerras], pugnas entre diferentes clases, contradicciones de conciencia, lucha ideológica, etc.”⁴⁵

Así pues al llegar a una época de condiciones-obstáculos se abre un periodo de revolución social en donde el movimiento comunista puede incorporarse en las *formas accesorias* para superarlo desde su base y convertir a esas *formas accesorias* en una revolución comunista. La revolución comunista surge en la sociedad (civil) y para ella, porque ella presupone a la comunidad, que es el ámbito más concreto en donde la existencia social de la individualidad se determina. “Es solamente con la comunidad, con otros, donde cada individuo tiene los medios para desarrollar sus facultades en todos sentidos; así pues es, sólo en la comunidad donde la libertad personal resulta posible.”⁴⁶ ¿Por qué plantear la libertad (en la comunidad) por medio de la revolución comunista? Porque dicha revolución es antiestatal. El Estado no puede ser el garante de la libertad en su forma más concreta que es la individualidad que se presenta en la comunidad. Revolucionando desde sus fundamentos a la comunidad, se revoluciona esa libertad que confiere el Estado. “En las sustituciones de [la] comunidad que hasta ahora ha existido, con el Estado, etc., la libertad personal sólo existe para los individuos que se habían desarrollado en

⁴⁵ *Ibid.* pp. 135 y 37.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 138.

las condiciones de la clase dominante, y tan sólo en la medida en que eran miembros de esta clase. La comunidad aparente, hasta ahora constituida por los individuos, tuvo siempre con respecto a ella una existencia independiente, y simultáneamente, por el hecho de representar la unión de una clase frente a otra, representaba una comunidad totalmente ilusoria para la clase dominante, sino también una nueva cadena (...) se trataba, pues, de relaciones en las que participaban no en tanto que individuos, sino como miembros de una clase.”⁴⁷

La revolución comunista permite, una vez que se abran las posibilidades ocurridas por las contradicciones entre las fuerzas productivas y el modo de intercambio, otorgarle el autocontrol a la comunidad, para hacer patente la libertad en su forma originaria, es decir, en la individualidad, por que hasta ahora, esa libertad es alterada por el ejercicio de la clase dominante, quien en el desarrollo de las condiciones de su dominio, el dominio mismo lo presenta como libertad. Contrapuesto a esta idea. La revolución comunista permitirá “(...) por el contrario, [que] en la comunidad de los proletarios revolucionarios que ponen bajo su control todas las propias condiciones de existencia y además, las de todos lo miembros de la sociedad, lo que produce es un caso a la inversa: los individuos participan en tanto que individuos. Y(a condición claro está, de que la asociación de los individuos se dé dentro, del marco de las fuerzas productivas que se suponen ya desarrolladas) es, esta la reunión que pone las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos bajo su control, condiciones que hasta entonces, se habían visto sometidas al azar y habían adoptado una existencia autónoma con respecto a los individuos, precisamente por el hecho de la separación de éstos como individuos y su necesaria asociación implicada por la división del trabajo, pero trasformada en un lazo para ellos desconocido a causa de su separación como individuos.”⁴⁸

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 138 y 39.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 139 y 40.

Lo que se alcanza a apreciar es que Marx está pensando en la “autogestión”, producto de la revolución comunista, pero no sólo eso, sino que a nuestros ojos, se puede implicar que esa “autogestión” tiene que darse como dice Marx, dentro del marco las fuerzas productivas, es decir, de la cooperación de los individuos para producir la vida material y no a través de un poder especial como es el Estado separado de los individuos. En otros términos, el desarrollo de las fuerzas productivas ya no se daría o se presentaría azaroso e inclusive oculto (como se presenta la mano oculta del mercado), sino que mediante la asociación en la comunidad de los proletariados, se tornaría control de ese desarrollo fenomenal de las fuerzas productivas.

En absoluto Marx esta planteando la sociedad comunista propiamente dicha, sino que plantea la posibilidad de la revolución comunista frente a la contradicción que surge entre las fuerzas productivas y el modo de intercambio, así mismo, en qué términos se plantearía la libertad, la comunidad y la “autogestión”. En todo caso esta concepción del mundo señala una hipótesis que por su puesto tiene vertientes para indicar en el camino de la práctica, las tareas inmediatas de la revolución comunista.

Estas tareas incluyen la libertad dentro de la necesidad, que hasta ahora revisten sólo un carácter formal. “La diferencia entre el individuo personal contrapuesto al individuo en su condición de miembro de una clase, la contingencia de las condiciones de existencia para el individuo, se manifiesta sólo con la aparición de la clase que es un producto característico de la burguesía (...) sólo la competencia y la lucha de los individuos entre sí, engendran y desarrollan este carácter fortuito como tal. Así en la imaginación, los individuos, son más libres bajo el dominio de la burguesía que antes, dado que sus condiciones de existencia le son contingentes; en

realidad, son de hecho menos libres porque están, en mucho, más subordinados a una fuerza objetiva [que son las relaciones de clase]”⁴⁹.

Lo que hasta ahora impera, diría Marx, es una libertad condicionada por el Estado, sin embargo esa libertad está subordinada a las relaciones de clase, es decir, al dominio de la burguesía, que impone a la libertad concreta individual, sus condiciones de existencia, haciendo de la individualidad personal cosa fortuita, siendo en realidad las condiciones en las que ella ejerce su dominio, que no pueden ser otras que el dominio de esta clase, establecida de por sí en el Estado como el único que concede la libertad. Así que la tarea más inmediata de la revolución comunista es acabar con esta ilusión que produce el Estado, medio por el cual se otorga esa falsa libertad. “(...) los proletarios, si quieren reafirmar su valor como personas tienen que suprimir la propia condición de existencia, que es ciertamente también la de toda la sociedad hasta nuestros días, esto es, tiene que abolir (la división) [del] trabajo –origen de las clases- con esto se encuentra en contraposición directa con la forma que los individuos en la sociedad han elegido hasta ahora como expresión de conjunto, es decir, en oposición directa con el Estado, y le es necesario derrocar a este Estado para realizar su personalidad.”⁵⁰

Esa personalidad del proletariado ha sido denegada hasta ahora en la sociedad moderna y a lo sumo, la presenta bajo formas ilusorias en el Estado moderno, en el supuesto de que éste otorga reconocimiento de una libertad que no es más que el dominio de una clase como es la burguesía. Por tanto, la personalidad denegada del proletariado, de la cual nosotros la denominamos “sujetividad denegada”, debe de manifestarse al mundo entero, al igual que sus aspiraciones políticas y los medios que la harán erigirse como liberadora del dominio que ejerce la clase burguesa. Dicho pronunciamiento aparecerá en el *Manifiesto comunista*.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 142.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 144.

X. EL MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA.

1. Algunas consideraciones.

Antes de abordar el *Manifiesto* hay que dar una revisada al trabajo de Engels sobre los “Principios del Comunismo”, que propiamente es una respuesta a la “profesión de fe comunista” elaborada por Mosses Hess para la Liga de los Justos.

En su congreso celebrada en Londres a comienzo de junio de 1847, la Liga de los Justos acordó entre otras cosas, formular y hacer pública una “profesión de fe comunista”. Después del congreso, el comité directivo, establecido en Londres, envió a los grupos locales o “comunidades” un proyecto de “profesión de fe comunista”, que constaba de siete preguntas y respuestas, con objeto de que los grupos se manifestaran acerca de ella y la “profesión de fe” pudiera aprobarse definitivamente en un segundo congreso, que había de celebrarse a fines de noviembre del mismo año.

Con fecha 25-26 de noviembre de 1847, Engels escribió a Marx una carta, donde le habla de la discusión sostenida en el grupo de París, en el que Mosses Hess en ausencia de Engels había hecho aprobar “una profesión de fe, deliciosamente corregida”, al respecto dice Engels. “El viernes pasado, procedí a criticar en el círculo, pregunta por pregunta, y que aún no había llegado a la mitad cuando los asistentes se dieron por satisfechos. *Sin ninguna clase de oposición*, se me encargó de redactar una nueva, que debería de discutirse el viernes próximo.”¹

En los papeles que Engels dejó al morir se encontró el texto al que hace alusión en esta carta el cual lleva por título “Principios del comunismo” que se publicó por primera vez en el periódico *Vorwärts* de Berlín, en 1914. Se trata de un proyecto o borrador de la “profesión de fe comunista” que Engels redactó entre el 23 y 29 de octubre de 1847, por encargo del grupo parisiense de la Liga de los Justos. En carta a Marx de 23-24 de noviembre del mismo año, en la

¹ C. Marx y F. Engels, *Correspondencias*, T. VIII, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, 1973, pp. 20.

que Engels se pone de acuerdo con Marx para viajar juntos a Londres con objeto de asistir al segundo Congreso de la Liga escribe: “Piensa un poco en la profesión de fe. A mí me parece que lo mejor sería prescindir de la forma de catecismo y dar a la cosa el título de *Manifiesto* comunista. La forma adoptada hasta ahora no sirve, ya que habrá que exponer, más o menos, algo de historia. Yo llevaré el texto de aquí, el que yo he redactado, en tono sencillamente narrativo, pero muy mal escrito, con una prisa espantosa (...)”².

Las numerosas correcciones, intercalados y tachaduras que aparecen en el manuscrito, así como en la referencia que en la citada carta se hace a la “prisa espantosa” con que hubo de ser redactado este catecismo, no deja lugar a la hipótesis de que se trata de la segunda versión o de una copia en limpio de la versión del mismo proyecto “deliciosamente corregido” de Moses Hess,

Démosle pues, una breve revisada a estos “Principios del comunismo”, en ellos expone Engels con 25 preguntas y algunas omisiones de respuesta al comunismo “ (...) como la doctrina que señala las condiciones para la emancipación del proletariado”³. de la pregunta 1 a la 10 Engels hace una diferenciación del carácter de su existencia del proletariado (moderno) respecto al Esclavo, al siervo, al artesano y al obrero de la manufactura para explicar la actual condición del obrero moderno industrial; de la pregunta 11 a la 17, explica las consecuencias de la revolución industrial, la división del trabajo y su relación con la sociedad burguesa y el proletariado, lo significativo de estas preguntas es señalar lo importante que era para Engels hacer hincapié, de cómo la burguesía, se había regido como clase dominante. “La burguesía, después de poner fin de este modo al poder social de la nobleza y de los gremios, destruye también el poder político de estas clases. Y del mismo modo que se ha instaurado en la sociedad moderna como

² *Ibid.*, pp. 25.

³ F. Engels, “Principios del comunismo” en C. Marx y F. Engels *Escritos económicos, loc. cit.*, pp.150.

clase dominante, se proclama ahora clase dominante en el terreno político. Y lo hace implantando el sistema representativo, basándose en la igualdad burguesa ante la ley, y basándose en el reconocimiento legal de la libre concurrencia (...)”⁴. La explicación que Engels da respecto al dominio de la burguesía a partir del poder político, tiene como fondo, darle al proletariado claridad, acerca de la sociedad burguesa que es histórica y que por lo tanto se puede erigir otra sociedad a partir de la concentración de la fuerza del proletariado. “Las filas del proletariado van engrosando al mismo ritmo con que los burgueses se enriquecen (...) esta concentración de grandes masas en *una* zona infunde a los proletarios la conciencia de su fuerza, (...) De este modo, van preparando, de un lado, por el descontento cada vez mayor que siembra [la dominación burguesa], y por otro lado, por la fuerza creciente del proletariado, la revolución, en la que el proletariado transformará de raíz la sociedad”⁵.

En la pregunta 18 se establece el curso que debe seguir la revolución proletaria, propiamente en el terreno político. Esta revolución deberá “Implementar, ante todo, un *Estado democrático*, y dentro de él, directa o indirectamente, la dominación del proletariado (...) pero la democracia no le servirá de nada al proletariado, sino se emplease inmediatamente como medio para imponer toda una serie de medidas que ataquen directamente a la propiedad privada y garanticen la existencia del proletariado.”⁶

Engels no hace (desafortunadamente) un detalle de lo que está entendiendo por “Estado democrático”, lo cual no podemos implicar ideas que se desprendan de su aseveración, sin embargo lo que si se puede ver es que en ese Estado se pretende concentrar el nuevo dominio del proletariado, mediante el fortalecimiento estatal, por ejemplo cuando habla de las 12 medidas inmediatas impuestas por el proletariado. En la medida 4 vemos que la “Organización del trabajo

⁴ *Ibid.*, pp. 154.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, pp. 157 y 58.

y empleo de los proletarios en los terrenos nacionales, fabricas y talleres, eliminando de este modo la competencia de los obreros entre sí y obligando a los fabricantes que aún existen a pagar, los mismos altos salarios que abone el Estado”. También en la medida 6 “Centralización del sistema de crédito y del tráfico monetario en manos del Estado, por medio de la banca nacional y los banqueros privados”⁷.

El “Estado democrático” tal y como lo presenta Engels es una especie de <<Estado-control>> de parte del proletariado para imponer su dominio mayoritario en contra de del modo de apropiación burgués es decir, en contra de la propiedad privada “(...) el proletariado veráse obligado a avanzar cada vez más concentrando en manos del Estado, en proporciones cada vez mayores , todo el capital, toda la agricultura, toda la industria, todos los trasportes y todo el intercambio (...) Finalmente, todo el capital, la producción y todo el intercambio se concentra en manos de la nación, la propiedad se vendrá a tierra por sí sola, el dinero estará de más y la producción se desarrollará hasta tal punto y los hombres se transformarán en proporciones tales que podrán desaparecer también las ultimas formas de relaciones de la vieja sociedad”⁸.

Engels aún no habla de la extinción del Estado, sino a lo sumo se puede ver que hay un fortalecimiento del “Estado democrático”, como él le llama, por otro lado, Engels, está imprimiendo el carácter universal de la revolución de los proletarios, que sólo puede ser posible como “revolución comunista” que “(...) no puede ser puramente nacional, sino que tendrá que desarrollarse simultáneamente en todos los países civilizados, es decir, por lo menos en Inglaterra, Norteamérica, Francia y Alemania (...) será una revolución universal y sólo podrá librarse, por tanto, en un terreno universal.”⁹

⁷ *Ibid.*, pp. 158.

⁸ *Ibid.*, pp. 159.

⁹ *Ibid.*

De la pregunta 20 a la 23, Engels menciona una serie de ideas acerca de la sociedad comunista, en ella, “(...) Desaparecerán las crisis (recurrentes); la voluminosa producción, que bajo el orden social vigente representa una superproducción y es causa de tan poderosa miseria reinante, resultará insuficiente y deberá ser intensificada en escala mucho mayor. Con la diferencia de que, en vez de engendrar miseria, ahora, la superproducción, después de cubrir las necesidades de todos y engendrará la satisfacción de las necesidades (...) [el] desarrollo de la industria pondrá a disposición de la sociedad una masa de productos suficiente para cubrir las necesidades de todos (...) De este modo, la sociedad producirá lo necesario para poder organizar la distribución de manera que satisfaga la necesidad de todos sus miembros. Con ello no tendrá ya razón de ser la división de la sociedad en clases distintas contrapuestas la una de la otra. De este modo, la sociedad organizada sobre bases comunistas dará a sus miembros ocupación para emplear universalmente todas sus capacidades universalmente ejercitadas. Con ello desaparecerá también, necesariamente, las diferencias de clase, ya que este tipo de sociedad es incompatible con la existencia de las clases. Y se encargará de fortalecer por sí misma, con su implantación, los medios para abolir estas diferencias de clase.”¹⁰

Consideramos que no se puede exigir la claridad de las ideas que aquí expone Engels, en la misma medida en que este manuscrito no está suficientemente elaborado, por esta razón, no hablaremos de la sociedad comunista que se esboza en la cita arriba señalada. Por último. Las preguntas 24 y 25 Engels hará una distinción entre comunismo y las variantes del socialismo, encontrando en los “socialistas democráticos” la similitud del curso que seguirá la revolución proletaria, a excepción de que, los comunistas toman las mediadas del “Estado democrático” como transitorias, mientras que aquellos, les basta con tener este tipo de Estado. “(...) los comunistas, en momentos de acción, deberán llegar a una inteligencia con estos socialistas

¹⁰ *Ibid.*, pp. 160.

democráticos y concretar con ellos una política momentánea lo más estrecha posible, siempre y cuando que dichos socialistas no actúen al servicio de la burguesía dominante ni ataquen a los comunistas.”¹¹

La diferencia entre comunismo y socialismo está planteada, más por cuestiones de táctica, inteligencia lo llama Engels, que por principios, sin embargo se alcanza apreciar la meta que el comunismo tiene respecto al socialismo y respecto a los partidos democráticos “(...) los comunistas tienen todavía, por el momento, intereses comunes con los distintos partidos democráticos, tanto más estrechos cuanto más se acerquen los demócratas, en las mediadas socialistas proclamadas hoy por ellos en todas partes, a la meta de los comunistas; es decir, cuanto más clara y resueltamente defienden los intereses del proletariado y se apoyan en éste.”¹²

La diferencia entre comunismo y socialismo la pondrá de manifiesto Engels en el “prefacio” a la edición inglesa de 1888 del *Manifiesto*, pero esta vez, la diferencia se marcará por principios. “Y así, la historia del “Manifiesto” refleja en medida considerable la historia del movimiento moderno de la clase obrera; actualmente es, sin duda, la obra más difundida, la más internacional de toda la literatura socialista. (...) Sin embargo, cuando fue escrita no podíamos titularle Manifiesto *socialista*. En 1847 se llamaban socialistas, por una parte, todos los adeptos de los diferentes sistemas utópicos: los owenistas en Inglaterra y fourieristas en Francia reducidos ya a meras sectas, (...) En cambio, la clase obrera que había llegado al convencimiento de la insuficiencia de las simples revoluciones políticas y proclamaba la necesidad de una transformación fundamental de toda la sociedad, se llamaba entonces comunista. Era un comunismo rudimentario y tosco, puramente instintivo; sin embargo, supo percibir lo más importante y se mostró suficientemente fuerte en la clase obrera para producir el comunismo

¹¹ *Ibid.*, pp. 162.

¹² *Ibid.*, pp. 162 y 63.

utópico de Cabet en Francia y el de Weitling en Alemania. Así, el socialismo, en 1847, era un movimiento de la clase burguesa, y el comunismo lo era de la clase obrera. El socialismo era, al menos en el continente, cosa “respetable”; el comunismo, todo lo contrario. Y como nosotros manteníamos desde un principio que “la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma”, para nosotros no podía haber duda alguna sobre cuál de las dos denominaciones procedía a elegir. Más aún, después no se nos ocurrió jamás renunciar a ella.”¹³

Así pues, Marx y Engels se asumieron en el movimiento de la clase obrera, no simplemente para definir sus posturas intelectuales que ambos habían desarrollado, sino sobre todo, y es precisamente lo que queremos destacar, recuperan la “sujetividad” del proletariado que había sido “denegada” por la sociedad moderna. Esta “sujetividad denegada” que hasta ahora, no es más que la figura espectral de las condiciones infrahumanas que hacen de ella una no existencia, la única manera de mostrarse es precisamente bajo la figura de un fantasma que reclama ser reconocido por el mundo entero. “Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en Santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes. ¿Qué partido de oposición no ha sido motejado de comunista por sus adversarios en el poder? ¿Qué partido de oposición a su vez, no ha lanzado, tanto a los representantes de la oposición más avanzados, tanto a los representantes como a sus amigos reaccionarios, el epíteto zahiriente de comunistas? De este hecho resulta una doble enseñanza: Que el comunismo está ya siendo reconocido como una fuerza por todas las potencias de Europa. Que ya es hora de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias; que opongan a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del propio partido.”¹⁴

¹³ c. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, México, E.C.P., 1987, pp. 15 y 16.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 31.

Con este tono literario Marx recupera parte de sus investigaciones que había hecho en sus manuscritos de 1844, conocidos hoy como *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 que deja inconclusos, recordemos que allí denuncia a la economía política por no reconocer a todos aquellos sujetos que no son incorporado en el proceso de producción del capital. “La economía política no reconoce, pues, al trabajador desocupado, al trabajador en tanto que se encuentra fuera de esta relación de trabajo. Los estafadores, ladrones, mendigos, desempleados, los trabajadores que mueren de hambre o de pobreza o los criminales son figuras que no existen para la economía política, sino sólo para otros ojos; para los doctores, los jueces, los enterradores, etcétera. Son figuras fantasmales fuera de este campo.”¹⁵

La recuperación de estas figuras fantasmales sólo puede llevarse a cabo disolviendo la sociedad actualmente existente, que lleva a estos sujetos a la no existencia, porque no son reconocidos estos hombres como sujetos sociales. En el “prefacio” a la edición rusa de 1882 del *Manifiesto* Marx determinará en este sentido que, “El “Manifiesto comunista” se propuso como tarea proclamar la desaparición próxima e inevitable de la moderna sociedad burguesa.”¹⁶. Pero Marx no imaginó que al contrario se pospondría. La pregunta propedéutica es ¿Por qué esta sociedad no reconoce a estos sujetos? Porque la clase dirigente de esta sociedad ha establecido las condiciones de su propio dominio, ha establecido su hegemonía a nivel mundial.

2. “Burgueses” y “Proletarios”.

a) La hegemonía de la burguesía y el reconocimiento del proletariado.

El nacimiento del *Manifiesto* se da a partir de los acontecimientos de noviembre de 1847 cuando Marx y Engels fueron a Londres para asistir al segundo congreso de la Liga Comunista

¹⁵ C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, loc cit, pp. 119 y 20.

¹⁶ C. Marx, *Manifiesto...Op cit.*, pp. 10.

(nombre asignado por el comité central a lo que antes era la Liga de los Justos) que se celebró secretamente en un local de Great Windmill Street durante diez días. En este congreso se discutieron ampliamente los principios del comunismo (científico) presentados por Marx y Engels, y al final se les comisionó para elaborar la declaración de principio de la Liga. Marx envió a finales de enero de 1848 el *Manifiesto del partido comunista* que fue publicado allí en alemán poco antes de que en París estallara la revolución de febrero de 1848.

El manifiesto comprende cuatro partes, de las cuales sólo retomaremos las dos primeras. La primera parte del *Manifiesto* como lo refiere Fernbach, “Marx se esfuerza por demostrar que las relaciones de producción se han convertido en trabas para el desarrollo de las fuerzas productivas, y que la clase explotada por el capital, el proletariado industrial, es capaz de liquidar este modo de producción, a demás de que está obligado a hacerlo por su propia posición (...) [En la segunda parte] (...) Marx resume en una sola frase la meta de la revolución proletaria: “La abolición de la propiedad privada” explicando que la propiedad privada moderna es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos a los otros”¹⁷. En la tercera y cuarta parte del *Manifiesto* es posible que Marx junto con Engels hacen una crítica en sentido amplio de los diversos tipos y subtipos de la literatura socialista y comunista de ese tiempo, así como la actitud y actividad de los comunistas frente a otros partidos, esta hipótesis se desprende de los trabajos que Engels venía haciendo en “Los principios del comunismo” que acabamos de ver, así como la carta que le envía a Marx desde París el 23-24 de noviembre de 1847 cuando le dice “(...) piensa un poco sobre la profesión de fe (título propuesto por la liga) creo que sería mejor abandonar la forma de catecismo y llamar a la cosa *Manifiesto comunista*. Como es preciso hacer un relato histórico de cierta extensión, la forma que he tenido hasta ahora no es la más apropiada.

¹⁷ David Fernbach, *Marx: una lectura política, loc cit.*, pp. 37-9.

Llevaré lo que he hecho aquí, ¡es simplemente una narración pero horriblemente escrita (...)”¹⁸. Con estas dos últimas salvedades que haremos del *Manifiesto*, entremos de lleno a la primera parte cuando habla de burgueses y proletarios.

Pongamos entre paréntesis la tesis fundamental de la primera parte. “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clase”¹⁹, puesto que Marx no trata de demostrar esta tesis, como lo veremos en otro capítulo más adelante. En una carta enviada a Wendermeyer el 5 de marzo de 1852, Marx, Le aduce a éste que no ostenta el título de descubridor de la existencia de las clases en la sociedad moderna ni tampoco la lucha entre ellas, en fin, que ahí se dice algo más, pero, consideramos que no es necesario alterar el curso de nuestra argumentación apresurando el desarrollo de los planteamientos de Marx expuestos aquí.

Marx inicia el *Manifiesto* con una descripción de la transición del feudalismo al capitalismo, haciendo un retrato, por decirlo de alguna manera, heroico de la burguesía como representante de las nuevas fuerzas productivas y del intercambio comercial (manufactura, comercio internacional, etc), cuyo desarrollo estaba limitado por las relaciones sociales feudales. Para establecer el mercado libre que necesitaba, la burguesía tuvo que suprimir la organización feudal de la agricultura y la industria, y las superestructuras políticas construidas sobre ella.

Pero esta transformación no fue un acto repentino “La burguesía moderna, como vemos, es ya de por sí fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio.”²⁰

Las revoluciones en el modo de producción e intercambio, crean sus propias condiciones de desenvolvimiento, como lo venimos señalando en la *Ideología alemana*, es decir, no son revoluciones que se produzcan aisladamente, sino su desarrollo ulterior posibilita progresos en la

¹⁸ C. Marx y F. Engels, *Correspondencias*, loc cit., pp. 25.

¹⁹ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*, loc cit., pp. 32.

²⁰ *Ibid.*, pp. 34.

superestructura, por decirlo así. “Con cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada de correspondiente progresos políticos. Estamento bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autonomía en la comuna; en unos sitios, republica urbana independiente; en otros tercer estado tributario de la monarquía [etc.] (...)”²¹.

Conforme van evolucionando cada vez con mayor intensidad el modo de producción y de cambio, la burguesía establece su dominación universal es decir, “(...) la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquista finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno.”²² Al conquistar la burguesía la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado, lo que hace es procurar el desarrollo de su modo de producción y de cambio manteniendo al mismo tiempo el poder político exclusivo en el Estado. El ejercicio de su dominación se dará en las misma condiciones y del mismo modo de producción y de cambio, es decir, el poder político estará subsumido al modo de producción y de cambio. “El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los asuntos generales de la clase burguesa”²³. La burguesía no puede transgredir, en su intento de administrar en una forma de gobierno, sus intereses que hace pasar como intereses comunes de la sociedad, su hegemonía del poder político, por la simple razón de que, es su propia condición en donde ejerce el poder y procura el modo de producción y de cambio, esta obligada a no reconocer, en el Estado, otro poder que no sea el suyo, pero no solo esto, “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente las relaciones sociales”²⁴.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, pp. 35.

La burguesía no sólo es la clase que más ha revolucionado a la sociedad moderna, por ser ella misma una clase progresiva respecto a los otros modos de producción junto con sus clases que la antecedieron, sino que es la clase más desesperada en la lucha por mantener la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado, su desesperación la lleva a concentrar el poder político. “La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población, centralizando los medios de producción y conglomerando la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política.”²⁵

La burguesía en su desesperación por mantener la hegemonía exclusiva, para preservar sus relaciones de producción y de cambio, ha desatado una serie de trastornos al interior de esta sociedad burguesa. “Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desatado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas la historia de la industria y del intercambio no es más que la historia de la revolución de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación.”²⁶

Las condiciones que creó la burguesía para establecer su hegemonía ya no corresponden a la evolución del progreso que se halla en su seno. “¿Por qué? Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado progreso. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el régimen de propiedad burguesa; por el contrario, resultan demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para

²⁵ *Ibid.*, pp. 37.

²⁶ *Ibid.*, pp. 38.

su desarrollo; y cada vez que las fuerzas productivas salvan este obstáculos, precipitan el desorden a toda la sociedad burguesa y a amenazan la existencia de la propiedad privada burguesa. Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno.”²⁷

En ese sentido, las “condiciones” en las cuales la burguesía se ha desarrollado para establecer su hegemonía, es decir, su régimen de propiedad, se ha convertido en un “obstáculo” para las fuerzas productivas, estas condiciones-obstáculos ponen en riesgo en cada periodo en donde sucede una crisis a la hegemonía hasta ahora conquistada por la burguesía. “Durante las crisis, una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido un absurdo, se extiende en la sociedad; la epidemia de la superproducción.”²⁸

No obstante estas condiciones-obstáculos son suficientemente amplias para ser destrozadas de una vez y para siempre. “¿Cómo vence estas crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación de los antiguos. ¿De qué modo lo hace? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas.”²⁹

Aunque sea lo suficientemente amplias las relaciones que le dan vida a la hegemonía de la burguesía, su condena de muerte tiene dos veredictos. La primera: son “Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora en contra de la burguesía”³⁰ esto es, la burguesía sólo pudo hacer pedazos a la sociedad feudal, porque “las relaciones feudales cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas, [estas] frenaban la producción en lugar de impulsarla, la burguesía tuvo que romper estas trabas, imponiendo sus mismas

²⁷ *Ibid.*, pp. 38 y 9.

²⁸ *Ibid.*, pp. 38.

²⁹ *Ibid.*, pp. 39.

³⁰ *Ibid.*

relaciones de propiedad (...), armas que le dieron muerte a la sociedad feudal.” La segunda sentencia: es que la burguesía ha creado en sus seno hombres, que se han desarrollado bajo esas relaciones burguesas de producción y relaciones burguesas de propiedad y que pueden tomar estas armas en contra suya. “Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha *producido* también hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios.”³¹

Los proletarios son la figura más resuelta que ha creado la burguesía, porque a condición de que existen en calidad de proletarios, la burguesía existe en tanto que clase burguesa. (El reconocimiento del proletariado no puede darse dentro de la hegemonía que ha establecido la burguesía sino que, el proletariado tiene que crear sus propias condiciones para su autoreconocimiento, una de ellas se la provee la hegemonía de la burguesía, porque en calidad de clase más resuelta, el proletariado tiende a ser cada vez más amplia como clase, no porque su tendencia sea incrementar las filas de al interior de su clase, sino porque la propia hegemonía de la burguesía, la propia naturaleza de su desarrollo lleva a las demás clases como son,) “(...) los pequeños industriales, pequeños comerciantes, rentistas, artesanos campesinos, caen en las filas del proletariado, unas porque sus pequeños capitales no les alcanza para acometer grandes empresas industriales y sucumben en la competencia con los capitalistas más fuertes: otros porque su habilidad profesional se ve desplazada ante los nuevos métodos de la producción. De tal suerte, el proletariado se recluta en todas las clases de la población”³². La otra condición (entre otras) para su propio reconocimiento, depende totalmente de ellos es decir, la unidad cada vez más amplia que los proletarios deben mantener entre ellos. “Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en asociaciones permanentes para asegurarse los

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, pp. 40.

medios necesarios, en previsión de estos choques eventuales necesarios. Aquí y allá la lucha estalla en sublevaciones. A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros.”³³

La unidad de los proletarios constituye una de las principales condiciones para crear su propia hegemonía, porque dicha unidad, es ya, la lucha contra la burguesía, esta lucha no es sólo para destrozarse la hegemonía de la burguesía, sino la lucha por su propio reconocimiento reclamado para sí y en contra de la burguesía, este reconocimiento no se da en los términos de servidumbre y vasallaje en sentido hegeliano, sino muy por el contrario, el reconocimiento del proletario emerge de su poderío al calor de la lucha en contra de la hegemonía de la burguesía, este poder no puede manifestarse de otra manera que no sea políticamente, porque es la forma más acabada de su reconocimiento. “Y basta ese contacto [burguesía y proletario] para que los numerosas luchas locales que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases. Mas toda lucha de clases es una lucha política.”³⁴

En el capítulo anterior analizando la *Ideología alemana* en el inciso b) La ideología, pusimos de manifiesto que en Marx se podía ver que en el tránsito de una época a otra, la sociedad que va surgiendo del seno de la antigua, no le concede nada, y la antigua, no le transfiere en absoluto poder alguno, sino que debe la nueva, crear sus propias condiciones de dominio para poder desarrollarse. En el *Manifiesto* Marx está pensando la misma idea. Debido a que la burguesía establece su hegemonía exclusiva, suficientemente amplia para desarrollarse, el proletariado no puede más que, a partir de sus condiciones de existencia, crear sus condiciones de desenvolvimiento. “Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las

³³ *Ibid.*, pp. 41 y 2.

³⁴ *Ibid.*, pp. 42.

condiciones del proletariado. El proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y con sus hijos no tienen de común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, es el mismo que en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, de tras de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.”³⁵

Las condiciones de existencia del proletariado no pueden asumirse en las condiciones de existencia de la burguesía, porque ésta últimas son completamente ajenas, corresponden a su no reconocimiento y de lo que se trata es de reconocer su existencia denegada para su ulterior desenvolvimiento, en este sentido, tienen que abolir pues, esas condiciones que no los reconocen. “Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden adquirir las fuerzas productivas sociales, sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente.”³⁶

Podría decirse que hasta ahora, las clases que han precedido a la burguesía y ella misma, ha sido el movimiento de su autoreconocimiento en la medida en que se han apropiado en su beneficio de las condiciones mediante las cuales en cada época, el conjunto de la sociedad ha posibilitado el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, se han apropiado de ellas, reconociéndose así mismas y no a la sociedad que es la fuente de estas fuerzas productivas. “Todo movimiento ha sido hasta ahora realizado por minorías en provecho de minorías. El

³⁵ *Ibid.*, pp. 43 y 44.

³⁶ *Ibid.*, pp. 44.

movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la social actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial.”³⁷

(En la perseverancia por aniquilar el modo de apropiación burgués, el proletariado, busca establecer sus propias condiciones hegemónicas, para ello tiene necesariamente que destrozarse la superestructura (formas políticas, jurídicas, morales, religiosas, culturales, ideológicas, etc.) formadas o bien, creadas por la burguesía, cuanto más declara su lucha contra estos elementos de la superestructura, más abierta y franca es su lucha). “Al esbozar las fases generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implementa su dominación”³⁸.

La existencia del proletariado requiere ser reconocida, no por la burguesía que mantiene su propia hegemonía exclusiva, sino porque la sociedad es la suficientemente civilizada y no obstante no se reconoce el factor primordial que la ha elevado a ser una época extraordinariamente progresiva. Para mantener a la sociedad en condiciones civilizatorias, la burguesía ya no puede seguir desempeñando el papel dominante, la propia civilización que ha creado no se lo permite, porque su hegemonía que ha creado ya no puede desempeñar el papel de guía de toda la sociedad moderna hasta nuestros días. La burguesía a condición de ser la clase dirigente, ha hundido al producto peculiar que ha creado, en la miseria y en las peores condiciones que otra época jamás imaginó. “Todas las sociedades anteriores (...) han descansado en el antagonismo entre clases

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

opresoras y oprimidas, mas para poder oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud. El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llegó a ser miembro de la comuna, lo mismo que el pequeño burgués llegó a elevarse a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo. El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria y el pauperismo crece más rápidamente que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de su clase. No es capaz de dominar, porque no es capaz de asegurarle a su esclavo la existencia ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a decaer hasta el punto de tener que mantenerle, en lugar de ser mantenida por él. La sociedad ya no puede vivir bajo su dominio; lo que equivale decir que la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la de la sociedad.”³⁹

La propia civilización que se ha desarrollado en el seno de la dominación burguesa, requiere de otra conformación de la sociedad, el reconocimiento del proletariado solo puede darse en esta conformación, pero a partir de las premisas materiales que se han desarrollado hasta el momento es decir, el progreso de la industria. “El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obrero, resultado de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación, así, el desarrollo de la gran industria socava bajo sus pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.”⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, pp. 44 y 5.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 45.

El discurso de Marx en el *Manifiesto* es totalmente innovador, porque plantea la imposibilidad de construir una sociedad, no en las condiciones preponderantes de la actual, es decir, no desde la hegemonía exclusiva de la burguesía, sino del desarrollo civilizatorio que se ha creado por el conjunto de la sociedad, rompiendo cualquier pretensión de una reconciliación de la hegemonía de la burguesía con el devenir de las fuerzas productivas sociales, implícitamente, queda pues, que el decurso de la historia, es la historia de las fuerzas productivas que por su misma constitución son incontenibles, esta época ha dejado de orientar a la sociedad conforme a las fuerzas productivas, ahora se requiere de otra conformación de sociedad y de otra orientación que tome en sus manos esta fuerzas hasta hoy incontenibles.

Pero el hundimiento de esta sociedad burguesa, no puede ser un acto repentino, la hegemonía exclusiva de esta clase es suficientemente amplia para reconocer el devenir de las fuerzas productivas, por lo cual se requiere, por decirlo así, un factor de conciencia que es pues, el comunismo, pero como movimiento únicamente puede enunciarse a partir de sus elementos es decir, los comunistas. No se crea que Marx parte de la figura de los comunistas como una camarilla de ilustrados o los adelantados de la sociedad que quieren gobernar a la nueva sociedad, sino sujetos que parten del movimiento obrero mismo, en la lucha contra la burguesía, en su pretensión de orientar a la revolución proletaria, le otorgan al conjunto del movimiento revolucionario el carácter revolucionario del proletariado.

3. “Proletarios” y “Comunistas”.

c) La orientación de la revolución proletaria.

En la segunda parte del *Manifiesto* cuando Marx habla de “proletarios y comunistas” comienza con una aclaración acerca de cuál es la postura de los comunistas respecto al conjunto de los proletarios. “Cuál es la posición de los comunistas con respecto a los proletarios? Los

comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los obreros. No tienen intereses que los separen del conjunto del proletariado. Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales del proletariado, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado independiente de la nacionalidad; y por otra parte, en que, en las diferentes fases del desarrollo por las que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del movimiento en sus conjunto. Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de todos los partidos obreros de los países, el sector que siempre impulsa a los demás teóricamente, tienen sobre el resto de los proletarios la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario. El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de los demás partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado. Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión del conjunto de las condiciones reales de la lucha de clases existente, de un movimiento histórico ante nuestros ojos. La abolición de las relaciones de propiedad existentes desde antes no es una característica propia del comunismo.”⁴¹

Nos atrevimos a poner este pasaje entero para señalar que Marx plantea la actitud de los comunistas y sus principios, para darle tendencia a la revolución proletaria, a partir de la tesis fundamental de la abolición de la propiedad privada burguesa. “El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad privada en general, sino la abolición de la propiedad privada burguesa (...) En este sentido lo comunistas pueden resumir su teoría en esta forma única: abolición de la propiedad privada.”⁴² En la lucha contra la burguesía, los comunistas

⁴¹ *Ibid.*, pp. 46 y 7.

⁴² *Ibid.*, pp. 47.

tienen la tarea de desentrañar la forma actual de la propiedad privada, plantear las condiciones mediante las cuales se presenta originariamente para su abolición. “En su forma actual, la propiedad se mueve en el antagonismo entre capital y trabajo asalariado (...) ser capitalista significa ocupar, no sólo una posición meramente personal, sino también una posición social. El capital es un producto colectivo; no puede ser puesto en movimiento sino por la actividad conjunta de todos los miembros de la sociedad. El capital no es, pues una fuerza personal, es una fuerza social. En consecuencia, si el capital es transformado en propiedad colectiva, pertenece a todos los miembros de la sociedad, no es una propiedad personal la que se transforma en propiedad social. Sólo cambia el carácter de la propiedad. Esta pierde su carácter de clase.”⁴³

Voy a decir, en la producción material, la fuerza que impulsa a esta producción, ha llegado a ser un producto colectivo, sin embargo, se personifica en la figura del capitalista, que ocupa la posición predominante en la sociedad, Marx propone mediante la transformación social de la propiedad, suprimir el carácter que ahora tiene la propiedad en la producción, que es personal, por el carácter social que esta presupuesto en ella. La abolición de la propiedad privada no puede plantearse como mera consigna para la revolución, requiere que se le tome en consideración, a la propiedad, desde su significación más acabada que es el capital; para que la propiedad no se mistifique en el capital, Marx toma al capital como producto colectivo por ser la actividad conjunta de los miembros de la sociedad, esa fuerza social como la llama, reclama su verdadero carácter que hará cambiar el carácter social de la propiedad realmente existente, así, la abolición de la propiedad privada deja de ser una mera consigna subjetiva, por el contrario, adquiere criterios objetivos y asumibles para la revolución proletaria.

En el caso del trabajo asalariado, para que éste tenga significatividad concreta para su abolición, nos dice Marx. “No queremos de ninguna manera abolir esta apropiación personal de

⁴³ *Ibid.*, pp. 48.

los productos del trabajo, indispensables para la mera producción de la vida humana, esa apropiación que no deja ningún beneficio líquido que pueda dar un poder sobre el trabajo de otro. Lo que queremos suprimir es el carácter miserable de esa apropiación, que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital y tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante exija que viva.”⁴⁴ El modo de apropiación de lo producido en esta sociedad moderna hace que la vida inmediata se despersonalice. “En la sociedad burguesa, el trabajo vivo [la fuente de todo valor] no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado [el capital]. En la sociedad comunista el trabajo acumulado no es más que un medio de ampliar, enriquecer y hacer más fácil la vida de los trabajadores. De este modo, en la sociedad burguesa el pasado domina al presente; en la sociedad comunista es el presente el que domina al pasado. En la sociedad burguesa el capital es independiente, mientras que el individuos que trabaja carece de independencia y está despersonalizado.”⁴⁵

El único sujeto realmente independiente y con personalidad es el capital, él es el sujeto por antonomasia de la sociedad moderna, la personalidad y la libertad de la burguesía, no es otra que el comportamiento que ejerce el capital sobre esta clase, pero como es la personificación sensible de esta clase, ya que el capital como tal, no es perceptible, en cuanto que es trabajo acumulado pretérito. “Se trata efectivamente de abolir la personalidad burguesa, la independencia y la libertad burguesa. Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y de vender. (...) El comunismo no arrebató a nadie la facultad de apropiarse los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno.”⁴⁶

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 49.

⁴⁶ *Ibid.*

Transformando el carácter de la propiedad privada actual, cambia con ello, el carácter que tiene el conjunto de las relaciones sociales que se levantan sobre ella es decir, cambia la libertad, la cultura, la ley, la moral, la religión y con ello la supresión de la sociedad moderna. La sociedad comunista no surge como protesta contra esta sociedad actual, no surge como una crítica indirecta a esta sociedad o el ideal de sociedad que regule a esta miserable sociedad, surge de las condiciones que ha creado ésta para su propia abolición, de ahí que los comunistas hacen omisión a las réplicas y objeciones que les hace el orden vigente. “Todas las objeciones dirigidas contra el modo comunista de apropiación y de producción de bienes materiales se hace extensiva igualmente respecto a la apropiación y a la producción de los productos del trabajo intelectual. Lo mismo que para el burgués la desaparición de la propiedad de clase equivale a la destrucción de toda la producción, la desaparición de la cultura de clase significa para él la desaparición de toda cultura. La cultura, cuya pérdida deplora, no es para la inmensa mayoría de los hombres más que el adiestramiento que los transforma en maquinas. Mas no discutáis con nosotros mientras apliquéis a la abolición de la propiedad burguesa el criterio de nuestras nociones burguesas de libertad, cultura, derecho, etc. vuestras ideas mismas son producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesa, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido esta determinado por las relaciones materiales de existencia de vuestra clase.”⁴⁷ Así pues, lo mismo con la educación que con la familia, se trata de cambiar el carácter de clase y arrancarlas de la influencia de la clase dominante.

Los comunistas en su orientación de la revolución proletaria, tienen que darle a entender a éstos que las barreras nacionales, tanto al interior como al exterior, son propias de la burguesía, cuando en realidad la nacionalidad es una ámbito cultural. “Se acusa a los comunistas de querer abolir la patria, la nacionalidad. Los obreros no tienen patria. No se les puede arrebatar lo que no

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 50.

posen. Mas, por cuanto el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación, todavía es nacional, aunque de ninguna manera en el sentido burgués.”⁴⁸ El poder político le brinda a la burguesía establecer su hegemonía exclusiva tanto al interior como al exterior de un Estado nacional determinado, el proletariado tiene que asaltar a ese poder derribando la influencia que ha establecido la burguesía, gracias a la hegemonía sobre el Estado nacional. El Estado nacional que es al que hace referencia Marx implícitamente, es la influencia que tiene la burguesía en cada región, que procura celosamente, aunque dice más adelante. “El aislamiento nacional y los antagonismos entre los pueblos desaparece día en día con el desarrollo de la burguesía, la libertad de comercio y el mercado mundial, con la uniformidad de la producción industrial y las condiciones de existencia que le corresponden. El dominio del proletariado hará desaparecer más de prisa todavía [a los estados nacionales mediante] La acción común al menos en los países civilizados, es una de las primeras condiciones de su emancipación.”⁴⁹

La cuestión nacional, que aquí se presupone planteada, no esta suficientemente desarrollada, el *Manifiesto*, tiene la peculiaridad de ser el texto político más famoso de Marx, sin embargo, es una obra que expone de manera general toda la historia moderna compuesta por él como lo dirá Engels en la “Introducción” a la edición de 1895 de “*Las lucha de clases en Francia*”. “En el *Manifiesto Comunista* se había aplicado a grandes rasgos la teoría a toda la historia moderna (...) esta teoría había sido empleada constantemente para explicar los acontecimientos políticos del momento.”⁵⁰ En otras palabras, los criterios que se manejan aquí, para la cuestión nacional, se dan de manera muy general, a lo sumo se dice que “En las misma medida en que sea abolida la explotación de un individuo por otro, será abolida la explotación de

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 52.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, t. I, Moscú, Progreso, 1986, pp. 190.

una nación por otra. Al mismo tiempo que el antagonismo de las clases en el interior de las naciones, desaparecerá la hostilidad de las naciones entre sí.”⁵¹ Siempre y cuando la acción común de los proletarios se lleve a cabo en los países civilizados.

Marx parte, por lo menos hasta 1872, del presupuesto básico de llevar a cabo la revolución en los países civilizados, porque consideraba que en estos países crean las condiciones para la unidad que deben mantener los obreros en la lucha contra la burguesía, así como para derrocar el poder político de ésta, este criterio de orientación, por decirlo de alguna manera, se desprende del hecho de que las condiciones en estos países esta más maduras, más desarrolladas, que allí en los países atrasados. No obstante en los países civilizados Marx veía que se ha sofisticado la dominación de la burguesía, no solamente en su aspecto material, sino espiritual e ideológico. En una sociedad civilizada los elementos espirituales e ideológicos dominantes se tendrán que abolir. “En cuanto acusaciones lanzadas contra el comunismo, partiendo del punto de vista de religión, de la filosofía y de la ideología en general [aunque]no merecen un examen detallado. ¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que toda modificación en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambian también las ideas, y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre? ¿Qué demuestra la historia de las ideación sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.”⁵²

Marx vuelve a señalar sus investigaciones de la *Ideología* de manera implita, cuando habla de las idead dominantes, para señalar el carácter de dominio, desde la hegemonía de la burguesía, que desempeñan la religión, la filosofía y la ideología en general. Sin embargo dice más adelante, “(...) se nos dirá, las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas., se

⁵¹ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto...loc cit.*, pp. 52.

⁵² *Ibid.*, pp. 53.

han ido modificando en el curso del desarrollo histórico. Pero la religión la moral, la filosofía, la política, se han mantenido siempre a través de estas transformaciones.”⁵³ El carácter que le imprime la burguesía a estos esferas por decirlo así, de la producción intelectual es un carácter de dominio para que se establezca la hegemonía burguesa, empero la religión y la moral, independientemente de ésta época, siempre han sido formas de dominio en donde las clases dominantes afianzan su dominación, por tal motivo Marx creía conveniente abolir a estas dos formas de dominio. “Existen, además verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todo estado de la sociedad. Pero el comunismo quiere abolir estas verdades eternas, quiere abolir la religión y la moral en lugar de darles una forma nueva, y por eso contradice a todo el desarrollo histórico anterior. [porque] (...) La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelven en medio de las contradicciones de clase, de contradicciones que revisten formas diversas en las diferentes épocas.”⁵⁴

Las contradicciones de clase se ha dado en todas las épocas y en esta no es la excepción, todas las contradicciones en la sociedad se dan por que una clase domina al resto de la sociedad, el dominio que se desprende por la existencia de las clases, debe en lo venidero desaparecer, pero para que desaparezca requiere que desaparezcan también las clases y para ello se requiere que la orientación de la revolución proletaria supere las contradicciones de clase, que sea pues una revolución comunista. “Pero cualquiera que haya sido la forma de esta contradicciones, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente, no tienen nada de asombroso que la conciencia social de todos los siglos, a despecho de toda variedad y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas –formas de conciencia-, que no desaparecerán

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase. La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales, nada de extraño tiene el curso de su desarrollo romper de la manera más radical con las ideas tradicionales."⁵⁵

La revolución proletaria no puede plantearse sino es a partir de las premisas de la revolución comunista, porque ésta es su orientación para aniquilar el orden social establecido por la burguesía. “(...) el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia.”⁵⁶ De acuerdo a lo que venimos sosteniendo en el inciso anterior de este capítulo, cuando hablamos de la hegemonía que establece la burguesía para elevarse a clase dominante, tuvo que conquistar el poder político, que es pues, la manera más franca y oficial en donde una clase establece su dominio y las condiciones de su hegemonía, en ese sentido el proletariado se verá obligado a conquistar el poder político para erigirse como clase dominante y así crear las condiciones de su nueva hegemonía, que no puede ser otra más que la democracia, no en su forma política, sino desarrollarla en el conjunto de la sociedad. Allí donde la burguesía conquistó la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno, llevó con ello a la democracia a ser una forma política en donde el dominio no puede ser otro más que el poder político, con esto la democracia adquirió su carta de ciudadanía como dominio político o poder político, sus condiciones de dominio no le permitieron hacer una distinción entre el poder político propio del Estado y la democracia en donde necesariamente se desarrolla la sociedad, es decir, el poder político absorbió a la democracia quedando ella como una forma política, como una forma más de dominio y así mismo una de las condiciones del ejercicio de la hegemonía burguesa.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 53 y 4.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 54.

El proletariado, por su parte debe tomar el poder político, como poder político que es propiamente dominación. “El poder político hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra.”⁵⁷ El proletariado no sólo puede subsumir a la democracia en una forma política, no puede enajenarla como poder político de dominación, en tanto que su meta es la abolición de las clases sociales e instaurar una democracia que no se funde únicamente en el Estado, pues también es uno de sus objetivos a alcanzar, debe pues, mantener el dominio no a costa de la democracia, sino a costa del poder político del Estado. “El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas. Esto, no podría cumplirlo más que por una violencia despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se sobre pondrán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción.”⁵⁸

El poder político del Estado sólo puede ejercerse con medidas dictadas por el proletariado que concentra la dominación a través de del Estado, pero estas medidas dictadas no son únicamente para mantener su dominación del poder político, sino para revolucionar el modo de producción. El poder político, por su parte tiene que disolverse al disolver al Estado. Sólo como indicación, Marx en este texto, todavía parte del Estado, en cuanto Estado de la burguesía, ya en el *Dieciocho brumario* se tendrá que destruir este Estado también, pero sigamos adelante ya para concluir esta extensa primera parte.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 55.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 54.

Prosigue Marx. “Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase, si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase.”⁵⁹

Cuando dice Marx que “el poder público perderá su carácter político”, no quiere decir que la política será abolida, la política ha sufrido una serie de transformaciones a lo largo de la historia. Sin embargo, se ha mantenido como poder político, es decir, como dominación, en ese sentido, Marx pretende que la política pierda su carácter de dominio, al suprimir el dominio mismo. El poder público hasta ahora, ha sido una más de las condiciones del dominio de la burguesía porque le imprime el carácter político que ella mantiene, es decir, el carácter de dominación que constituye su hegemonía. La condición de la hegemonía de la burguesía es que mantenga el poder político exclusivo del Estado, de ahí que el poder público así como sus formas políticas y de gobierno necesariamente se reducen a mantener el poder político exclusivo de esta clase, en cambio la hegemonía del proletariado, no es para el proletariado que suprime su propia dominación al suprimir a las clases, sino que constituye las condiciones mediante las cuales la sociedad se desarrolla, ese sentido, se plantea la hegemonía de la sociedad y de sus miembros. “En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase,

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 55 y 6.

surgirá una asociación en [el] que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”⁶⁰

El proletariado debe crear y conquistar las condiciones de su hegemonía, que no serán otras más que las condiciones de la sociedad y de sus miembros, esas condiciones se presentan como la conquista de la democracia radical aboliendo el poder político como dominación, del Estado y de las clases, es decir, de toda dominación. Esta conquista entraña una violencia de todo el orden social existente, pero para que no caiga en una violencia ciega la revolución proletaria, los comunistas le dan orientación a esta revolución transformándola en revolución comunista. “Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una Revolución Comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen en cambio, un mundo que ganar.”⁶¹ Cuando dice Marx que “los proletarios no tienen nada que perder [en esta revolución] en ella más que sus cadenas” quiere decir, que en este orden social, no esta asegurada su existencia, si a existencia se le llama vivir dominado, en cambio tienen que crear un mundo en donde su existencia se reconocida no mediante la dominación, sino por el libre desenvolvimiento de cada uno en la medida en que sea el libre desenvolvimiento de todos, pero este mundo que tiene que ganar el proletariado, del que nos habla Marx, no puede desarrollarse sino en una sociedad en donde reine la democracia radical.

Son muy pocos los pasajes a los que Marx hacia alusión a la sociedad comunista, aquí en este texto que examinamos, encontramos una especie de intuición a lo que sucedería después de la revolución comunista, hay a lo sumo criterios prácticos a partir de las premisas expuestas por

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 56.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 69 y 70.

el actual modo de producción y en ese sentido una orientación a la revolución proletaria, pero nada más. Lo que hicimos fue explicitar el contenido que guarda la noción de poder político que como se observa tiene un significado negativo, a partir de esa significación se puede plantear a la democracia arrancándole el poder político que el propio orden vigente se lo acuñó. Marx toma el propio poder político como dominación para irle arrancando a la burguesía la dominación que ésta mantiene sobre el resto de la sociedad. Sabemos que existen otros tipos de dominación a los que se refiere Marx en su producción teórica, pero no se olvide que ese trabajo de tesis se inscribe en la tradición de la filosofía política, de lo que se sigue que los materiales de los que echa mano son categorías filosófico-políticas, como son el Estado, el poder político, las formas políticas, la revolución, por mencionar algunas.

La gran aportación que nos deja Marx en esta primera parte, sobre la fundamentación teórica que hace de la democracia, que nosotros aquí explicitamos, es que ésta no puede reducirse a una forma política, porque la política entendida en este orden social, es considerada como dominación a favor de la clase que se apropia lo producido es decir, la burguesía. Si la democracia es planteada como forma política es porque reviste la forma de dominio, pero que debido a su dualidad en el Estado representativo moderno, cumple la función, aunque ilusoriamente, de no contener un poder político dominante sobre el resto de la sociedad. Marx pensaba implícitamente, que la democracia en lo sucesivo, después de la revolución comunista, había que transformar el carácter que le otorga la burguesía, es decir, el carácter de dominio, por que en ella se concentra el poder político con el que se sirve la burguesía para establecer su hegemonía exclusiva.

La política y la democracia no pueden agotarse jamás, en toda la historia han permanecido, sin embargo, han cumplido una función para mantener a la sociedad dividida en clases. La supresión de las clases es el objetivo inmediato de la revolución comunista, pero como

las ideas comunistas son demasiado sofisticadas para que el proletariado las pueda acoger, se requiere discernir en la revolución misma el contenido de estas ideas es decir, las ideas comunistas no pueden quedarse en la teoría como los dogmas a seguir, hay que seguir el curso de la revolución para esclarecer más el contenido actual de la política, de la democracia y de la propia conciencia del proletariado, en otras palabras, cómo se desarrolla la lucha de clases realmente existente con toda la gama y matices que presenta.

Esta tarea la emprende Marx desde febrero de 1848 hasta prácticamente su muerte cuando escribe el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto* dándole respuesta a Vera Zasúlich de la posibilidad de llevar a cabo una revolución proletaria en Rusia. Sin embargo nosotros lo seguiremos hasta 1875, cuando escribe la *Critica al programa de Gotha*, no por falta de esfuerzo, sino por cuestiones formales de tiempo. La segunda parte de este trabajo se inscribe pues, del periodo de 1848 a 1875 y constituye la parte más polémica porque en ella Marx enuncia su tesis de la “dictadura revolucionaria del proletariado” de la cual muchos interpretes de la obra de Marx se han ocupado concienzudamente, razón por la cual, la segunda parte de este trabajo es una especie de diálogo con los interpretes de la obra de Marx, lo que no significa que hagamos a un lado a Marx mismo, sino de saber hasta dónde se sostiene dicha tesis en el presente, si es que se sostiene, porque subsume a la democracia cosa que no es así como lo veremos, sino que Marx disocia a la democracia del poder político del Estado, quedando pues, la democracia en la sociedad en donde realmente tiene contenido para la vida inmediata de los individuos en la sociedad, en ese sentido es una democracia para la sociedad y no para el Estado. Pero no adelantemos el desarrollo de la argumentación, sigamos el contexto a través de las obras de Marx y qué dicen al respecto los interpretes de sus producciones teóricas, para desentrañar el contenido semántico-categorial como hasta ahora lo hemos hecho, para así plantear la significación de la democracia que sostuvo implícitamente Marx en sus obras.

SEGUNDA PARTE: “FUNDAMENTACIÓN PRÁCTICA ENTORNO A LA IDEA SOBRE LA DEMOCRACIA EN EL PERIODO DE 1848 A 1875”.

I. NEUE RHEINISCHE ZEITUNG.

1. Algunas consideraciones previas.

La revolución de febrero de 1848 en París que derrocó a la monarquía constitucional de Luis Felipe, rápidamente sirvió de detonante para un movimiento revolucionario en Alemania. El 13 de marzo, un levantamiento popular que tuvo lugar en Viena debilitó a la monarquía de los Absburgo, y el día 18 del mismo mes la revolución se propagó a Berlín, donde Federico Guillermo IV de Prusia fue obligado a reconocer la libertad de la actividad política y a prometer no oponerse a la unificación nacional democrática.

Inmediatamente después de la revolución de febrero Marx salió de Bruselas para trasladarse a París, donde el gobierno provisional le concedió la ciudadanía honorable francesa como desagravio de la expulsión de que hacía tres años había sido objeto. La Liga Comunista, por su parte, había autorizado a Marx a establecerse en París para formar un nuevo Comité Central que él formó con sus discípulos más allegados: Engels, Wilhelm Wolf de Bruselas, H. Bauer, Moll y Schappe de Londres. El grupo más numeroso de emigrados alemanes residentes en París formó una “legión”, la cual se pretendía con excesivo optimismo, que propagará la revolución a Alemania por la fuerza de las armas, mientras Marx y sus amigos empalaban sus energías para enviar clandestinamente de regreso a su país a varios cientos de miembros y partidarios de la Liga Comunista, hasta que los sucesos de marzo en Berlín posibilitaran que volvieran abiertamente.

Marx y Engels regresaron a Alemania en abril y decidieron fijar su residencia en Colonia. Esta elección se debió a varias consideraciones: Colonia era una ciudad de soberanía prusiana, desde la cual podían combatir a Alemania, Colonia se hallaba en la provincia de Renania que

económicamente era la parte más avanzada de Alemania y además consideraba vigentes las leyes de prensa más liberales del código napoleónico, herencia de la ocupación francesa. Durante la década de 1840 a 1850 Colonia había sido un gran centro de oposición, y en ella existía una organización muy activa de la Liga Comunista. En fin, en Colonia recordaban al Marx de los años de 1842-1843, cuando publicaba la *Gaceta Renana*, factor esencialmente importante en vista de la táctica de Marx de integrar un bloque de todas las fuerzas democráticas.

A su regreso a Colonia Marx y Engels emprendieron la tarea de obtener suficiente apoyo político y financiero de los demócratas renanos para publicar un diario llamado *Neue Rheinische Zeitung (Nueva Gaceta Renana)* que de acuerdo con lo planeado comenzó a aparecer el primero de junio con el subtítulo “Organ der Demokratie” (Órgano de la democracia).

Doce son los meses que pasó Marx en Alemania de 1848 a 1849. En esta estancia la base de operaciones no fue la Liga Comunista, sino la *Nueva Gaceta*, esto se debió a dos factores principales, uno de ellos lo señala Engels en el artículo sobre la “Contribución a la historia de la Liga de los comunistas” donde dice que “(...) la liga resultó ser una palanca demasiado débil para encausar el movimiento desencadenado de las masas populares.”¹ El otro factor se debió a los problemas internos que vivía la Liga, ya que Andreas Gottschalk era la figura dominante en la sección local de la Liga en Colonia, y había aprovechado el hecho de que era médico para ser popular entre los obreros y los desempleados. Después de la revolución de marzo estableció una Sociedad Obrera que funcionaba abiertamente, con la cual Marx y Engels se pusieron en contacto a su regreso a Colonia. Esta Sociedad Obrera contaba con al menos 5 mil miembros, Gottschalk quien halagaba a la conciencia artesanal de los trabajadores de un modo tal que fue considerado como intolerante, ya que no solamente sancionaba la división de la sociedad según un criterio

¹ F. Engels, “Contribución a la historia de la liga de los comunistas” en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. III, Méx., Quinto sol, 1987, pp. 181.

artesanal, sino que también apoyaba que la Liga se concentrara en los problemas particulares a los que se enfrentaban los trabajadores, tales como el desempleo, seguridad industrial, etc

La Sociedad Obrera en manos de Gottschalk tuvo un viraje sobre la importante cuestión de la República apoyando su demanda de que se estableciera una monarquía federal y constitucional. En abril, contra la postura de Marx de integrar en un solo bloque todas las fuerzas democráticas para la unidad alemana, Gottschalk convenció a la Sociedad Obrera de que boicoteara las elecciones a la Asamblea Nacional alemana que debiera reunirse en Frankfurt, las cuales, según eran, del dominio público, y en mayo, adoptó una actitud más criticable aún, al oponerse a una manifestación pública contra el regreso del príncipe Guillermo que había huido a Inglaterra al estallar la revolución. Los partidarios de Gottschalk eran la mayoría de la Liga Comunista en Colonia, aunque Marx controlaba su Comité Central en virtud de los poderes que le habían otorgado en Londres. Cuando Gottschalk se negó a aceptar la disciplina de la Liga, Marx decidió que por el momento la Liga era más problemática que útil. Por ello disolvió el Comité Central dejando a la Liga sin dirección en medio de la revolución dedicándose a trabajar desde su nueva base la *Neue Rheinische Zeitung*.

Ya para cuando la *Nueva Gaceta* comenzó a publicarse, el movimiento revolucionario de marzo había obtenido que en Prusia, Austria y los estados alemanes menores, que se hicieran concesiones democráticas; la Asamblea Nacional panalemana había comenzaba a deliberar en Frankfurt, mientras que la Asamblea prusiana sesionaba en Berlín. Pero como en Alemania como en el resto de Europa el movimiento revolucionario, que había obtenido triunfos extensos aunque frágiles, había debilitado sus principales fuerzas. En Italia los centros revolucionarios en Milán y Viena luchaban contra las tropas austriacas, en Francia las elecciones celebradas en abril con el sufragio universal de los varones que habían dado por resultado la derrota del gobierno provisional de los “republicanos rojos” y socialistas por obra de la inmensa mayoría reaccionaria,

en Gran Bretaña la manifestación gigantesca que los artistas hicieron el 10 de abril terminó en una confusión paralizante, y en Bélgica la burguesía logró contener al movimiento obrero mediante la concesión de reformas. En Alemania las monarquías prusiana y austriaca, aunque habían hecho concesiones al movimiento popular, seguían teniendo en sus manos el control de sus ejércitos y de burócratas, y tras ellas amenazaba el poder de la Rusia zarista, su socio en la Santa Alianza contrarrevolucionaria.

Bajo este clima político según Fernbach, “Marx estaba más dedicado que nunca a concentrarse obstinadamente en la lucha contra los regímenes absolutistas, por eso, en la *Nueva Gaceta* no sólo evitó toda alusión al comunismo, sino que el mismo Marx se mostró bastante indiferente ante las quejas de los obreros de que su periódico no se ocupaba en absoluto de los intereses de los trabajadores”²

Las observaciones que nos hace Fernbach son de gran consideración de acuerdo a lo que nosotros vamos a demostrar en la *Nueva Gaceta* a saber, que Marx no le da una importancia predominante a las revoluciones de 1848 imponiéndolas un carácter proletario propiamente dicho, sino que sus investigaciones tienden a desentrañar el desarrollo de la reacción o más exactamente, de cómo se desenvuelve la contrarrevolución, bajo qué formas políticas y jurídicas se conserva la reacción, mientras que un movimiento revolucionario, en esta época de reacción, qué puede esperar ante las expectativas que se van creando al calor de la lucha por el poder político.

No obstante debe tenerse en cuenta que Marx no se mostrará indiferente a las quejas de los obreros, por no ser en la práctica lo suficientemente coherente como lo plantean sus teorías y discursos, sino que la experiencia revolucionaria de 1848-1850 le exigían que tras el bombardeo de sucesos, le imponían a Marx la onerosa tarea de dar explicaciones coherentes con su postura

² D. Fernbach, *Marx: una lectura política, loc cit.*, pp. 55.

que había desarrollado hasta el *Manifiesto* y no caer en los vaivenes de la revolución. Cosa que mantuvo al grupo de la “legión” en esta condición y que fue al mismo tiempo el rasero por el cual criticaban estos últimos radicales a las posturas de Marx y Engels. Esta aseveración se puede corroborar con lo que dice Engels en la “*Contribución a la historia de la liga de los comunistas*” cuando dice, “¿A quién podría extrañarle que un hombre como Willich se dejara arrastrar por esto, que Shopper se dejara también llevar de su vieja comezón revolucionaria, y que la mayoría de los obreros que en gran parte viven como refugiados en Londres les siguiesen al campo de los fabricantes democráticobuegueses de revolucionarios? El caso es que el retratamiento definido por nosotros no era del gusto de estas gentes embotadas en que nos lanzáramos al deporte de hacer revoluciones”³.

Engels en esta cita que acabamos de ver, no está presuponiendo una pasividad ni práctica, ni mucho menos teórica, está más bien haciendo una diferenciación acerca de los métodos empleados entorno a las revoluciones europeas de aquel periodo del siglo XIX, de ahí precisamente que podamos partir para asumir una estrategia de desarrollo argumentativo para esta segunda parte, no sin antes considerar a la tradición marxista para ver qué importancia le dan a los escritos de la *Nueva Gaceta*.

Maximilien Rubel se percata de la profundidad de los escritos de la *Nueva Gaceta* comprándolos con los meritos teóricos que el mismo Max enuncia en carta a Weydemeyer de 1852 cuando habla acerca de la tesis de la “dictadura del proletariado”. Rubel observa ante todo la pedagógica, por decirlo así, manera de establecer el tratamiento de estos escritos, es decir, en estos escritos hay un compromiso apegado a la ciencia social para establecer una relación teórico-fáctica en momentos concretos de la vida social, política, etc., de la sociedad capitalista.

³ F. Engels, “Contribución a la historia de la liga de los comunistas” en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. III, Méx, Quinto sol, 1987, pp. 185.

“Sería excesivo enumerar los escritos publicados o inéditos, en los cuales Marx efectivamente intenta antes de 1852, probar las tres tesis divulgadas en su carta a Weydemeyer [pues en estos materiales] vemos cómo emplea con juicioso equilibrio a dos métodos simultáneos: por un lado, el análisis, la descripción precisa, la información seria; por otro lado, la deducción, la síntesis valorada y por consiguiente la *Sinngbung*, la enunciación.”⁴ De acuerdo a esta consideración, conviene seguir la metodología que propone Rubel para mantener una coherencia y hallar la aportación que hace Marx a la teoría política moderna.

2. La revolución alemana de 1848.

a) Las evoluciones sociales como presupuesto filosófico-políticos en la política de Marx.

La lectura que a continuación proponemos no consiste precisamente en ir señalando el trascurso de los sucesos de las revoluciones europeas de 1848 a 1850, sino más bien en seguir la consistencia de la teoría política que va desarrollando Marx a partir de los presupuesto filosóficos que conformó hasta antes de lanzar el “Órgano de la democracia”.

Los presupuestos metodológicos que nos planteamos para desarrollar el contenido filosófico-político de la *Nueva Gaceta* parten de las siguientes interrogantes: ¿Cómo se desenvuelven las formas políticas cuando se presenta una revolución- reacción? ¿Qué transformaciones sufre el Estado en la correlación de fuerzas políticas dadas en una revolución- reacción? ¿Cómo se constituye el poder político cuando una sociedad esta convulsionada por un periodo de revolución-reacción? La elucidación de estas cuestiones parten, como demostraremos a partir del análisis que a nuestros ojos hace Marx, de la contrarrevolución, mas no de la posibilidad de la revolución.

⁴ M. Rubel, *El concepto de democracia en Marx*, loc cit., pp. 8.

Comencemos. En la *Miseria de la filosofía* obra a la que hasta el momento no hemos aludido, Marx no sólo destroza a Proudhon en el campo de la economía política y de la filosofía, sino que expone un despliegue de una teoría política, a partir de la emancipación y la revolución, cosa contraria a lo que comúnmente hacen los teóricos de la política clásica o tradicional es decir, la teoría política clásica o tradicional consiste en construir un entramado de conceptos, categorías, preceptos, disposiciones morales, éticas, etc., para fortalecer a la idea del Estado político con sus diferentes formas de gobiernos, a veces una en particular para tomarla como modelo o como pretexto para dibujar una sociedad mejor aceptada, en Marx, muy por el contrario, su innovación consiste en la explicación de la totalidad de lo existente para señalar que la esfera política, que no ha sido más que la esfera de la dominación, esto según la idea de que todas las clases que hasta el momento han desarrollado a la política han sido para encaminar su dominio sobre las clases subyugadas. Todos los periodos de revolución como de reacción han mantenido este carácter sobre la política y han dotado a la política de poder defectivo como poder político.

Al tenor de esta idea, Marx presupone en su teoría política que la futura emancipación, la política perderá ese carácter. La existencia de una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en el antagonismo de clases. “La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente la creación de una sociedad nueva. Para que la clase oprimida pueda liberarse, es preciso que las fuerzas productivas ya adquiridas y las relaciones sociales vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de otras. De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva [más predominante] es la clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podrían engendrarse en el seno de la vieja sociedad. ¿Quiere decir esto que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, traducida en un nuevo poder político? No. La condición de la clase obrera es la abolición de todas las clases, del

mismo modo que la condición del tercer estado, del orden burgués, fue la condición de todos los estados y de todos los ordenes.”⁵

Marx plantea de acuerdo con este pasaje, que con la disolución de las clases en la futura emancipación, disolvería la clase revolucionaria el carácter de dominio que tiene la política hasta el momento, la teoría política que desarrollará Marx en lo sucesivo, no es para que ésta mantenga ese carácter, sino disolver el poder dominante que siempre ha tenido. “En el trascurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá a las clases y su antagonismo; y no existirá un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase en la sociedad civil. Mientras tanto el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de una clase contra la otra, lucha que, a su más alta expresión implica una revolución total. Por cierto, ¿puede causar extrañeza que una sociedad basada en la *oposición* de las clases llegue, como último desenlace, a la *contradicción* brutal, a un choque cuerpo a cuerpo? No digáis que el movimiento social excluye al movimiento político. No hay jamás movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social.”⁶

Este pasaje tiene su conexión con lo que planteaba en “La cuestión judía” en la distinción entre revolución política y revolución social, nada más que ahora, esta diferenciación se tendrá que desarrollar en un movimiento dialéctico más complejo y menos analítico para señalar que la esfera política da los presupuestos necesario para la disolución de su contenido de dominio por estar preñada de las contradicciones de clase que por su naturaleza son sociales. Esta dialéctica tendrá su culminación en la revolución total cuando llegue al desenlace de la contradicción brutal –como dice Marx en la cita- a un choque cuerpo a cuerpo. “Sólo en un orden de cosas en el que ya no existan clases y antagonismos de clases, las *evoluciones sociales* dejarán de ser

⁵ K. Marx, *Miseria de la filosofía*, Moscú, Progreso, 1981, pp. 142.

⁶ *Ibid.*, pp. 143.

revoluciones políticas. Hasta que ese momento llegue, en vísperas de toda reorganización social de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre: luchar o morir; la lucha sangrienta o nada. Es el dilema inexorable.”⁷

Marx enuncia un despliegue de una nueva teoría política con el presupuesto de que las “evoluciones sociales” de los diferentes periodos de transición de una época en donde las fuerzas productivas ya no corresponden a las relaciones de producción, las “revoluciones políticas” han posibilitan el transito de una época a otra, pero siempre a condición de la subyugación de una clase sobre la otra, en donde el poder político no puede ser más que la expresión del dominio de una clase sobre el resto de la sociedad, ante este respecto, en los sucesivo, con la disolución de las clases, las evoluciones sociales, no pueden seguir ya un curso mediante el dominio que ejerce la esfera política cargada de poder como dominación. Desde esta óptica, el poder político y la conquista de ese poder por una clase en la sociedad moderna -sea la burguesía que alcanzó su hegemonía en el Estado representativo como lo vimos en el *Manifiesto*, sea el proletariado-, constituyen estas categorías las piezas ostensiblemente principales de la teoría política de Marx, que en absoluto en el caso del proletariado es una teoría para la dominación como lo veremos cuando hablemos de la “dictadura del proletariado”, ya que la significación de la política como dominación sufre una acepción distinta de la que hoy tiene acuñada.

En el *Manifiesto* dice Marx: “(...) el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia”⁸, en el mismo tenor, Marx esta presuponiendo la presencia de una revolución política con contenido social, para disociar el carácter del poder político sobre la democracia, aunque a simple vista se ve muy oscuro el planteamiento por ser tan abstracto, sin embargo ya con la elucidación hecha más arriba por

⁷ *Ibid.*

⁸ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista, loc cit.*, pp. 54.

nosotros, podemos partir de la elaboración teórica en la *Nueva Gaceta renana*, para decir que el planteamiento se hará más preciso y por ende más extenso, es decir, Marx analizará la mediación de la revolución política para conformar la revolución proletaria y así mantener su idea de la evolución social en el transito de una época determinada a otra.

Esta consideración la tenía presente Marx como lo demostraremos, es decir, no es que precisamente se este pensando en dos fases, primero la revolución política, después la revolución social, sino el entramado dialéctico de la experiencia y los choques que mantuvieron las clase implicadas en aquel periodo de 1848, lleva a Marx a comprender mediante una síntesis, lo concreto de la lucha de clases para mantener la coherencia de su teoría política que venía desarrollando. Por el momento hasta aquí con la parte implícita, ahora pasemos de lleno a los escritos de los que trata este capítulo.

3. “LA CRISIS Y LA CONTRAREVOLUCIÓN”.

a) El modelo de la Convención Nacional de 1792 y la experiencia revolucionaria de 1848.

“Después de la revolución de marzo –escribe Engels- Marx se traslado a Colonia y fundó allí [la] *Neue Rheinisch Zeitung*, que existió desde el primero de junio de 1848 hasta el 19 de mayo de 1849. Fue el único periodo que defendió, dentro del movimiento democrático de la época, la posición del proletariado, cosa que hizo ya, en efecto, al apoyar sin reservas a los insurrectos de junio de 1848 en París, lo que le valió la deserción de casi todos los accionistas”⁹. En efecto la *Nueva Gaceta* en su nuevo debut, volvía atacar todo el orden existente desde el rey hasta la gendarmería, porque era ante todo la *Nueva Gaceta* un órgano de la clase obrera

⁹ F. Engels, “Carlos Marx” en Carlos Marx y F, Engels, *Obras escogidas*, t VII, Buenos Aires, Ciencia del Hombre, 1973, pp. 261.

dedicado a la agitación y a la denuncia de la infamia, la cobardía y aún más a las atrocidades cometidas por el orden absolutista.

El carácter de la *Nueva Gaceta* como órgano de agitación principalmente, se debía a su exclusivo contexto como lo hace ver Engels. “Los acontecimientos de febrero [1848] en París precipitaron la revolución alemana y modificaron con ello su carácter. La burguesía alemana en lugar de vencer con sus propias fuerzas, triunfó a remolque de una revolución obrera francesa, antes de haber derrocado por completo a sus antiguos enemigos –la monarquía absoluta, la propiedad feudal de la tierra, la burocracia y la cobarde pequeña burguesía- tuvo que hacer frente a un nuevo enemigo: el proletariado. Pero inmediatamente se hicieron sentir los efectos de las condiciones económicas de Alemania mucho más atrasadas que las de Francia e Inglaterra, así como las consecuencias del consiguiente atraso en las relaciones de clase.”¹⁰

Las condiciones de atraso como sostenían Marx y Engels no permitían llevar adelante un discurso emancipador de la clase obrera como clase independiente, porque la tarea más inmediata consistía en derrocar al orden absolutista, condición necesaria del desarrollo de la sociedad burguesa, quien bajo estas condiciones hacía imposible la independencia política de la clase obrera, que se mantenía como apéndice político de aquella. “La burguesía alemana que empezaba entonces a fundar su gran industria, no tenía fuerza, ni la valentía necesaria para conquistar la dominación absoluta dentro del Estado; tampoco se veía empujada a ello por una necesidad apremiante. El proletariado, tampoco desarrollado como ella, educado en una completa sumisión espiritual, no organizado y hasta incapaz de lograr una organización independiente, sólo permitía de un modo vago el profundo antagonismo del interés que lo separaba de la burguesía. Y así,

¹⁰ F. Engels: Marx , *Neu Rheinisch Zeitung*, *ibid*, pp. 345.

aunque en el fondo fuese para ésta [la burguesía] un adversario amenazador, por otra parte, [era] su apéndice político.”¹¹

En este contexto, resultaba para Marx el profundizar la transición de la caída de una sociedad vieja y el eminente surgimiento de la nueva sociedad burguesa que no podía revelarse de otro modo que no fuera el afán de conservación de la antigua sociedad en su máxima expresión, esto es, en la contrarrevolución.

En el discurso marxista que hace referencia a los artículos de la *Nueva Gaceta* cuando Marx habla acerca de la contrarrevolución predomina la tendencia acerca de la interpretación, según la cual, Marx se equivoca en predecir que tras la victoria de la burguesía alemana, el proletariado inmediatamente tomará el poder político, de acuerdo a lo señalado en el *Manifiesto*, dicha tendencia la podemos ver claramente en David Fernbach cuando dice que “En diciembre de 1848, en la serie de los artículos intitulada “La burguesía y la contrarrevolución” Marx analizó la retirada de la burguesía prusiana nuevamente al campo de la reacción. Mientras en el *Manifiesto* Marx había predicho que el proletariado alemán tomaría el poder poco después de que lo hubiera tomado la burguesía, ya que Alemania haría su revolución burguesa en presencia de un proletariado más desarrollado que el de Inglaterra y Francia [aún] cuando pasaron por fases de desarrollo análogas, se vio forzado entonces a admitir que, como resultado de este desarrollo desigual, la burguesía alemana era por sí misma incapaz de tomar el poder.”¹²

Fernbach le ataca a Marx una supuesta inconsistencia en sus predicciones, cosa que no le negamos, porque el criterio de Fernbach es la posibilidad de la toma del poder político por parte del proletariado que era el tema en cuestión en el *Manifiesto*, en cambio, en la *Nueva Gaceta Renana*, se planteará la posibilidad real de la burguesía para alcanzar la hegemonía exclusiva del

¹¹ *Ibid.*

¹² D. Fernbach, *Marx. Una lectura política*, loc cit., pp. 59 y 60.

poder político. Esta diferenciación conduce a Marx a concentrarse en la lucha efectiva de una sociedad apunto de perecer y una nueva que surge, según el *Manifiesto*, de la ruina de aquella, con lo cual, queda que la imprecisión hecha por Fernbach es producto de una alteración de los planteamientos concretos y traspuestos como predicciones.

El artículo de “La burguesía y la contrarrevolución” artículo que será la directriz de todo este capítulo, sólo vale para el contexto de la revolución en Alemania, en él, Marx se obstina en hacer el análisis, la descripción precisa con la información de cada uno de los acontecimientos de la revolución alemana de 1848 que le llevarán a la deducción y a la síntesis valorada de las convulsiones que sufría el régimen absolutista, representante de la vieja sociedad.

En la serie de los artículos 100-104 de la *Nueva Gaceta* intitulados “La crisis y la contrarrevolución”. Marx asume que “Las condiciones provisionales de todo Estado después de una revolución reclaman una dictadura, y una dictadura enérgica. Nosotros le reprochamos a Camphausen, desde el primer momento, el no haber actuado dictatorialmente, el no haber destruido y eliminado inmediatamente los residuos de las viejas instituciones. Mientras el señor Camphausen se mecía en sus sueños constitucionales, el partido derrocado reforzaba sus posiciones en el campo de la burocracia y en el del ejército y hasta se atrevía a lanzarse, de vez en cuando, al combate abierto.”¹³ En este pasaje se puede apreciar las deducciones de las que nos habla Rubel acerca de los intentos que hace Marx por probar las tesis divulgadas en carta a Weydemeyer cuando dice que “Sería excesivo enumerar los escritos, publicados o inéditos, en los cuales Marx efectivamente, antes de 1852, intenta probar las tres tesis divulgadas en su carta a Weydemeyer (...) 1. Que la existencia de las clases esta ligada a fases determinadas del desarrollo económico; 2. Que la lucha de clases lleva necesariamente a la dictadura del proletariado; 3. Que

¹³ C. Marx y F. Engels. “Las crisis y la contrarrevolución” en *Las revoluciones de 1848*, Obras fundamentales t. 5, Méx., F.C.E., pp. 178.

esta dictadura conduce a la desaparición de todas las clases en una sociedad renovada.”¹⁴ Por supuesto que en este el pasaje de Marx, las tres tesis no están presentes con la claridad que quisiéramos, a lo sumo puede insinuarse la segunda, sobre todo porque Marx utiliza el concepto de dictadura que está ligado -por esta época- fuertemente a las consignas de la Convención de 1792. “Ante medidas extraordinarias se requieren medios extraordinarios”. En su momento tocaremos este aspecto.

Antes de proseguir, pedimos al lector que rehuya lo más que pueda del actual significado histórico que tiene este concepto en la tradición política posmoderna. Por otra parte hemos venido insistiendo a lo largo de la primera parte de este trabajo, sobre el modelo de la revolución francesa, específicamente ahora, el periodo de la Convención Nacional de 1792 que Marx toma como punto de referencia para conformar su teoría revolucionaria, en el sentido de que debía llevarse a cabo una insurrección decisiva, en la revolución alemana de 1848 no va hacer la excepción. Fernbach apuntala nuestra aseveración: “(...) el programa político de la *Nueva Gaceta del Rin* constaba de dos puntos fundamentales: República alemana democrática, una e indivisible, y guerra contra Rusia, que llevaba implícito el restablecimiento de Polonia. En el frente interno Marx y Engels dedicaron todas sus fuerzas a preparar y a organizar a todas las fuerzas democráticas para una insurrección decisiva, y la importancia que atribuían a una guerra contra Rusia no tenía únicamente el objetivo de eliminar la amenaza de una intervención y de restaurar la independencia de Polonia bastión de “20 millones de héroes” entre Rusia y Occidente, sino que esta guerra al exigir que Alemania organizara a una escala sin precedente sus recursos económicos y militares, más que nada habría requerido la centralización del poder en un sólo Estado nacional, favoreciendo así las posibilidades de que los partidos más revolucionarios más decididos llegarán al poder. Ante estas condiciones, como en muchas otras de la revolución de

¹⁴ M. Rubel, *El concepto de democracia en Marx, loc cit.*, pp. 8.

1848, Marx pensaba en el modelo de la gran revolución francesa y sobre el efecto radicalizado que sobre ella tuvieron las guerras extranjeras.”¹⁵

El paralelismo que hace Fernbach acerca de la gran revolución francesa, respecto a la de 1848, sólo constituye un procedimiento argumentativo, sin que se tome en cuenta el contenido histórico del que Marx se esfuerza en recuperar, ni mucho menos se elucida qué asume Marx como compromiso teórico-político de esta revolución que incorpora en su discurso.

b) La recuperación de Marx del contenido político de la gran Revolución Francesa de 1789.

A lo largo de esta segunda parte trataremos de apuntar el sentido político concreto del que hecha mano Marx para definir los compromisos que adquiere del concepto de dictadura, así como el paralelismo de la gran revolución francesa respecto a las experiencias revolucionarias que le tocaron presenciar. Por lo que atañe a este párrafo, sólo implica una primera indicación ostensible del material con el que contaba nuestro autor para analizar los sucesos revolucionarios y contrarrevolucionarios de periodo de 1848.

Echemos un vistazo breve a los acontecimientos de la gran revolución francesa. Hacia el último tercio del siglo XVIII Francia atravesaba una situación de grave crisis política y social, debido a dos hechos fundamentales, uno, la debilidad cada vez más acentuada del antiguo régimen (instituciones políticas, económicas, sociales y religiosas) dos, el proceso de descomposición del absolutismo. Ante esta grave situación creada y las urgentes reformas que el pueblo francés reclamaba, Luis XVI se vio obligado a convocar a la Asamblea de Estados Generales (mayo-junio de 1789) como último recurso para restablecer la confianza del país y lograr la aprobación de nuevos subsidios para equilibrar el déficit ocasionado por la intervención de Francia en la guerra de independencia norteamericana.

¹⁵ D. Fernbach, *Marx: una lectura política*, loc cit., pp. 54.

Los Estados Generales que no se convocaban desde 1614, era la vieja asamblea feudal, donde estaban representados los tres estamentos sociales, pero ahora en esta nueva reunión se producía una modificación: el doblamiento del tercer estado, en virtud del cual el número de miembros de las clases no privilegiadas será igual a la de los nobles y clérigos juntos. La nobleza y el clero no aceptaban esta forma de representación del tercer estado, pero éste, al aumentar el número de sus miembros, alega entonces que representa la mayoría nacional y decide constituirse en Asamblea Nacional. El primer acto de esta Asamblea Nacional es la publicación de un decreto por el cual se declara ilegal todo impuesto que no fuese aprobado con el consentimiento de los representantes de la nación.

El rey y los partidarios del absolutismo que le apoyaban se negaban a aceptar las decisiones de la Asamblea Nacional, y en París y en Versalles se encontraban tropas adictas al rey con el fin de disolver la Asamblea, estas disposiciones del rey provocaron una gran agitación en París, por lo que se produjeron los primeros enfrentamientos entre el pueblo y las tropas reales, y las calles y plazas comenzaron a llenarse de obreros, artesanos, pequeños tenderos, estudiantes y funcionarios: la revolución había comenzado.

A los pocos días que la Asamblea Nacional proclama sus propios acuerdos, el rey se presenta ante ella intentando convencer a los nobles y clérigos que se habían incorporado al estado llano para que se retiraran y tomaran las decisiones por separado. Pero ante la actividad rebelde de la Asamblea Luis XVI dimite que la decisión de los allí reunidos de convertir la Asamblea Nacional en Asamblea Constitutiva que va del periodo de 1789-1791 cuyo objetivo era elaborar la primera constitución francesa. Durante estos años tienen lugar grandes acontecimientos revolucionarios como son la toma de la Bastilla, la Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano, la separación de los derechos feudales y de la constitución civil del clero.

El periodo que va de 1791-1792 cuando la Asamblea Legislativa ya esta conformada, constituye la transición entre la Monarquía Parlamentaria instaurada por la Asamblea Constituyente, y la República que será proclamada en la etapa posterior de la Convención. En este periodo hay que resaltar dos hechos fundamentales: en el exterior, que se asemeja al planteamiento de Fernbach, que es precisamente la lucha armada entre Francia revolucionaria y la Europa monárquica tradicional, el otro hecho es interior, la pugna y el enfrentamiento entre la monarquía de Luis XVI y los representantes de la nación.

En las sesiones de la Asamblea Legislativa se irán destacando los partidos que marcarán las tendencias políticas posteriores: la derecha, el centro y la izquierda. Los jacobinos eran de izquierda, los más radicales y decididos republicanos: Robespierre, Sain-Just, Danton, Marat y otros encabezaban este partido.

El periodo que va de 1792-1795 corresponde a la Convención Nacional y a la proclama de la República. Es el período más crítico y violento y donde se lleva acabo las más drásticas medidas revolucionarias: se decretan todos los actos públicos a partir de una calendario iniciado el año primero de la República. Sin embargo, el hecho más significativo de esta etapa –el cual es precisamente el que queremos destacar para la incorporación en la reseña de este párrafo– conocida también como la época del terror o dictadura de Robespierre, es el proceso de ejecución de Luis XVI. Al rey se le acusaba de haber conspirado con los ejércitos extranjeros contra la revolución, y su muerte en la guillotina, como la de tantos otros nobles y aristócratas significaba para los más radicales la supresión del símbolo más representativo del despotismo y la tiranía del antiguo régimen.

Por último. La época del Directorio que va de 1795-1799. La toma del poder por parte de los jacobinos encaminada desde la etapa anterior, provocaba una fuerte reacción política. Robespierre tras ser acusado de dictador y de ser responsable de muchos crímenes, es

encarcelado y guillotinado. Con este suceso termina el régimen del terror y comienza el del Directorio, formado por cinco miembros con carácter de magistrados. Francia, agotada por los violentos años de revolución, desea un gobierno fuerte que establezca la paz, la seguridad y el orden. Pero la hacienda nacional esta casi en ruinas, el hambre causa estragos en muchas provincias y las medidas adoptadas por el Directorio no hacen más que agraviar la situación. Durante las guerras de coalición contra Francia revolucionaria, Napoleón Bonaparte, un joven general se destaca como un excelente estratega y militar, haciendo famosas sus compañías de Italia. A su regreso, Napoleón lleva acabo, ayudado de su partido, el *golpe de Estado del 18 Brumario*, que cierra definitivamente el periodo revolucionario iniciado en Francia tras la convocatoria de los Estado Generales.

La importancia de haber hecho esta pequeña reseña de la gran revolución francesa tiene por objeto insertar los comentarios que hace Marx al periodo de la Convención Nacional. En uno de sus cuadernos de lectura en su estancia en París en 1844 de la obra de René Levasseur: *Mémoires* en cuatro volúmenes publicada en París, 1829-1831 aparece glosada y comentada por Marx, en ella se ve que nuestro autor, emprendió profundos estudios sobre la revolución francesa, pues al parecer proyectaba escribir un libro sobre la Convención, desafortunadamente las glosas y comentarios que se hace a la obra de Levasseau y que son rescatados, corresponden a la “Lucha entre el partido de la Montaña y los Girondinos”, en esos comentarios Marx sólo hace referencia al tomo I que data del 10 de agosto de 1792 a principios de mayo de 1793, esto indica que se puede extraer muy poco acerca de la idea de dictadura que se manejaba en aquellos época y la manera en cómo Marx la recibe. Sin embargo, a pesar de que esta muy reducido el texto por parte de Marx, en él encontramos una síntesis de la lucha por el poder político de parte de los jacobinos representados en el partido de la Montaña y la monarquía representada por el partido de los Girondinos en la Convención.

La glosa de Marx inicia con el “interregno” cuando se da el asalto a las Tullerías (palacio real) por el pueblo de París y el destronamiento del rey Luis XVI que llega hasta el 20-IX-1792, fecha en que deja de existir la Asamblea Legislativa e inicia sus tareas la Convención Nacional 1792-1793. Simultáneamente se crean las secciones u organizaciones de los parisinos en cada uno de los distritos de la capital estas organizaciones también se les denominó comunas que eran gobiernos autónomos de la ciudad de París, encabezados por los jefes de las secciones y los miembros de los clubes de los franciscano y de los jacobinos, estos clubes eran los más radicales revolucionarios de ese período, representados en el partido de la Montaña por Robespierre y Sain-Just entre otros. “Durante este periodo, la comuna de París –comenta Marx- empuja a los ciudadanos hasta el extremo; el cañón de alarma, tronado de hora en hora, anuncia el peligro público; todos los citoyens se inscriben en la lista de las secciones para enrolarse en la lucha contra el enemigo. Durante este periodo, ocurren las *jornadas de septiembre*.”¹⁶

El partido de la Montaña en este período representaba casi todas las municipalidades de Francia, mientras que los girondinos formados por los principales miembros del ministerio y de la Asamblea Legislativa no opusieron una resistencia eficaz a la corriente popular, pues a pesar de que “Los girondinos habían dominada la mayoría de la *Assemblée législative* y la del club de los jacobinos. El 10 de agosto creían tener a Francia en sus manos. Al convocar la Convención Nacional, no se les pasaba por las mientes que pudiera llegar a formarse una mayoría independiente de ellos. Pero durante los cuarenta y dos días del interregno cambiaron la situación y el carácter de las elecciones, al apoderarse ciertamente del timón del Estado, se mostraron débiles y apáticos (...) [cosa que] el *club de los jacobinos* [aprovechó la situación porque] por aquel entonces [era] el barómetro de la opinión pública.”¹⁷

¹⁶ C. Marx “La lucha entre el partido de la montaña y los girondinos” en *Escritos de juventud*, loc cit, pp. 544.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 545.

Aunque los girondinos mantenían el control del Estado político, “(...) el poder ejecutivo estaba en mano de las municipalidades y, sobre todo, de la Comuna de París, a cuyo frente se hallaban vigorosos hombres del pueblo”¹⁸. Las elecciones que debían conformar a la Convención Nacional, en la capital se celebraron bajo la influencia de la comuna, en ella fueron elegidos sus principales miembros. “Todos los nuevos diputados conocidos por su energía y su patriotismo, se afiliaron, en seguida al llegar al club de los jacobinos, donde la comuna gozaba de influencia”¹⁹. Al comenzar sus gestiones la Convención, se hallaba dividida, una compacta masa de republicanos, unidos por un sentimiento patriótico, pero dispersos a la hora de los acuerdos. “La mayoría de los girondinos no eran traidores, pero albergaba a traidores en sus seno; no perseguían la ruina de la república, pero sus teorías llevaban a esta consecuencia; ello explica por qué los pocos monárquicos que había en la Convención se unieron a ellos, se lanzaron al ataque, mientras que la Montaña se limitó a defenderse”²⁰. Dantón, una vez que dimitió como ministro de justicia, propuso al pleno de la Convención dos propuestas que consistían en: 1. “No puede existir más constitución que la voluntad por la mayoría de las asambleas primarias [2.] Debe proclamarse la garantía de la propiedad privada. [estas propuestas] fueron recogidas en decretos (...) estos dos decretos ponían coto a los excesos, a ojos de Dantón, de la agitación del pueblo. Dantón declaraba que la agitación del pueblo obedeció a una necesidad transitoria, pero el poder constituido de la Convención debía ocupar ahora su lugar, poniéndose coto a toda exageración.”²¹

Por unanimidad es aprobada la moción de Gréore: la abolición de la monarquía. A partir de esa sesión los girondinos vieron aminorado sus posibilidades de mantener el control político,

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, pp. 546.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

lo que implicaba era que bebían de lanzarse a la venganza en contra de la Montaña, “(...) acusándola de sed de sangre y de anarquía y, por [la] otra parte de ambición y de realismo, el 24 de septiembre: la comuna es acusada de aspirar a la dictadura, el 25 de septiembre: Rebecqui y Barbarux denuncian a Robespierre como candidato a la dictadura”²². La influencia que mantenían los jacobinos en la comuna y ésta en los diputados de la Convención, hacía que se creara un ambiente de hostilidad por parte de los girondinos, esto por una lado, por otro, es que se presentaban las condiciones históricas que permitían plantear el concepto de dictadura que propiamente es una invención romana, a propósito de la República, esto es, debido a que existía un poder constituido en la Convención, no se podía permitir un poder extra legal, de ahí que Dantón llamará a la conciliación. “Dantón predica de nuevo a la conciliación y disculpa a la comuna: era necesario un poder extra legal para contrarrestar la debilidad de la *Assamblée Législative*, pero había llegado la hora de volver al orden. Los girondinos no atienden a las admoniciones de Dantón y vuelven los ojos al pasado, buscando en él motivos contrarios de recriminación.”²³

En este pasaje Marx toma al concepto de dictadura como poder extralegal o extraordinario, significación coherente de acuerdo a las condiciones históricas en las que es retomado el concepto por este período de la revolución francesa, más adelante iremos precisando su significado, por el momento terminemos el desenlace de este “cuaderno de lecturas”. En realidad las calumnias que hacían los girondinos en las *jornadas de septiembre* no era precisamente la venganza contra la Montaña, sino disolver la corporación revolucionaria de la comuna de París. “No pasaba día sin que se atacaran los derechos de la comuna defendidas por los diputados de París. Por último se ordenó la disolución de estas corporaciones

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

revolucionaria.”²⁴ La misma Montaña que iba adquiriendo confianza en sí misma iba estableciendo el orden y la ejecución de las leyes, con ello pasaba al campo de la ofensiva contra los girondinos, porque en cada institución que se iba creando, hacían todo lo posible por mantener el control sobre ella, una vez entendida esta estrategia, los girondinos prefirieron sacrificar una institución antes que permitir que diera frutos en manos del enemigo.

Ya en marzo de 1793 “Los comisarios exigen garantías contra las conspiraciones en el interior. Se decreta la instrucción de un tribunal penal extraordinario para juzgar a todos los traidores, conspiradores y contrarrevolucionarios.”²⁵ Tras estas medidas sucede una agitación en París adoptando una actitud levantística. “Se trata del club de los jacobinos y de los franciscanos; se llama a la insurrección contra la Convención, esta propuesta es rechazada por la Montaña”²⁶, ésta se las arregla para apaciguar la insurrección haciendo destruir a ambos clubes.

La figura más destacada en este periodo como lo deja ver Marx no es Robespierre, sino Dantón quien había declarado la guerra a los girondinos y apaciguar la insurrección del 10 de marzo provocada por los jacobinos, empero, sobre todo “(...) combatía los recelos de Robespierre, su posición como jefe del Pantano (plaine) grupo que oscilaba entre los dos extremos la Moantaña y los girondinos. Dantón veía que las discordias de las tribunas tenía que llevarse a una guerra de vida o muerte, pero no al interior de la tribuna, sino con el apoyo de fuerzas [exteriores], mientras que los girondinos sólo pensaban en aplastar al adversario, abandonando totalmente el terreno del Estado; este desacuerdo fue la condena de su muerte.”²⁷

El período de la Convección se cierra de acuerdo a este extracto, con el asenso al poder de Robespierre y los jacobinos, época en la cual no hayamos un análisis de Marx que nos valiera

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* pp. 550.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

para dilucidar el concepto de dictadura o terrorismo, sin embargo en *La sagrada familia* Marx crítica la inconsistencia y la contradicción de las medidas terroristas impuestas por los jacobinos hacia el pueblo francés. “La colosal idea de Robespierre y los Sain-Just de reformar un “pueblo libre” que sólo viviera atendiendo a las reglas de la *justicia* y la *virtud* [mediante la figura del incorruptible] (...) sólo puede sostenerse durante algún tiempo por medio del terror y era una *contradicción*, *contra la cual* reaccionaron del modo más cobarde y más perverso, como de ellas era de esperarse, los elementos viles y egoístas de la *entidad pueblo*.”²⁸

Marx observa que la idea de “pueblo libre” basada en la *justicia* y la *virtud* son frases absolutamente vacuas porque son retomadas del antiguo Estado, válidas para la esclavitud. “Robespierre y Saint-Just [hablaban] expresamente de “la libertad, la justicia y la virtud” *antiguas*, pertenecientes solamente a la “entidad pueblo”. Los *espartanos*, los *atenienses* y los *romanos* en tiempo de su grandeza, eran pueblos libres, justos y virtuosos, [porque la entidad pueblo” se restringe a los esclavistas]”²⁹.

Los jacobinos en base a estas ideas pretendían fundamentar el principio del gobierno popular o democrático, que a ojos de Marx consistía en un anacronismo, “(...) la *policía general*, se pinta al *republicano* totalmente en el sentido *antiguo*, como un hombre *indolegable*, *frugal*, *sencillo*, etc. La *policía* debe ser, sustancialmente análoga a la *censura* de los romanos. No faltan las figuras [a seguir como] Cordero, Licurgo, César, Catón, Catilina, Bruto, Antonio y Casio. Finalmente la libertad, la justicia y la virtud reclaman que los revolucionarios sean *romanos* (...) Robespierre, Sain-Just y su partido perecieron por haber confundido la antigua *comunidad realista-democrática*, basada en la *real esclavitud*, con el moderno *Estado representativo*

²⁸ C. Marx y F. Engel, *La sagrada familia*, *loc. cit.*, pp. 187 y 88.

²⁹ *Ibid.* pp. 188.

espiritualista- democrático, que descansa sobre la *esclavitud emancipada*, sobre la *sociedad busguesa*.”³⁰

Queriendo normar a la sociedad moderna bajo esta inconsistencia y por ende contradicción, los jacobinos se vieron lanzados a la dictadura, como medida política no precisamente extra legal, sino a partir de la imposición de leyes, decretos, etc., cuando el poder constitutivo ya estaba establecido, lo cual implica que se convierta en terrorismo, en el sentido de sancionar lo prescrito por la ley en la que se funda el Estado burgués. “Qué gigantesca ilusión, tener que reconocer y sancionar en los derechos humanos, la moderna sociedad burguesa, la sociedad de la industria, de la competencia general, de los intereses privados que persiguen libremente sus propios fines, de la anarquía, de la individualidad natural y espiritual enajenada en sí misma y, al mismo tiempo, y a posteriori anular en algunos individuos concretos las *manifestaciones de vida* de esta sociedad, a la par que se requiere formar la *cabeza política* de esta sociedad a la manera *antigua*”³¹.

Marx estaría sosteniendo en este pasaje que las condiciones de vida de esta sociedad son las condiciones de su legalidad, por lo tanto, era una ilusión trasponer ideas desprovistas de desarrollo acordes a esta sociedad para mantener su legalidad, de esta incompatibilidad surge el terrorismo, como la anulación de la manifestación de vida de esta sociedad dada en la conciencia de los individuos que no hacen más que desarrollarse en la legalidad establecida. Por tal motivo, la naciente sociedad burguesa no podía permitir que se le anulara la propia legalidad que venía construyendo por eso, “(...) después de la caída de Robespierre [es] cuando comienza a realizarse *prosaicamente* la *ilustración política*, que había querido *superarse* así misma (...) Bajo el gobierno del Directorio irrumpe la *sociedad burguesa*, la misma revolución la había liberado de

³⁰ *Ibíd.*

³¹ *Ibíd.* pp. 189.

las trabas feudales y reconocida oficialmente, por mucho que el *terrorismo* hubiera querido sacrificar a una vida política antigua en formidables corrientes de vida”³²

La burguesía, siguiendo a Marx, no podía más que mantener las condiciones de su desarrollo, desde la instancia política, creando en el Directorio un gobierno que mantuviera, la paz, la seguridad y el orden apegado a un estado de derecho, sin embargo “Lo que el 18 brumario se convirtió en botín de Napoleón no fue lo que había dejado el movimiento revolucionario, sino [el poder político creado por] la burguesía liberal (...) *Napoleón* fue la última batalla del *terrorismo revolucionario* contra la sociedad burguesa proclamada contra la revolución y su política. Es cierto que Napoleón había sabido penetrar ya en la escena del *Estado Moderno* y que éste tiene como base el desarrollo sin trabas de la sociedad burguesa, el libre juego de los intereses privados etc. Se decidió a reconocer estos fundamentos y a postergarlos. Él no era ningún terrorista y soñador. Pero al mismo tiempo, Napoleón seguía considerando al *Estado* como *fin en sí* y veía en la vida burguesa solamente un tesoro y un *subalterno* suyo, que no tenía derecho a poseer una *vida propia*. Y llevó acabo el *terrorismo* en cuanto que *sustituyo* la *revolución permanente* por la *guerra permanente*.”³³

La figura de Napoleón que nos presenta Marx, es el del estadista político que venía creando la burguesía pero no para disolver el Estado, sino para protegerla de su legalidad. La dictadura que ejerció Napoleón, aun que aquí la llama Marx terror, a diferencia de los jacobinos, quienes atacaban a la legalidad de la sociedad burguesa, Napoleón por su parte, se encargó no sólo de protegerla, sino de ampliarla. Para ello se veía obligado a fortalecerse de poder tanto político como militar, con arreglo exclusivo.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, pp.190.

El enfrentamiento que sostenía Napoleón con la burguesía liberal, era un enfrentamiento para mantener el control político y asegurarse en las conquistas las riquezas de la burguesía. “(...) pues ya que no veía en el Estado representativo constitucional el ideal del Estado, no creía ya aspirar a salvar el mundo ni a alcanzar fines humanos de carácter general, sino que había reconocido ya más bien al Estado como la expresión oficial de su poder *exclusivo* y como el reconocimiento *político* de su interés *particular*.”³⁴

El significado de la dictadura tanto jacobina como de Napoleón no se hallan en este texto de Marx suficientemente explicitados, por lo que en este primer acercamiento a dicho concepto retomado por nuestro autor, requiere de una exhaustiva investigación a través de la historia para hallar los rasgos implícitos con los que adquiere compromiso a la hora de enunciar la tesis de la dictadura del proletariado, esto significa que debemos echar mano de otras fuentes para ir señalando los grados de la dictadura en los periodos de la historia en donde aparece como medida política urgente o extraordinaria, pero eso se dará en un capítulo posterior que reservemos para hablar de este concepto exclusivamente. Por último, para conducir el enriquecimiento teórico que lleva a Marx a su análisis en la *Nueva Gaceta* podemos conjeturar que toma como punto de referencia a la gran revolución francesa dos aspectos: la lucha por el poder político y la contrarrevolución, en ambos aspectos hay una doble diferenciación del concepto de dictadura, una es aquella en la cual, al no haber un poder emanado de un órgano constituido, se presenta la dictadura como poder emanado del pueblo característicamente como un poder extra legal para defender la organización política que se va creando como lo vimos en los “extractos de lectura” y que Carl Schmitt la llama “dictadura soberana” que más adelante explicaremos a detalle. La otra diferenciación del concepto de dictadura es aquella en la cual existe propiamente un orden constitucional, una legalidad tanto del ejercicio del poder como de las condiciones de desarrollo

³⁴ *Ibid.*, pp. 190 y 91.

de la libertad burguesa, esto es, jurídicamente está validada la fundamentación de los intereses privados, encargándose la dictadura de asumirlos y protegerlos, pero sobre todo concentrar el poder político y la fuerza del Estado para que prolifere la sociedad burguesa, como lo vimos en el caso de *La sagrada familia*.

Una vez diferenciando el concepto de dictadura que Marx recepciona, de acuerdo a las obras aludidas hasta aquí, podemos mantener una distancia respecto al concepto de terror jacobino que en ciertas lecturas se le atribuye a Marx cuando éste habla de dictadura. Sin embargo las conjeturas que hasta ahora hemos hecho no tienen como pretensión el formular el concepto de dictadura proletaria, tan sólo era necesario precisar la carga teórica que venía absorbiendo Marx acerca de este concepto. Cuando hablemos de su significación en Marx, entonces sí, podemos establecer una definición correcta.

En vista de que no queremos que este trabajo este cargado de rapsodias de la producción teórica de Marx, con lo que hasta ahora hemos reconstruido, incorporémonos a la discusión original de este capítulo. La revolución de marzo que sacudió a Viena y a Berlín en 1848 puso a la burguesía en posición de disolver al poder de la Corona e instaurar a la República, no obstante, prefirió mantener su lucha en el terreno de la legalidad establecida previamente por la Corona. “¡El principio constitucional!, gritaban los ministros, ¡El principio constitucional!, gritan las derechas. ¡El principio constitucional!, gime como un acoco vacua la Gaceta de Colonia”³⁵. El principio constitucional, le servía a la Corona para parapetar, como dice Marx, sus intereses que se veían asediados por la revolución, empero ese principio formal, no abrazaba, por decirlo de alguna manera, la conformación del entramado del poder que venía construyendo la revolución. “¿Acaso el voto de la Asamblea de Berlín, las consideraciones entre el Posdam y Francfort, los disturbios, los intentos de reacción y las provocaciones de la soldadesca no han demostrado desde

³⁵ C. Marx, “La crisis y la contrarrevolución” en C. Marx y F. Engels, *Las revoluciones de 1848*, t. 5, *loc cit*, pp. 177.

hace ya largo tiempo, que pese a todas las frases, *seguimos pisando sobre el terreno revolucionario* y de que la ficción de que nos hallamos ya en una monarquía *constituida*, en una monarquía constitucionalista y acabada, no conduce a otra cosa que a conflictos que han llevado ya al principio constitucional al borde del abismo?”³⁶.

Al proclamar la Asamblea la igualdad en derechos que la Corona, ésta no podía tener poderes –en lo formal- para disolver a la Asamblea, su principio constitucional era ficticio toda vez que no estaba fundado a derecho, en este sentido, la burguesía, tenía que verse obligada a mantener sus posiciones en el terreno revolucionario para llevar al abismo, como dice Marx, al principio constitucional. En otras palabras, tenía que hacerle frente al principio constitucional, con un poder extralegal pero con carácter constituyente. “Las condiciones provisionales de todo Estado después de una revolución reclaman una dictadura, y una dictadura enérgica. Nosotros le reprochamos a Camphausen (líder de la burguesía renana) desde el primer momento, el no haber actuado dictatorialmente, el no haber destruido y eliminado inmediatamente los residuos de las viejas constituciones. Mientras el señor Camphausen se mecía en sus sueños constitucionales, el partido derrotado reforzaba su posiciones en el campo de la burocracia y en el del ejército y hasta se atrevía a lanzarse de vez en cuando, al combate abierto.”³⁷

Al parecer la exigencia que mantenía Marx respecto a la posición de la burguesía consistía en que ésta concentrará el poder político [y apelará a una Constitución] producto de la revolución confrontando al principio constitucional para disolverlo mediante un poder extralegal, no constituido propiamente en ley, a esto es precisamente a lo que se refiere cuando habla de las condiciones provisionales del Estado.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, pp. 179.

La Corona por su parte le convenía que la burguesía no tomara las armas, sino que se mantuviera apegada a derecho porque ganaba terreno en la contrarrevolución. “Ha surgido el conflicto inevitable entre dos partes iguales en derecho dentro de la fase de la provisionalidad (...) El “pacto” ha conducido al divorcio, al conflicto. Tal vez tenga que decidir las armas.”³⁸ En cada artículo publicado en la *Nueva Gaceta* Marx acostumbraba a subrayar las expectativas provisionales que de acuerdo a su análisis y deducción lo permitían y que siempre estaban sujetas a las contingencias de los hechos, no obstante apostaba a que el pueblo diera el primer paso decisivo para tomar medidas enérgicas. “El derecho de las masas populares democráticas a influir moralmente con su presencia sobre la actitud de las asambleas constituyentes es un viejo derecho revolucionario, que desde las revoluciones inglesa y francesa no ha dejado ni puede dejar de ejercerse nunca en los periodos turbulentos. Al ejercicio de este derecho debe la historia casi todos los pasos enérgicos dados por esas asambleas. Y si quienes se empeñan en no pisotear jamás fuera del “terreno jurídico”, y los medrosos filisteos partidarios de la “libertad de deliberación” claman y lloriquean en contra de eso, es sencillamente porque no quieren adoptar nunca medidas enérgicas.”³⁹

Este pasaje nos permite comprender la asimilación histórica que mantenía Marx de las revoluciones burguesas, no sólo para mantener la coherencia en las explicaciones que se daban en cada suceso de la revolución alemana, sino para hacer una diferenciación de la imposibilidad de la burguesía alemana para erigirse como clase dominante, pero lo importante de este pasaje es advertir la carga positiva que se contiene en la idea de “masa” o pueblo contra puesta a la idea tradicional de masa informe e ignara que parte de las teorías del Estado moderno propiamente con Maquiavelo. Ya en su momento tocaremos este punto.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ C. Marx, “la libertad de deliberación en Berlín” en *Las revoluciones de 1848*, *loc cit.*, pp. 181.

“En *Francia* (continúa Marx con la diferenciación), la burguesía se puso a la *cabeza* de la contrarrevolución una vez que hubo derribado todas las barreras que se oponían a la dominación de su propia clase. En *Alemania* marcha, presionada, a la *zaga* de la monarquía absoluta y del feudalismo, antes de haber asegurado ni siquiera las primeras condiciones de vida de su propia libertad y dominación burguesa. En Francia, se levantó como déspota e hizo su contrarrevolución. En Alemania se comporta como esclava y hace la contrarrevolución de los déspota que la humillan. En Francia, triunfó para sojuzgar al pueblo. En Alemania se sojuzga así misma, para evitar que el pueblo triunfe. No hay en toda la historia nada más *lamentable ni más ignominioso* que la *burguesía alemana*.”⁴⁰ La contrarrevolución emprendida por la Corona le daba a Marx más elementos de análisis que la propia actitud cobarde de la burguesía por eso consideraba que “Las estériles matanzas desatadas desde las jornadas de junio y octubre la tediosa orgía de sangre sostenida desde febrero y marzo y el mismo canibalismo de la contrarrevolución se encargaron de convencer a los pueblos de que sólo existe un medio para *abreviar*, simplificar y concentrar los homicidios estertores agónicos de la vieja sociedad y los sangrientos dolores pueriles de la sociedad nueva, *un medio* solamente: el *terror revolucionario*.”⁴¹

Habíamos dicho, cuando hablamos del terror jacobino que, la significación de este concepto está en contra posición a la legalidad que establece la sociedad burguesa (1792) para desarrolla sus condiciones de vida, de acuerdo al contexto en que Marx lo maneja en *La sagrada familia*, ahora, Marx a este concepto lo irá preñando de significación revolucionaria, desvinculándolo del terreno jurídico, de tal manera que se comprenda desde la revolución. Los artículos acerca de “La burguesía y la contra revolución” comienza ahondando precisamente esta

⁴⁰ C. Marx, “Triunfa la contrarrevolución en Viena”, *loc cit.*, pp. 195.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 197.

distinción. “(...) jamás lo hemos ocultado. El terreno que nosotros pisamos no es el terreno jurídico, sino el terreno revolucionario. También la burguesía ha renunciado a la hipocresía del terreno jurídico. Se ha situado en el terreno revolucionario, pues también el terreno contrarrevolucionario es revolucionario, a su manera.”⁴² Esta postura de Marx ha hecho que su discurso emancipador se desvincule por completo de la mediación jurídica a la hora de señalar los momentos o los estados en los que se ven involucradas las revoluciones, tales como el estado de sitio, la dictadura misma, el apoderamiento de una clase o de un individuos, la competencia entre poderes, la constitución de estos, el golpe de estado, etc., y es que no es para más, la postura de Marx en este contexto, no está todavía lo suficientemente madura para tomar en cuenta las formas jurídicas de las que se sirve la burguesía para aplastar cualquier intento de conmoción popular, no es sino a través de los textos posteriores hasta llegar a *La guerra civil en Francia* en donde veremos que no descuida ningún elemento jurídico para ir precisando la profundidad jurídico-política que desentrañaran las formas efectivas de la dominación de clase.

4. “LA BURGUESÍA Y LA CONTRARREVOLUCIÓN”.

a) El fortalecimiento del Estado.

La teoría del “Pacto”, propuesta por Camphausen, entre la Corona y la Asamblea Nacional, era para salvar el terreno legal, que según nuestro autor, “(...) Dejó en vigor la vieja legislación prusiana sobre delitos políticos y las viejas leyes (...) [para que] la burocracia y el ejército ganaran tiempo para reponerse del susto y reconstituirse totalmente. Todos los jefes del viejo régimen surgieron indemnes, en sus puestos (...)”⁴³, la burguesía veía más posibilidades de asegurar sus intereses en la Corona que construir su propio dominio político. “La intangibilidad

⁴² C. Marx, “La burguesía y la contrarrevolución”, *Las revoluciones de 1848, loc cit.*, pp. 213.

⁴³ *Ibid.*, pp. 213 y 14.

de sus propios intereses y de las formas políticas acomodadas a su interés se expresaría, traducida al lenguaje constitucional, bajo la fórmula de la *intangibilidad de la Corona* (...) La burguesía no había movido ni un dedo. Había permitido al pueblo se batirse por ella. El poder que se transfería no era, por tanto, el del general que ha derrotado a su adversario, sino el de un comité de seguridad a quien el pueblo victorioso confía la misión de velar por sus propios intereses.”⁴⁴

La contrarrevolución que iba ejerciendo la Corona, en realidad era acometida por la burguesía en contra del pueblo, ésta prefería ser humillada antes que el pueblo sobre pasara el poder de la Corona, ante esta contradicción de la burguesía alemana consigo misma, Marx vuelve a replantear las posturas que había mantenido la burguesía en sus revoluciones. “La *revolución de marzo* no debe confundirse con la revolución *inglesa* de 1648 ni con la francesa de 1789. En 1648 la burguesía se alió con la moderna nobleza en contra de la monarquía, de la nobleza feudal y de la iglesia imperante. En 1789, la burguesía se alió con el pueblo en contra de la monarquía, de la nobleza y de la iglesia imperante (...) En ambas revoluciones fue la burguesía la clase que se puso *realmente* a la cabeza del movimiento. El *proletariado* y las *fracciones de la sociedad urbana no pertenecientes a la burguesía*; o bien no formaban una clase o sectores de clase con un desarrollo propio. Por eso, allí donde se enfrentaba a la burguesía, como ocurrió por ejemplo en Francia en 1793 y 1794 (período de la Convención) luchaban solamente por hacer valer los intereses de la burguesía aunque no a la manera de ésta. *Todo el terrorismo francés* era, sencillamente, el modelo *plebeyo* de la lucha contra los *enemigos de la burguesía*, contra el absolutismo, el feudalismo y los filisteos.”⁴⁵

Cuando Marx incorpora el concepto de terrorismo revolucionario, le sirve para señalar la lucha todavía informe, es decir, sin que halla una definición en cuanto que clase proletaria en

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 217.

⁴⁵ *Ibid.*

contra del absolutismo, este terror era ejercido por el conjunto del pueblo que le daba margen a la burguesía de poder explotar los beneficios que le proveía el pueblo. Ahora, en el caso de la revolución alemana como cuenta Marx la burguesía “Se negó a reconocer los hechos producidos. Proclamó en voz alta ante el pueblo prusiano que éste no había pactado con la burguesía, sino que había hecho la revolución para que la Corona pactase con la burguesía en contra de él. Quedó destruido así el *título jurídico* del pueblo revolucionario y salvado el *terreno legal* de la burguesía conservadora.”⁴⁶

Hemos dicho que el “pacto” consistía en preservar el terreno legal, pero qué significa este terreno legal. “El “terreno legal” significa, pura y simplemente, que la revolución no ha conquistado su propio terreno y que la vieja sociedad no ha perdido el suyo, que la revolución de marzo es un “acontecimiento” que sólo ha servido para “impulsar” el “pacto” entre el Trono y la burguesía que el viejo estado prusiano venía preparando desde hace largo tiempo, pacto cuya necesidad la propia burguesía había expresado en anteriores derechos mayestáticos, aunque antes de marzo no lo considerase tan “apremiante”. El “terreno legal” significa, en una palabra, que, *después* de marzo, la burguesía quiere seguir tratando con la Corona sobre el mismo pie que *antes* de marzo, como si no hubiese habido ninguna revolución y la Dieta Unificada hubiese alcanzado su meta sin necesidad de Ella. El “terreno legal” significa que en el contrato social entre el gobierno y la burguesía no existe el título jurídico del pueblo, que es la revolución.”⁴⁷

El título jurídico del pueblo es el derecho histórico inalienable de un pueblo para transformar el orden social. Más allá de la pregonada por parte de burguesía por mantenerse en el terreno legal, ésta “(...) sólo toleraba la reconstrucción de los viejos poderes del Estado (..) [porque] no había derribado ningún trono, no había destruido la sociedad feudal, y menos aún sus

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 221.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 222.

últimos vestigios, no tenía ninguna sociedad creada por ella misma que defender. [¿sobre qué bases autojustificaba la burguesía su cobarde comportamiento?] (...) sobre una monarquía erigida sobre las más amplias bases democráticas.”⁴⁸

En un tono totalmente demagógico e ideológico la burguesía “(...) trataba de fortalecer el poder del Estado no sólo contra la anarquía, es decir, contra el pueblo, sino también contra la reacción, es decir, contra la Corona y los intereses feudales, en la medida en que se trataba de imponer frente a las arcas feudales y frente a las “*más necesarias*” [medidas que exigía el momento] es decir, las modestas pretensiones políticas de la burguesía (...) Así pues, bajo el ministerio de la acción se “fortalecieron” la vieja policía prusiana, los tribunales de justicia, la burocracia y el ejército que se hallaba *al servicio* de la burguesía, puesto que se hallaba *a sueldo* de ella.”⁴⁹ En vez de disolver el poder político de la Corona, lo que hizo, la burguesía, fue fortalecer el Estado, toda vez que no se mantenía como clase dominante. El Estado como tal, no le pertenecía a ella, porque propiamente no se había consolidado su poder independiente en cuanto clase. “La ley de la Milicia Civil”, sancionada por la Asamblea del Pacto, se volvía en contra de la burguesía misma y hubo de suministrar el pretexto legal para desarmarla. Claro está que se hacía la ilusión de que esta ley no entraría en vigor hasta que se implantase el nuevo régimen municipal y se promulgase la Constitución, es decir, hasta que se consolidase su poder.”⁵⁰

Independientemente del “juego constitucional” como así lo llama Marx, según el cual, la burguesía mantenía, para justificar el apoyo a la contrarrevolución de la Corona, lo que sucedía en realidad era el fortalecimiento del poder del Estado de tal modo que las energías del pueblo se deprimía, por tal motivo sostenía Marx la revolución alemana había demostrado que: “La historia de la burguesía prusiana y de la burguesía alemana en general, desde marzo hasta diciembre,

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 223-24.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 226-27.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 228.

demuestra que en Alemania es imposible una *revolución puramente burguesa* y la instauración del *poder de la burguesía* [se dará] bajo la forma de la *monarquía constitucional*; [y] que en este país sólo cabe una de estas dos cosas: o la contrarrevolución feudal-absolutista o la *revolución republicana social*.”⁵¹

La disyuntiva que plantea nuestro autor al final de esta serie de artículos, lejos de pretender otorgarle al movimiento revolucionario una certeza ineludible, confirma más bien un esfuerzo por mantener la coherencia de su tesis acerca de la revolución alemana, basta con recordar el artículo de los *Anales* intitulado “Introducción a la crítica del derecho de Hegel”, allí decía Marx que la condición para la emancipación de Alemania consistía en que el movimiento revolucionario en Francia irrumpiría “Cuando se cumplieran todas las condiciones interiores, el *canto de gallo galo* anunciará el día de la resurrección de Alemania.”⁵² De igual forma, en estos artículos se sigue sosteniendo que la revolución republicana-social estaría, de alguna manera, condicionada por la revolución proletaria en Francia, sin embargo la derrota de la clase obrera en París en junio de 1848 le exigió a Marx analizar más a fondo la contrarrevolución en Europa. “La derrota de la clase obrera en Francia y la victoria de la burguesía francesa representaban, al mismo tiempo, el nuevo amordazamiento de las nacionalidades que habían representado con sus heroicos intentos de emancipación al canto del gallo galo (...) La derrota de la clase obrera en Francia y la victoria de la burguesía francesa, fueron al mismo tiempo, la de las clases medias en todos los países europeos, donde las clases medias, unidas por un momento al pueblo, habían respondido al canto de gallo galo con un levantamiento en contra del feudalismo.”⁵³

Pero como sus tesis estaban dependiendo mucho de la posibilidad de la victoria de la revolución proletaria en Francia, tuvo que zanjar la diferencia de la revolución alemana, para ello

⁵¹ *Ibid.*, pp. 233.

⁵² C. Marx, “Entorno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” en *La sagrada familia*, *loc cit.*, pp. 15.

⁵³ C. Marx, “El movimiento revolucionario” en *Las revoluciones de 1848*, *loc cit.*, pp. 240-41.

tuvo que recapitular sus análisis que venía haciendo. En el artículo sobre el “Proceso contra el comité Renano” establece que la lucha entre la Corona y la Asamblea era en realidad la expresión política de la vieja sociedad en contra de la moderna sociedad. Toda vez que la Asamblea iba afianzando sus condiciones de vida de la sociedad burguesa, garantizaba el desarrollo social que exigía. En vista de esto, la mediación que garantizaba a la Asamblea su triunfo sobre la Corona era la revolución política que le daría muerte al poder político de la Corona, una vez que ya se había independizado mediante la bifurcación del poder del Estado. “Entre las dos sociedades no hay, pues, paz posible. Sus intereses y necesidades materiales determinan una lucha a vida o muerte, en la que una de las dos tiene que vencer y la otra que sucumbir. Es la única mediación posible entre ellas; no hay otra. Tampoco cabe, pues, paz ni entendimiento entre las altas representaciones políticas de estas sociedades, es decir, entre la Corona y la representación popular. Por lo tanto, la Asamblea Nacional no tenía más opción que capitular entre la vieja sociedad o enfrentarse a la Corona como poder independiente.”⁵⁴

A si es como termina la primera parte de los análisis que venía haciendo Marx al calor de los acontecimientos de la revolución alemana de 1848 con este último artículo publicado el 27 de febrero de 1849, en el cual, como se puede observar, le impone observar detenidamente la mediación política entre la sociedad feudal y la moderna sociedad burguesa. “Repito, para terminar, que hemos asistido al final del primer acto del drama solamente. La lucha entre las dos sociedades, la medieval y la burguesa, volverá a librarse bajo formas políticas”⁵⁵, en este sentido, para el ulterior análisis, que Marx hará en su obra *Las luchas de clases en Francia* tomará como criterio de elucidación la mediación política que se da en la lucha por el poder político entre las clases y sus respectivas formas políticas en las que se ventilan. Si hay alguna diferencia entre los

⁵⁴ C. Marx, “Proceso contra el comité democrático renano”, *Nueva Gaceta Renana* No 233, en *Las revoluciones de 1848*, *loc cit.*, pp. 286.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 289.

materiales que publica en la *Nueva Gaceta* cuando habla Marx de la revolución alemana y *Las luchas de clases en Francia* es precisamente en que los escritos publicados en el “órgano de la democracia” no hacen énfasis en el movimiento proletario independiente, a lo sumo, se habla de revolución del pueblo, esto debido al contexto que presentaba Marx, según el cual la revolución burguesa en Alemania debía ser acompañada por el pueblo para destruir el régimen absolutista, en tanto que el proletariado, debido a sus condiciones de atraso no podía representar un papel preponderante como clase con sus intereses situados independientes de la burguesía. Pues bien, los acontecimientos de la contrarrevolución europea obligaron a Marx a alejarse de esas tesis y a volver a reorganizar a la Liga de los Comunistas que para 1850 se hallaba casi en su totalidad debilitada. Sin embargo era un deber para Marx y Engels reforzar las posiciones teóricas y prácticas que debía asimilar el proletariado independientemente de las condiciones en las que se presentaban estas revoluciones, dichas posiciones las encontraremos en el “*Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas*” en donde ambos revolucionarios zanjarán definitivamente la postura política del proletariado para todo período revolucionario.

II. “MENSAJE DEL COMITÉ CENTRAL A LA LIGA COMUNISTA”.

1. La política técnica que asume Marx de Maquiavelo.

Aunque el “*Mensaje a la Liga de los Comunistas*” no forma parte propiamente de la serie de los artículos publicados en la *Nueva Gaceta*, sino que fue distribuido en forma de volante interno, Marx junto con Engels hacen un esfuerzo por replantear sus teorías de la “autoemancipación del proletariado”, así como de la táctica de la “revolución permanente” que previamente el primero había esbozado, aunque de manera abstracta en los *Anales*, específicamente en “La cuestión judía”.

El contenido del “*Mensaje*” es sobre todo, y así es como se ha aceptado, el reclamo que hace el Comité a la Liga de la necesidad de crear un partido proletario independiente y de separarse de los demócratas pequeñoburgueses, empero, la idea rectora formulada en el “*Mensaje*” es la idea de la revolución ininterrumpida que debe conducir a la abolición de la propiedad privada, de las clases y a la organización de una nueva sociedad.

Por ejemplo Lowy señala que “La idea central del *Mensaje* es hacer “permanente a la revolución” hasta la toma del poder por el proletariado, arrojando del poder, una tras otra, a las clases poseedoras; este tema no está en contradicción con el *Manifiesto*, lo cual sugiere también una continuidad del proceso revolucionario: la revolución burguesa como preludeo de una revolución socialista. La diferencia esencial, en relación con 1848, es que ahora Marx ya no habla de ponerse al lado de la burguesía, (...) por la excelente razón de que ya no cree que la burguesía sea capaz de adoptar una actitud revolucionaria.”¹

Una interpretación un poco mas elaborada sobre el “*Mensaje*” la encontramos en Fernbach. “Marx desarrolló en el *Mensaje* de marzo (1850) la táctica de la “revolución permanente” [en la cual] (...) asignaba a la clase obrera la responsabilidad de introducir sus

¹ M. Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Mar*, loc cit., pp. 233.

propios jefes en la dirección de la lucha antifeudal, y llevar adelante la lucha después del derrocamiento del absolutismo hasta derrotar al capitalismo (...) En este contexto, Marx desarrolló dos puntos muy importantes de la teoría revolucionaria. En primer lugar que el aparato del estado no es simplemente una maquina que pasa del control de una clase al de otra, por la cual la clase obrera debe prepararse a la toma del poder mediante la construcción de su propio aparato estatal y en segundo lugar, la necesidad de que existan organizaciones contraestatales armada y representativa que Marx designaba con las expresiones consejos municipales revolucionarios o gobiernos obrero revolucionarios.”²

La táctica de la “revolución permanente” estaba planteada para las condiciones objetivas de la revolución alemana o por lo menos para el desarrollo político independiente del proletario alemán, de ahí que Fernbach diga que “La táctica de la revolución permanente no podía dar resultados positivos porque la debilidad de la clase obrera alemana en aquella época no se debía simplemente a su inmadurez política del capitalismo alemán.”³ No obstante nuestro interés no consiste en señalar la imposibilidad de la táctica conforme al desarrollo de las condiciones alemanas después de 1850, sino en observar el avance teórico de Marx al volver a retomar dicha táctica según la cual, el proletariado al conformar la organización antiestatal armada e independiente, crea a la par las condiciones de su propio poder político que irán disociándose del poder político efectivo de la burguesía hasta hacerlo independiente y así poder disolver ese ejercicio de dominación de la clase que mantiene en sus manos el timón del Estado.

En “La cuestión judía” Marx afirmaba (acerca de la revolución permanente) que “En los momentos de su amor propio especial, la vida política, trata de aplastar a lo que es su premisa, la sociedad burguesa, y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta

² D. Fernbach, *Marx: una lectura política, loc cit.*, pp. 70-1.

³ *Ibid.*, pp. 72.

de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas* con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como *permanente* y el drama político termina (...)”⁴. La discusión que mantenía allí Marx era la distinción entre la emancipación humana en general que veía a la emancipación política sólo como un progreso para la conformación de la nueva sociedad burguesa que seguía dejando en pie a la pobreza al lado de la riqueza, la penuria al lado de la prosperidad en fin, que la emancipación política sólo emancipaba a una parte de la sociedad y no a la vida genérica, debido a estas limitantes de la emancipación política se precisaba la revolución violenta como permanente hasta alcanzar un apoderamiento del resto del género humano. Aunque estas aseveraciones están cargadas de una concepción filosófica del tiempo de su juventud, no dejan de señalar el carácter de la revolución permanente que es precisamente violento, lo que significa el uso de la fuerza.

En el “*Mensaje*” de marzo de 1850 Marx escribe: “Mientras que los pequeños burgueses democráticos quieren poner fin a la revolución lo más rápidamente que se pueda, después de haber obtenido a lo sumo las reivindicaciones (...) nuestro interés y nuestras tareas consisten en hacer la revolución permanente hasta que sea descartada la dominación de las clases más o menos poderosas, hasta que el proletariado conquiste el poder del Estado, hasta que la asociación de los proletarios se desarrolle, y no sólo en un país, sino en todos los países dominantes del mundo, en proporciones tales, que cese la competencia entre los proletarios de estos países, y hasta que por lo menos las fuerzas productivas decisivas estén concentradas en manos del proletariado. Para nosotros no se trata de reformar la propiedad privada, sino de abolirla; no se trata de paliar los

⁴ C. Marx, “la cuestión judía” en C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia, loc cit.*, pp. 25.

antagonismos de clase, no se trata de mejorar la sociedad existente, sino de establecer una nueva.”⁵

Con esta enunciación Marx no sólo cohesionó la tendencia que debía seguir la Liga, sino reprobó cualquier intento por parte de la Liga para formular reformas políticas dentro del Estado y de la sociedad burguesa. Este mismo pronunciamiento, trata lo más que puede, de ser consecuente con el *Manifiesto* en el sentido de la conquista del poder político del Estado, sin embargo se distancia, precisamente como lo veremos, en que ahora, la lucha política requiere de la organización contraestatal armada e independiente. “Al lado de los nuevos gobiernos oficiales, los obreros deberían construir inmediatamente gobiernos revolucionarios, ya sea en forma de comités obreros, de tal manera que los gobiernos democrático-burgueses no sólo pierdan inmediatamente apoyo de los obreros, sino que se vean desde el primer momento vigilados y amenazados por autoridades las cuales se hallan la masa entera de los obreros (...) éstos deberán estar armados y tener su organización (..) Donde no puedan ser tomadas estas medidas, los obreros deben tratar de organizarse independientemente como guardia proletaria, con jefes y un Estado Mayor central y elegidos por ellos mismos, y ponerse no a las ordenes del gobierno, sino de los consejos municipales revolucionarios creados por los mismos obreros.”⁶

Lo significativo del “*Mensaje*” de acuerdo a este pasaje, consiste en señalar la importancia que para Marx tenían los problemas de organización, (ciertamente de carácter marcial) para la auto defensa del proletariado, es decir, lo importante es saber de qué presupuestos parte para tomar estas medidas extralegales y qué va asumiendo en ellas. Podemos sostener que el planteamiento implícito del “*Mensaje*” consiste en organizar un cuerpo político que debiera ser creado por la fuerza y debiera sostenerse por la fuerza, esto significa que va adquiriendo

⁵ C. Marx y F. Engels, “*Mensaje del comité central a la liga de los comunistas*” en *Obras escogidas*, t. I. Moscú, Progreso, 1986, pp. 183.

⁶ *Ibid.*, pp. 185-86.

compromiso ya no estrictamente de carácter filosófico-políticos, sino, político-técnicos, en el sentido de cómo puede alcanzarse un determinado éxito en la lucha revolucionaria, esta postura lo acercará demasiado a Maquiavelo, en el sentido, claro está, de que asumamos a un Maquiavelo que se ocupó preferentemente de los problemas puramente técnicos y de ciencia militar, cancelando cualquier pretensión de un discurso amoral en su obra, a demás tenemos que asumir que Marx a lo largo de sus obras políticas no mantiene una postura antimachiavelica sino que, como lo demostraremos, capta la positividad de la política técnica de Maquiavelo pero no el sentido antropológico de una naturaleza perversa en el individuo.

Por ejemplo en *La Gaceta Renana* en el números 130 con fecha el 10 de mayo de 1842 cuando Marx lleva acabo la polémica en “Los debates de la VI Dieta Renana” acerca de la libertad de prensa hace referencia a la magistral obra de *El príncipe*, en este artículo encontraremos una precisión sobre la distinción del “desperjuicio” que supuestamente se le ha impuesto a Maquiavelo en su política antimoral, dejando entre ver que todos los juicios que este autor enuncia son “juicios políticos” según lo amerita las circunstancias de la cosa, en este sentido, Marx asume que las medidas sobre la censura llevadas acabo por la Dieta, lejos de ser medidas malas, eran en realidad medidas que debían tomarse para defender los intereses inmediatos de la Corona, “(...) Maquiavelo afirma que el mal acarrea para el príncipe mejores consecuencias que el bien. Así pues, sino queremos hacer buena la mezquina [la] máxima jesuítica de que el fin, cuando es bueno –y hasta de la bondad del fin nos permite dudar-, justifica los malos medios, debemos investigar, ante todo si la censura es, en cuanto a su esencia, un medio bueno”⁷. En este tenor, Marx estaría asumiendo al igual que Maquiavelo que un fin inmediato (para el Estado) no se le puede atribuir un contenido moral, porque en cuanto que medida utilitaria que persigue un fin, se requiere más bien de un medio político (que en este caso

⁷ C. Marx, “Los debates de la VI Dieta Renana” en *Escritos de Juventud*, loc cit., pp. 200.

era la censura impuesta). En el número 195 correspondientes a año de 1842 de esa misma *Gaceta*, Marx vuelve a Maquiavelo en otro sentido, señalando la importancia que éste teórico de la política tiene para la comprensión del nuevo Estado, en la medida en que es una parte aguas en la nueva construcción del Estado que ya no tiene como fundamento la visión teológica tradicional de la Edad Media. Partiendo de la revolución copernicana, Marx traza un cuadro evolutivo del pensamiento político, que tiene como presupuesto la inmanencia del carácter específico del Estado moderno, en tanto que ahora parte de la racionalización y del campo de la experiencia. “Inmediatamente antes y después de los días del grande descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, se descubrió la ley de gravitación del Estado, se encontró la gran verdad en él mismo y, a la par que en los diferentes gobiernos europeos trataban de aplicar este mismo resultado (su inmanencia), con la primera superficialidad de la práctica, en el sistema del equilibrio de los Estados, Maquiavelo y Campanella, primero y después Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau. Fichte y Hegel, comenzaron a ver al Estado (a partir de sus predecesores) con ojos humanos y desarrollaron sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia y no de la teología (...)”⁸

Ya en sus “Cuadernos de Lecturas”, propiamente en los cuadernos de Kreuznach (1843) aparece glosado y comentado “N. Macciavelli: *Vom Staate oder betrachtung ubure die resten zehn Bücher des Titus Livius*, traducido del italiano, t. I de las *Sämtliche Werke* de Maquiavelo”⁹, publicado en Karlsruhe, 1832, 480 pp. Desafortunadamente no tenemos disponible en lengua española los comentarios que hace Marx a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo, sin embargo debemos suponer que ya había digerido la mayoría de las obras completas de Maquiavelo, así mismo podemos suponer que, por el interés teórico que encierra

⁸ *Ibid.*, pp. 235.

⁹ C. Marx, “Extractos de lecturas”, en *Escritos de juventud*, *loc cit.*, pp. 541.

los *Discursos*, Marx encuentra en ellos a un Maquiavelo defensor de las libertades de la República, a diferencia de *El príncipe* en donde Maquiavelo se destaca como todo un buen consejero del príncipe Lorenzo de Médicis. ¿Sobre qué hipótesis nos basamos? Recordemos que por aquel periodo de su vida política Marx defendía en cierto sentido, los derechos republicanos que demandaba la Alemania de aquella etapa, así que es de suponerse que encuentre en los *Discursos* la defensa de las libertades republicanas, como es el caso de la no intromisión de la iglesia en los asuntos del Estado, que es uno de los tópicos de Maquiavelo. “A la iglesia de Roma y a sus sacerdotes [nos] debemos los italianos malos e irreligiosos. Y todavía tenemos otra duda mayor, la cual será la causa de nuestra ruina, a saber, que la iglesia ha venido manteniendo y mantiene todavía dividido a nuestro país.”¹⁰

Maquiavelo en esta obra como en otras, dirá que sus investigaciones son fruto de una larga práctica y continua elección de las cosas del mundo, de la lección de las cosas antiguas y de la experiencia de los modernos, así que veía en el caso de la religión cristiana un factor de debilidad para el Estado, cosa que a sus ojos no ocurría en la República romana. “Nuestra religión, -dice Maquiavelo- en vez de héroes canoniza solamente a los mansos y a los humildes, mientras que los paganos, divinizaban tan sólo a los hombres llenos de gloria mundana, como grandes comandantes e ilustres jefes de comunidad (...) En Roma, la religión pudo llegar a ser la fuente principal de la riqueza del estado, y no una fuente de debilidad. Los romanos se aprovecharon siempre de la religión para reformar el estado, para promover sus guerras y apaciguar tumultos (...) La religión sólo es buena si produce un buen orden; y al buen orden suelen acompañarlo la buena fortuna y el éxito en cualquier empresa”¹¹

¹⁰ Nicolás Maquiavelo, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, libro I, cap XII, tr. Ana Martínez Ararcón, Madrid, Alianza, 2000, pp. 180.

¹¹ *Ibid.*, libro II, cap. II, pp. 202 y libro I, cap. XII, pp. 185.

La política técnica de Maquiavelo tiene como principales elementos a la fortuna y al éxito, empero la fortuna tiene como variable a la contingencia en tanto que se halla a la base una concepción un tanto metafísica por que no depende tanto de un fin inmediato a alcanzar, sino de la suerte, cosa contraria al éxito, que propiamente presupone una técnica en cuanto que no depende de la contingencia, sino que es una medida concreta que tiene que ser puesta en práctica. Maquiavelo es sin lugar a dudas el primer teórico político que plantea a la política en términos de éxito y con ello la lleva a un plano real-práctico, en este sentido todos sus juicios políticos están encaminados a convertirse en éxito para la práctica política, como sucede en *El príncipe* en donde señala que “(...) todo aquel que acceda a un principado nuevo puede ser por obra de la fortuna o por la virtud (del éxito de las armas propias) (...) Pero volviendo a los que se han convertido en príncipes gracias a sus propias virtudes [los llevan al éxito] y no gracias a su suerte.”¹²

La política técnica de Maquiavelo, en lo que se refiere a la conquista y conservación de un principado, de una república o de un gobierno civil, no hay punto intermedio, el éxito consiste en conquistarlos y mantenerlos por medio de la fuerza, “(...) cada vez que los que se oponen a las reformas tienen ocasión de revelarse, lo hacen con violencia facciosa, mientras que los otros las defienden sin convicción, de forma que el mismo príncipe corre peligro junto ellos (los últimos). Por tanto para profundizar bien en este asunto, hay que examinar si los innovadores se valen por sí mismos o si dependen de otros, es decir, si para llevar a cabo su obra tienen que rogar o imponerse con la fuerza. En el primer caso siempre acaban mal y no consiguen llevar nada a término, pero si dependen de sí mismos y pueden imponerse con la fuerza, entonces rara vez se encuentran en peligro. A esto se debe de que todos lo profetas armados hayan vencido y todos los desarmados hayan fracasado.”¹³

¹² N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. VI, tr. Eli Leonetti Jungl, Madrid, ESPASA, 2003, pp. 56 y 58.

¹³ *Ibid.*, pp. 57.

Todos los consejos políticos fundamentales que le recomienda Maquiavelo al príncipe van encaminados a que se valga de sus propias fuerza, que conquiste el poder con sus propios ejércitos. “Así pues, si vuestra ilustre casa desea seguir el ejemplo de aquellos hombres excelentes que redimieron a sus países, antes que nada debe proveerse, como fundamento básico de cualquier empresa, de ejércitos propios, porque no puede haber soldados más fieles, más verdaderos ni mejores.”¹⁴ Volviendo a los *Discursos* en donde Maquiavelo se comporta como todo un republicano declarado; el mantenimiento de las propias fuerzas lo lleva a plantear la defensa de las libertades republicanas cuando ésta atraviesa una crisis, las medidas técnicas que tomará se llevarán a cabo en un plano extraordinario. “La corrupción y la poca aptitud para la vida libre de la república provienen de las desigualdades que allí se hallan, y cuando uno quiere restablecer la igualdad es necesario tomar grandes medios, medios extraordinarios que pocos hombre saben o quieren emplear.”¹⁵

Los consejos que se desprenden de estas dos obras de Maquiavelo consisten, para nuestro interés, en que se puede crear un cuerpo político con fuerza propias, tomando medidas concretas para un fin inmediato, como es el conservar este cuerpo político a base de medidas extraordinarias que conllevará a un éxito. A partir de este razonamiento podemos comparar la propuesta de Marx al tenor del *Mensaje* en tanto que se propone en mantener la independencia política del proletariado como clase, que le asegura su independencia política creando un cuerpo político con las mismas características esenciales: mantenerse con sus propias fuerzas y tomar medidas extraordinarias para la conservación de ese cuerpo político que Marx lo llama “consejos municipales revolucionarios”, los cuales deben procurar que la revolución este en sus manos, este es pues, el éxito que se debe perseguir, para que la burguesía no mantenga una dominación

¹⁴ *Ibid.*, cap. XVI, pp. 162.

¹⁵ Nicolás Maquiavelo, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, libro I, cap. XIX, *loc cit.*, pp. 184.

exclusiva mediante asambleas nacionales, constitución del parlamento, etc., como había ocurrido en la revolución alemana, que debido a estas medidas adoptadas, la burguesía se desentendió de las proclamas del pueblo.

En este sentido podemos sostener que Marx capta la positividad de la política técnica de Maquiavelo para señalar que la creación de un cuerpo político, que puede llevarse al éxito mediante la revolución permanente, en donde el proletariado puede alcanzar sus propios fines inmediatos con sus propias fuerzas. “Al mismo tiempo, los obreros no deben de dejarse engañar por los alegatos de los demócratas de que, por ejemplo, tal actitud escinde el partido democrático y facilita el triunfo de la reacción. Todos estos alegatos no persiguen, más fin que el embaucar al proletariado. Los éxitos que el proletariado alcance con semejante acción independiente pesan mucho más que el daño que pueden ocasionar la presencia de unos cuantos reaccionarios en la asamblea representativa.”¹⁶ Más adelante ahondaremos sobre los conceptos de técnica política y cuerpo político.

2. La revolución permanente o el apoderamiento de la clase proletaria.

Una vez que asume Marx la política técnica como medio para alcanzar un éxito, la revolución permanente se puede entender como medio técnico para mantener un intento, es decir, una táctica, dicho intento consiste en preservar la independencia política de la clase obrera en su lucha por la toma del poder del Estado. No obstante, el mantener un cuerpo político con sus propias fuerza, denota el apoderamiento de la misma clase obrera, con lo cual la revolución permanente estaría en condiciones de ser, en cuanto que medida extraordinaria, el fundamento de un poder independiente al poder constituido de la clase burguesa, es decir, la revolución

¹⁶ C. Marx y F. Engels, “Mensaje del comité central a la liga de los comunistas” en *Obras escogidas*, t. I. Moscú, Progreso, 1986, pp. 185-86.

permanente, no solamente sería un medio político técnico encaminado a un éxito (destruir al Estado burgués) sino que sería el fundamento del apoderamiento de la clase obrera.

Resulta divertido como Lichteim (crítico del marxismo) sugiere que “(...) el esquema de la “revolución interrumpida” de Marx se inspira en el desarrollo de la Revolución Francesa desde 1789 hasta 1794 y que es esencialmente *jacobino*. (...) (Lichteim llama al *Mensaje* de marzo de 1850) una breve aberración jacobino-blanquista”¹⁷. Micael Lowy lo mismo que nosotros, reprueba esta interpretación. “(...) la teoría de la revolución esbozada en el *Mensaje* saca partido entre otras cosas, de la experiencia de la Gran revolución, es totalmente falso caracterizarla como “jacobina” o “jacobino-blanquista”; y esto por dos razones: 1) El fin del proceso revolucionario preconizado por el *Mensaje* (la toma del poder por el proletariado) se sitúa precisamente *más allá* de la “democracia pequeñoburguesa”, es decir del jacobinismo; 2) El carácter de este proceso no es jacobino ni jacobino-blanquista, sino esencialmente *autoemancipador*. En efecto, basta con una lectura atenta al *Mensaje* para observar que, en cada momento, el *sujeto* de la acción revolucionaria no es la Liga de los comunistas, o una minoría de estilo jacobino, sino *los obreros*.”¹⁸

El tema de la dictadura sostenida por Blanqui en realidad se basa en la conspiración secreta realizada por un grupo de revolucionarios, empero carece de valor para una posible fundamentación jurídico- política, por ahora maquemos nuestras diferencias con respecto a la posición de Lowy. Hemos sugerido de acuerdo a los pasajes de *La sagrada familia* que Marx veía en el periodo jacobino la restauración de una republica libre al estilo romana, pero que en su intento, lo que hacían era limitar a la burguesía, sancionándola con medidas terroristas que

¹⁷ G. Lichteim, *Marxism, An historical and critical study*, Nueva York, Praeger, 1962, pp. 125 en M. Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx, loc cit.*, pp. 233.

¹⁸ M. Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx, loc cit.*, pp. 234.

contradecían el establecimiento de sus derechos en cuanto que clase, toda vez que los jacobinos (constituyentemente) querían imponer a la república libre plena de justicia, virtud, etc., atentando directamente contra las condiciones de vida de la naciente sociedad burguesa, en vez de permitir su natural desenvolvimiento, llevándola a la guillotina con ideas extraídas del pasado, cosa absurda para la sociedad moderna, pensaba Marx. No obstante lo importante a señalar es que el terror jacobino, se movía en un plano en donde los poderes estaban ya constituidos, lo cual no conformaban un poder independiente al lado del Estado, en todo caso eran un órgano extraordinario del él, en cuanto que lo que querían más bien, era hacer que el Estado fuese lo más violento que pueda para lograr sus grandes ideales, precisamente esto es tan sólo un aspecto que no ve Lowy, como tampoco ve que la revolución permanente llevará al sujeto de la acción: *los obreros*, como él lo llama, al apoderamiento en cuanto clase.

La revolución permanente, en el sentido en la que la plantea Marx, no acepta en definitiva el establecimiento de los poderes plenamente constituidos por parte de la burguesía, sino que mediante la independencia política del proletariado, hace que mantenga en sus manos la última decisión que será la conquista del poder del Estado. “Pero la máxima aportación a la victoria final la harán los propios obreros (...) cobrando conciencia de sus intereses de clase, ocupando cuanto antes una posición independiente de partido e impidiendo que las frases hipócritas de los demócratas pequeñoburgueses les aparten un sólo momento de la tarea de organizar con toda independencia el partido del proletariado. Su grito de guerra ha de ser: la revolución permanente.”¹⁹

En consecuencia podemos decir que la revolución permanente en cuanto que parte de la política técnica absorbida por Marx de Maquiavelo, permite plantearse como táctica para

¹⁹ C. Marx y F. Engels, “Mensaje del comité central a la liga de los comunistas” en *Obras escogidas*, t. I. Moscú, Progreso, 1986, pp. 189.

distanciar la posición política independiente del proletariado, en donde la lucha por el poder político del Estado, no sea dirimida en el Estado, crisol del ejercicio de la dominación de la clase burguesa, es decir, la lucha por el poder político no puede ser llevada a cabo únicamente en las condiciones que otorga el Estado burgués moderno, sino que se puede crear un cuerpo político independiente con las propias fuerzas del proletariado, toda vez que el éxito a alcanzar sea el apoderamiento de la clase proletaria.

La lectura que hemos propuesto en el *Mensaje* se distancia un tanto, como lo vimos, de la tradición marxista la cual hace omisión de los compromisos que Marx va asumiendo para elucidar la lucha de clases, en donde el proletariado debe tomar medidas tanto políticas, de organización, extraordinarias, etc., con el fin de obtener un éxito para lograr su independencia política que era la razón por la cual fue escrito el *Mensaje*. Por otro lado, no hemos añadido nada que no este presupuesto en la producción teórica de nuestro autor. La importancia que le otorga Marx a las obras de Maquiavelo tienen un significado específico: orientar la lucha revolucionaria para lograr el éxito. En carta a Engels el 25 de septiembre de 1857, Marx le sugiere a su gran amigo, tome en cuenta, para un estudio sobre el arte militar que esta elaborando Engels y que al parecer pretendía titularlo *Army* (perdido por cierto) las lecturas de W. Boettcher y de Maquiavelo. “Los únicos puntos que has dejado por tocar en tu escrito son, a mi entender, los siguientes: 1) la aparición de auténticas tropas mercenarias, por primera vez en gran escala, y de golpe, entre los cartagineses (para nuestro uso privado consultaré un libro sobre el ejército de Cartago escrito por un Berlínés [W. Boettcher] y de cuya existencia me enterado hace poco) 2) El desarrollo del ejército en Italia en el siglo XV y comienzos del XVI. Aquí, precisamente, nacieron las argucias militares de carácter táctico. Por cierto, en su *Historia de Florencia* Maquiavelo describe muy graciosamente cómo pelaban los condottieri. (Copiaré este trozo y te lo remitiré (...)) te llevaré el libro de Maquiavelo. Su *Historia de Florencia* es una obra maestra) Y por fin, 3) el

sistema militar antes y después, en las más diversa variedades, entre los mongoles, los turcos, etc.”²⁰

Al parecer la sugerencias que le hace Marx a Engels acerca de su escrito, sobre todo en el punto dos, cuando hace referencia al nacimiento de las argucias militares en el siglo XV y XVI presuponen la obra de *El arte de la Guerra* de Maquiavelo que antecede y se conecta con su última obra, *Historia de Florencia*, ambas obras comparten el tema de <<las armas propias>> que ya venía desarrollando en los *Discurso...* obra que fue interrumpida por *El príncipe*. Todo esto demuestra que Marx tenía un profundo conocimiento de Maquiavelo, de lo cual a lo largo de su producción teórica lo reserva para que en la actualidad lo descubramos y así poder asombrarnos de ambos hombres que se preocupaban realmente por llevar a su extremo la búsqueda del éxito en los asuntos políticos, sea del Estado en el caso de Maquiavelo o de la sociedad en el caso de nuestro autor.

²⁰ C. Marx y F Engels, *Obras escogidas*, t.I, Moscú, Progreso, 1986, pp. 544.

IV. LAS LUCHAS DE CLASES EN FRANCIA.

1. Consideraciones previas.

La obra de Marx *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* esta formada por una serie de artículos publicados por primera vez en la *Neue Rheinische Zeitung* correspondiente a noviembre de 1850 con el título común *De 1848 a 1850*, en ella se ha aceptado que se ofrece una explicación materialista de todo ese periodo de la historia de Francia en donde se exponen las tesis más importantes de la táctica revolucionaria del proletariado, esto es, basándose en la experiencia práctica de la lucha revolucionaria de las masas, Marx desarrollo en *Las luchas de clases* su teoría de la revolución y de la dictadura del proletariado, al demostrar que la clase obrera conquistará el poder político, así mismo se destaca que Marx da a conocer las tareas políticas, económicas e ideológicas de la dictadura del proletariado. Formula, además, la idea de la alianza de la clase obrera y del campesinado bajo la dirección de la clase obrera.

El plan primario del trabajo *Las luchas de clase en Francia* incluía cuatro artículos: “La derrota de junio de 1848”; “El 13 de junio de 1849” y “Las consecuencias del 13 de junio en el continente...”. Sin embargo, sólo aparecieron los tres primero artículos. “Los problemas de la influencia de los sucesos de junio de 1849 en el continente y de la situación en Inglaterra” fueron acotados en otros escritos de la *Nueva Gaceta*, concretamente en los trabajos de carácter internacional escrito conjuntamente con Engels. Al reeditar la obra de Marx en 1895 Engels introdujo adicionalmente un cuarto capitulo en el que se incluía un apartado dedicado a los acontecimientos en Francia que lleva por nombre “Tercer comentario internacional”, del cual Engels lo subtitulará “La abolición del sufragio universal en 1850”.

Al respecto de esta obra nos comenta Fernbach. “Allí empezó Marx a desarrollar por primera vez un conjunto sistemático de conceptos para analizar los fenómenos de la política que ciertamente es de la lucha de clases -o sea la lucha entre los grupos cuya existencia e intereses

están definidos por las relaciones de producción- pero de cualquier forma es *política* practicada en el campo de la ideología y de la coacción que le da su carácter específico.”¹ La visualización de Fernbach acerca de que la *política* desarrollada por Marx es esencialmente la de la lucha de clases que tiene su reducto en el campo ideológico y de la coacción ya que ha sido un modo característico de entender a Marx, por cierto muy válido, porque siempre ha tenido precisamente ese carácter específico. Sin embargo como hemos venido sosteniendo desde la primera parte de este trabajo que Marx, a partir de sus investigaciones de 1845 en adelante, descubre que el carácter de la política no se ha entendido y practicado más que como dominación, como “poder defectivo”.

Como heredero de la dialéctica hegeliana, Marx no piensa que de la negación nada, sino que trata de captar lo positivo de las determinaciones, en este caso de la política, de ahí que esboce en la *Miseria de la filosofía* los presupuesto de su teoría política, como lo vimos al iniciar esta segunda parte, según la cual Marx parte del presupuesto de las *evoluciones sociales* que hasta el momento han impulsado a las sociedades mediante *revoluciones políticas*, según esta tesis, el carácter de la política ha sido el del dominio de una clase sobre otra, y que se ha valido del poder político para hacer avanzar a una sociedad en una época determinada, pues bien, lo positivo, no se capta por medio de las *evoluciones sociales*, sino por el carácter defectivo de la política. Las *evoluciones sociales* han sido el resultado de la negatividad de la política. “Sólo en un orden de cosas en el que ya no existan clases sociales y antagonismos de clases la *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*. Hasta que ese momento llegue, en vísperas de toda reorganización general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre: “luchar o morir”; la lucha sangrienta o nada. Ese es el dilema inexorable.”²

¹ D. Fernbach, *Marx: una lectura política, loc cit.*, pp. 82.

² C. Marx, *Miseria de la filosofía, loc cit.*, pp. 143.

Si bien es cierto que la necesaria existencia de la lucha de clases le otorga a la política el carácter defectivo que tiene, Marx no trata de mostrar la existencia de las clases sociales de esta sociedad moderna que le imprimen el carácter defectivo a la política, sino el desenlace de la lucha de clases que necesariamente como mediación tiene la política en su peculiar reducto ideológico y coercitivo, de ahí precisamente nuestra prudencia al poner entre paréntesis una de las tesis principales del *Manifiesto*. “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases.”³, es decir, Marx no traspone un desenlace de la lucha de clases negando el carácter de la política realmente existente, sino que recupera la negación de la política con lo que hasta ahora ha conformado en la sociedad moderna que es precisamente el antagonismo de las dos clase peculiares: la burguesía y el proletariado, la primera por mantener el orden del dominio actual y la segunda por revolucionar las condiciones elementales en donde se ejerce ese dominio y su abolición como tal.

En un sentido analítico, el orden de la política, siguiendo a Fernbach, al tenor de la lucha de clases, estaría planteada en dos campos: el ideológico y el de la coacción, ambos están interrelacionados en dos esferas amplias como son: las formas político-jurídicas e ideológicas, y la fuerza que ejerce el Estado. Es de suponerse que Marx no hizo esta diferenciación analítica, sino que su discurso es fundamentalmente dialéctico, por eso encontramos tan anillados estas categorías. No obstante la certeza de la cual si podemos partir es que hay dos planos absolutamente separados -como los dejó por sentados en sus manuscritos de 1842 intitulados *La filosofía del Estado y del derecho de Hegel*- que son: el Estado con todas estas esferas vinculadas y la sociedad civil que presuponen las condiciones y el desenvolvimiento de vida de una sociedad, este plano es la fuente de toda manifestación política, cultural, ideológica, etc., una vez sentada esta pedagogía continuemos.

³ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, loc cit, pp. 25.

Que mejor manera de atender al contexto de esta obra que la que da Engels en la “Introducción” a la edición de 1895, allí dice: “El trabajo que aquí reeditamos fue el primer ensayo de Marx para aplicar un fragmento de la historia contemporánea mediante su concepción materialista, partiendo de la situación económica existente. En el *Manifiesto Comunista* se había aplicado a grandes rasgos la teoría a toda la historia moderna, y en los artículos publicados por Marx y por mí en la *Neue Rheinische Zeitung*, esta teoría había sido empleada constantemente para explicar los acontecimientos políticos del momento. Aquí, en cambio, se trataba de poner de manifiesto, a lo largo de la evolución de varios años, tan crítica como típica para toda Europa, el nexo causal interno; se trataba pues de reducir, siguiendo la concepción del autor, los acontecimientos políticos a efecto de causas, en última instancia económicas.”⁴

Tomar como hilo conductor a la concepción materialista significaba para ambos revolucionarios congruencia intelectual, pero sobre todo, la ruptura definitiva con las teorías políticas que defendían sus contemporáneos de aquel periodo. El método materialista como lo llama Engels, abría toda una concepción de la política que sobre pasaba las dimensiones que hasta ese momento eran aceptadas es decir, disociaba cada elemento de clase de la sociedad burguesa, señalando el comportamiento, las aspiraciones y los fines de cada clase que conforma sociedad burguesa.

La dinámica de este entramado no puede tener de rasero a la política porque es su expresión, sino a las condiciones materiales en las que se desenvuelve cada clase. “(...) aquí el método materialista tendrá que limitarse con harta frecuencia, a reducir los conflictos políticos a las luchas de intereses de las clases sociales y fracciones de clase existentes determinadas por el

⁴ F. Engels, “Introducción a la edición de 1895 de *Las luchas de clases en Francia* en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, *loc. cit.*, pp. 190.

desarrollo económico y poner de manifiesto que los partidos políticos son la expresión más o menos acabada de estas mismas clases y fracciones de clases.”⁵

Podrían plantearse dos lecturas al respecto de lo sostenido por Engels. 1) Que hay un reduccionismo economicista para la explicación política de un cierto fragmento de la historia de Francia. 2) Que hay un esfuerzo en conformar a la política ya no como una esfera absolutamente independiente de las relaciones materiales de producción, sino que ésta esfera está asociada necesariamente al desarrollo de la historia de la política. De entrada desechamos a la primera posición porque nuestro interés consiste en señalar que esta dos esferas no pueden dissociarse, y si ahora se presentan separadas, es precisamente debido a la organización de la sociedad, a la ideología que se mantiene y sobre todo que se presenta a la esfera de la política divorciada completamente de la sociedad, porque solamente así, el poder de la política puede mantenerse como dominación.

La teoría política que venía desarrollando Marx estará sujeta como lo dice Engels a las condiciones y el curso de los movimientos revolucionarios que hasta 1849 había tomaba como modelo la gran revolución francesa, pero que ahora se distanciaba de ella, en el sentido de que con la insurrección de febrero de 1848 se inauguraba definitivamente las revoluciones proletarias. “(...) el carácter y la marcha de la revolución <<social>> proclamada en París en febrero de 1848 de la revolución proletaria, estuvo fuertemente teñida por el recuerdo de los modelos de 1789 y de 1830. y, finalmente, cuando el levantamiento de París encontró su eco en las insurrecciones victoriosas de Viena, Milán y Berlín; cuando toda Europa hasta la frontera rusa, se vio arrastrada al movimiento; cuando más tarde, en junio, se libró en París entre el proletariado y la burguesía, la gran primera batalla por el poder [Marx propuso que] había comenzado el gran combate

⁵ *Ibid.*, pp. 191.

decisivo y de que este combate había de llevarse a término en sólo un periodo revolucionario y lleno de vicisitudes para que sólo podía a cavar con la victoria definitiva del proletariado.”⁶

Evidentemente Engels hace alusión al progreso teórico dado por Marx en el *Mensaje* de marzo de 1850 cuando más abajo asienta: “(...) sobre el error que [yo] mantenía [junto con y los miembros de la Liga] (...) lejos de poder conquistar la victoria en *un* gran ataque decisivo, tuviese que avanzar lentamente, de posición en posición, en una lucha dura y tenaz, demuestra de un modo concluyente cuán imposible era, en 1848 conquistar la transformación social simplemente por sorpresa.”⁷

Ese error, de la toma del poder por sorpresa, le lleva a Marx a repensar sobre las condiciones históricas que ha mantenido la conquista del poder político. “Pero la historia nos dio también a nosotros un mentís y reveló como una ilusión nuestro punto de vista de entonces [Marx] fue todavía más allá: no sólo destruyó el error en que nos encontrábamos, sino que además transformó de arriba abajo las condiciones de lucha del proletariado (...) Hasta aquella fecha [1850] todas las revoluciones se habían reducido a la situación de una determinada dominación de clase por otra; pero todas las clases dominantes anteriores sólo eran pequeñas minorías comparadas con la masa del pueblo dominada. Una minoría dominante era derribada, y otra minoría empuñaba en su lugar el timón del Estado y amoldaba a sus intereses las instituciones estatales. Este papel corresponde al grupo minoritario capacitado para la dominación y llamado a ella por el desarrollo económico y precisamente por esto y sólo por esto la mayoría dominada o bien intervenía a favor de aquella en la revolución o aceptaba la revolución tranquilamente. Pero prescindiendo del contenido concreto de cada caso, la forma común a todas estas revoluciones era la de ser revoluciones minoritarias (...) la actitud pasiva, la

⁶ *Ibid.*, pp. 193-94.

⁷ *Ibid.*, pp. 197.

no resistencia por parte de la mayoría, daba al grupo minoritario la apariencia de ser el representante del pueblo.”⁸

Bajo este tenor de ideas podemos plantear la ruptura definitiva de la teoría política de Marx respecto a la tradición teórico política aceptada hasta nuestros días y que consiste, como lo hemos venido señalando en: 1) la teoría política de Marx solo se explica al tenor de las revoluciones; 2) no hay una diferenciación entre las dos esferas absolutamente separadas como son la económica y la política y 3) la sociedad moderna no es una masa informe estática, sino que está conformada por las clases sociales mediante las cuales, el poder político adquiere significación para cada clase, así como sus aspiraciones y fines.

Hay tres posiciones que revela Marx en su obra *Las luchas de clases*: la monárquica, la republicana burguesa y la posición del proletariado propuesta por nuestro autor, las tres se mueven en la sociedad burguesa es decir, en las condiciones de producción predominantemente capitalista, las dos primeras las dan por aceptadas, la tercera propone la revolución de este orden. Mantengamos estos tres niveles para la elucidación.

2. “LA DERROTA DEL 13 DE JUNIO DE 1848”.

a) El materialismo histórico como fundamento de la lucha de clases.

En los números 264-269 de la *Neue Rheinische Zeitung* correspondiente al año de 1849 se publicaron por primera vez las conferencias dictadas por Marx para la Asociación Obrera Alemana de Bruselas que llevaron por título “*Trabajo asalariado y capital*” en donde el autor se proponía a descubrir en forma popular las relaciones económicas, base material de la lucha de clases en la sociedad capitalista. Quería pertrechar al proletariado con la arma teórica del

⁸ *Ibid.*, pp. 195.

conocimiento científico base sobre la que descansa la sociedad capitalista y la dominación de clase de la burguesía y la esclavitud asalariada de los obreros.

El artículo 264 se presenta una especie de introducción que modifica el conjunto de las conferencias de 1847. Allí es donde se defiende Marx de las acusaciones que le hacen algunos miembros de la Liga por no ser consecuente con sus teorías económicas que venía desarrollando desde 1844. “De diversas partes se nos ha reprochado el que no hallamos expuesto las *relaciones económicas* que forman la base material de la lucha de clases y de las luchas nacionales de nuestros días. [hasta hora] Sólo hemos examinado intencionadamente estas relaciones allí donde se imponían directamente en las coaliciones políticas. Tratábase, principalmente, de seguir la lucha de clases en la historia cotidiana, y demostrar empíricamente, con los materiales históricos existentes y con los que iban apareciendo todos los días, que con el sojuzgamiento de la clase obrera, protagonista de febrero y marzo, fueron vencidos, al propio tiempo, sus adversarios: en Francia, los republicanos burgueses, y en el continente europeo, los burgueses y campesinos en lucha contra el absolutismo feudal; que el triunfo de la <<república honesta>> en Francia fue, al mismo tiempo, la derrota de las naciones que habían respondido a la revolución de febrero con heroicas guerras de independencia; y, finalmente, con la derrota de los obreros revolucionarios, Europa ha vuelto a caer bajo su antigua doble esclavitud. La esclavitud *anglo-rusa*.”⁹

En este artículo se puede observar que Marx, más que aceptar una autojustificación de sus escritos de 1848 a 1849 que no mantienen una correspondencia a su concepción materialista de la historia, señala más bien su prudencia en torno a los acontecimientos revolucionarios de esa época, porque no suministraban suficiente material para hacer un análisis concreto y predecir el desenlace de la revolución proletaria. Engels mismo señala esta prudencia en la introducción que le hace a la obra, materia de este capítulo. “Una visión clara de conjunto sobre la historia

⁹ C. Marx, “Trabajo asalariado y capital” en *Obras escogidas*, t. I, *loc cit.*, pp. 151.

económica de un periodo dado no puede conseguirse nunca en el momento mismo, sino sólo después con posteridad, después de haber reunido y tamizado los materiales.”¹⁰

No obstante la audacia de Marx deja en claro a sus oponentes políticos y teóricos que a pesar de los pocos materiales con los que había contado, les había demostrado que la lucha de clases europea tenía que fracasar necesariamente, primero por la reacción del absolutismo y segundo porque mientras el proletariado no forme una clase política independiente de los intereses de la burguesía no podía hablarse de revolución proletaria. “(...) los acontecimientos principales en los que se resumió la lucha europea de clases entre la burguesía y la clase obrera y a través de los cuales hemos demostrado que todo levantamiento revolucionario, por muy alejado que parezca estar a su meta de la lucha de clases, tiene necesariamente que fracasar mientras no triunfe la clase obrera, que toda reforma social no será más una utopía mientras la revolución proletaria y la contrarrevolución feudal no midan sus armas en la *gran guerra mundial*.”¹¹

Ahora, en *Las luchas de clases* todos esos juicios tienen que ser analizados detenidamente mediante las condiciones materiales que habían propiciado las revoluciones europeas. La peculiaridad de esta obra consiste en que Marx no utiliza un criterio economicista para ir señalando la superestructura social de la lucha de clases, sino el contenido específicamente político que mantiene cada clase en torno al Estado es decir, cómo se va metamorfoseando el carácter del Estado y el poder político precedido por cada clase en el periodo revolucionario de 1848 a 1850. En otros términos, cada clase con sus determinados intereses requiere para mantener su posición, una postura política en el Estado con arreglo a su interés material.

Así pues, vemos que la obra comienza con una diferenciación de intereses materiales y políticos. “La que dominó bajo [el monarca] Luis Felipe no fue la burguesía francesa, sino *una*

¹⁰ F. Engels, “Introducción a la edición de 1895 de *Las luchas de clases en Francia* en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, *loc. cit.*, pp. 191.

¹¹ C. Marx, “Trabajo asalariado y capital” en *Obras escogidas*, t. I, *loc. cit.*, pp. 153-54.

fracción de ella: los banqueros, los reyes de la Bolsa, los reyes de los ferrocarriles; los propietarios de minas de carbón y de hierro y de explotaciones forestales y una parte de la propiedad territorial aliada a ellos: la llamada *aristocracia financiera* (...) La *burguesía industrial* propiamente dicha no constituía una parte de la oposición oficial, sólo estaba representada en las Cámaras como minoría (...) la pequeña burguesía en todas sus gradaciones, al igual que la *clase campesina*; había quedado completamente excluida del poder político (...) la clase obrera no tenía más que dos representantes [en el gobierno provisional] Luis Blanc y Albert.”¹²

Este cuadro de posiciones de clase le permite a Marx seguir el curso de las acciones emprendidas por cada clase en los límites en los que se presenta la república burguesa. Las condiciones políticas de la república permitían, mediante el Gobierno Provisional, que el proletariado conquistará su independencia como clase, mientras que para la burguesía constituía el terreno para afianzar su poder político. “Lo que el proletariado conquistaba era el terreno para su emancipación revolucionaria, pero no, ni mucho menos esta emancipación misma. Lejos de ello, la república de Febrero tenía antes que nada, que *completar la dominación de la burguesía* incorporando a la esfera del poder político, junto a la aristocracia financiera, a *todas las clases poseedoras*.”¹³

La revolución de febrero de 1848 en Francia la habían hecho los obreros al lado de la burguesía, esta revolución en su cometido no consistía únicamente para derribar el poder de la Corona encabezada por Luis Felipe, sino sobre todo era una sacudida del capital que tenía que adoptar formas políticas más francas, debido a la crisis en la que estaba atravesando, “(...) la República de Febrero, al derribar a la Corona, detrás de la cual se escondía el capital, hizo que se

¹² C. Marx, *Las luchas de clases en Francia, Obras escogidas*, t. I, *loc cit.*, pp. 210 y 215.

¹³ *Ibid.*, pp. 216.

manifestase en su forma pura la dominación de la burguesía (...)”¹⁴, en este sentido, pensaba Marx, que la clase obrera francesa no había aún todavía llevado acabo su propia revolución, debido a que el desarrollo del proletariado industrial estaba considerado en general, por el desarrollo de la burguesía industrial que propiamente no formaba una avanzada en este periodo.

Pero lo importante en este inciso, no es señalar la incapacidad del proletariado para llevar acabo su propia revolución, sino en señalar la dominación de la burguesía que se presentaba en la república. La joven república, siguiendo a Marx, no buscaba su mérito en medidas extralegales mediante una investidura de poderes despóticos, sino afianzar el poder político en términos pacíficos, “(...) su misión no consistía ya en transformar revolucionariamente al mundo: consistía solamente en adaptarse a las condiciones burguesas (...) [manteniendo] la esclavitud económica del proletariado.”¹⁵ La aparente tranquilidad de la joven república sólo era un medio ideológico-político que iba a ser desenmascarado, pues mientras mantenía esta pregon, reforzaba las filas en la defensa de sus intereses conformando 24 batallones de Guardias Móviles compuestas por el lumpenproletariado, es decir, la burguesía paralelamente a su poder oficial iba creando un ejercito para la revuelta.

Ante tal expectativa el 16 de marzo de 1848, el proletariado armado decide llevar a delante una maniobra de rumbo, “(...) los obreros armados se han concentrado en el Campo Marte, bajo la dirección de Luis Blanc, de Blanqui, de Cabet y de Raspail, para marchar desde [París] sobre el Hotel de Ville, derribar al Gobierno provisional y proclamar un gobierno comunista.”¹⁶ La valerosa acción emprendida por el proletariado sólo valía para que la burguesía movilizara sus fuerzas y apresurara a mantener lo antes posible el terreno de sus acciones, es decir, la legalidad. “En la Asamblea Nacional Constituyente, reunida el 4 de mayo llevaba la voz

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, pp. 220-21.

¹⁶ *Ibid.*, 226.

cantante de la *república burguesa* (...) La lucha contra el proletariado sólo podía emprenderse en nombre de república legítima, es la república que no representa ningún arma revolucionaria contra el orden burgués.”¹⁷

La oficialización del régimen burgués repelía ante todo la influencia revolucionaria de proletariado, así que el campo de las posiciones en la lucha de ambas clases, se llevó al de las maniobras y el 22 de junio se desató “(...) la insurrección en que se libró la primera batalla entre las dos clases de la sociedad moderna. Fue la lucha por la conservación o el aniquilamiento del orden *burgués*”¹⁸, en la cual se exterminaron 3,000 prisioneros que ejecutó del régimen imperante.

Cuando Marx dice que esta insurrección es la primera gran batalla entre las dos clases de la sociedad moderna toma como criterio de comparación la revolución de 1789. “Ninguna de las revoluciones, desde 1789, había sido un atentado contra el *orden*, pues todas dejaban en pie la dominación de clase, todas dejaban en pie la esclavitud de los obreros, todas dejaban subsistente el orden *burgués*, por mucha que fuese la frecuencia con que combatiese la forma política de esta dominación y de esta esclavitud.”¹⁹

Esta afirmación que surge al calor de la lucha de clases, hace que reivindique Marx sus posturas teóricas de 1847 que se dejan ver en la *Ideología alemana* cuando sostiene que las formas políticas no hacen más que encubrir ilusoriamente el contenido político de la dominación de clase. En este tenor, hasta junio de 1848 no se había revelado tan claramente la dominación de clase, puesto que todas las formas políticas que habían revestido el carácter de clase del Estado, habían dejado en pie la originaria forma de dominación: la esclavitud asalariada de los obreros. “El *Moniteur* (órgano burgués) hubo de hacerles saber [a los obreros] que habían pasado los

¹⁷ *Ibid.*, pp. 226 y 28.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 229.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 230-31.

tiempos en que la república tenía que rendir honores a sus ilusiones, y fue la derrotada la que le[s] convenció de su verdad: que hasta el más mínimo mejoramiento de su situación es, *dentro* de la república burguesa, una utopía; y una utopía que se convierte en crimen tan pronto como quiere transformarse en realidad. Y sus reivindicaciones desmesuradas en cuanto a la forma [de republica social]; pero minúsculas e incluso todavía burguesas por su contenido, cuya satisfacción quería arrancar a la republica de febrero, cedieron el impulso a la consigna audaz y revolucionaria: *¡Derrocamiento de la burguesía! ¡Dictadura de la clase obrera!*²⁰

Al tomar como base la esclavitud asalariada de los obreros en tanto que originaria forma de dominación de clase, lo que hace Marx es mantener la esfera política vinculada a esta necesaria dominación, toda vez que no se puede disociar de los procesos revolucionarios en cuanto que para su explicación no es suficiente tener como rasero explicativo solamente a la esfera de la política, sino a ambas, esta afirmación a nuestros ojos, constituye una importante aportación al pensamiento político contemporáneo, si asumimos que esta necesaria asociación de esferas política-económica, le permitirá a Marx mantener un momento de excepción extraordinaria que puedan prescindir de las formas políticas y de gobierno, que por tanto, como medida política técnica altera a todo orden social.

La cuestión que se debe de dilucidar para comprender nuestra afirmación en lo referente a esta última cita, consiste en analizar qué relación guardan las formas políticas y de gobiernos con respecto a la estructura económica en donde se encuentra la originaria dominación de clase, en otros términos, debemos de encontrar, en este texto, hasta dónde Marx presupone y utiliza las categorías de estructura y superestructura para enunciar por vez primera la dictadura de la clase obrera.

²⁰ *Ibid.*, pp. 231.

Según Fernbach la consigna de “la dictadura de la clase obrera” mantenida por Marx en esta obra, es prestada de Blanqui: “(...) en junio de 1848 la dominación de clase de la burguesía sería desafiada seriamente por vez primera, bajo inspiración blanquista. Fue [Auguste] Blanqui el que inventó la frase “dictadura del proletariado” y aunque Marx más tarde transformaría el concepto de proletariado y rechazaría la táctica de conspiración secreta recomendada por Blanqui, nunca dejó de hacer hincapié como Blanqui, en que el derrocamiento violento del Estado burgués, es la condición primordial general para el comunismo.”²¹ Sin embargo Fernbach soslaya el contenido teórico y práctico que Marx va asumiendo al retomar esta consigna, en primer lugar porque el concepto de dictadura no depende para su significación exclusivamente del concepto de proletariado, sino que en cuanto medida política persigue un éxito, éste dependerá del grado de madurez de la lucha de clases y segundo, que no capta precisamente el grado de madurez de la lucha de clases, en donde el concepto de dictadura no está pensado y tampoco tiene nada que ver con tácticas o métodos de conspiración, ni necesariamente se conecta con un derrocamiento violento como lo sugiere Fernbach, sino que la madurez de la lucha de clases exige que se tomen esta medida extraordinaria, que es resultado de la independencia política del proletariado. Todos estos razonamientos demandan ser explicados mediante la distinción ya tan clásica entre la estructura económica y la superestructura de la cual forma parte el Estado así como sus respectivas formas políticas, de gobierno, formas ideológicas, religiosas, culturales, etc.

Stanley Moore en su obra *Crítica de la democracia capitalista* lleva a buenos términos sus análisis acerca esta relación, sosteniendo que el concepto de clase en la teoría marxista es inseparable del concepto de explotación. Aunque engloba todas sus aseveraciones en la teoría marxista en general sin hacer una distinción previa de cada autor, empero, vale la pena desatar

²¹ D. Fernbach, *Marx, una lectura política, loc cit.*, pp.32.

sus reflexiones. En esta obra Moore señala que las estructuras de clases exhibidas por las instancias concretas de cada tipo de economía producen complejidades en las superestructura política exhibidas por las instancias concretas de cada tipo fundamental de Estado. “Dichas complicaciones de la estructura dan cuenta, en parte, del hecho de que las instancias concretas de un mismo tipo de dominio de clase varían, primero, respecto a las conexiones entre los funcionarios estatales y el conjunto de los miembros de la clase dominante y, segundo, en relación con las conexiones entre los funcionarios oficiales y los miembros de las restantes clases. Estas diferencias se reflejan en la variedad de formas estatales –monárquicas, y republicanas, aristocráticas y democráticas- que se encuentran en sociedades diferentes basadas en el mismo tipo de dominación –esclavista, feudal o capitalista- se reflejan también en la variedad de formas estatales que se encuentran en una misma sociedad durante un lapso en el que el tiempo predominante de explotación no se modifica.”²²

Las deducciones que Moore someterá a crítica consisten en señalar que un mismo tipo de dominio (entendido como explotación fundamentalmente económica) puede coexistir en diferentes sociedades con diferentes formas estatales, (retomando las tesis sobre todo de Lenin que las propio Marx), definirá al dominio de clase -a partir de la explotación del capital sobre el trabajo- como dominio dictatorial, toda vez que éste define al gobierno dictatorial como poder que se apoya en la fuerza y no está sometido a ley alguna, entonces, prosigue Moore, “La dictadura es un método político, no es una forma de estado que pueda contrastarse, por ejemplo con la democracia (...) La afirmación de que el dominio de clase es esencialmente dictatorial no significa que los métodos dictatoriales se utilicen en forma invariable, sino que dichos métodos son necesarios para el dominio de clase en un sentido en que los métodos constitucionales no lo son. Específicamente, esto implica la afirmación de que los métodos dictatoriales son necesarios

²² Stanley Moore, *Crítica de la democracia capitalista*, tr. Marcelo Norwersz, Madrid, Siglo XXI, 1981, pp. 24.

en el momento en que se establece el dominio de una clase y en todos los momentos posteriores en los que este dominio esté amenazado.”²³

Aunque no estamos de acuerdo del todo con la expresión de métodos dictatoriales que utiliza Moore para señalar que el poder político en este sentido no está sometido a ley y que al mismo tiempo estarían suprimiendo a los métodos constitucionales en aquellos casos en los que la clase que ostente el poder del Estado se ve amenazada por sus oponentes, sin embargo esta expresión le obliga a mantener lo siguiente: “Todo poder político se revela en sus orígenes y crisis como un poder ganado y conservado por medio de la violencia de una clase contra otra, un poder no sometido a la ley.”²⁴ Si la dictadura es un poder no sometido a la ley, funciona sin embargo no sólo para suspender y abolir leyes, sino también para defenderlas y crearlas, en este sentido, es a la vez la fuente de éstas. Moore afirma que este concepto puede equipararse con ciertos conceptos de soberanía, por ejemplo la de Hobbes y Rousseau. “La soberanía, de acuerdo con Hobbes y Rousseau, es el poder supremo sobre los sujetos, no sometido a la ley. Ellos distingues los atributos esenciales de la soberanía, como fuente de la ley, de las diversas formas de gobierno, a través de las cuales la ley se ejecuta. Pero en última instancia Hobbes y Rosseau le atribuían a la soberanía, no el poder en sí, sino solamente el derecho al poder.”²⁵

Evidentemente nuestro interprete no hace una distinción entre “dictadura soberana” y “dictadura comisarial” para señalar las atribuciones de apoderamiento que cada una de estas dictaduras comprende, empero, es interesante el esfuerzo que hace para zanjar las diferencias específicas que hay entre los dos términos, “(...) donde los teóricos burgueses derivan el poder de la soberanía del consenso de la mayoría, los marxistas derivan el poder de la dictadura de la explotación de la mayoría. Proclaman en lugar del ideal del poder del estado, el autogobierno de

²³ *Ibid.*, pp. 26.

²⁴ *Ibid.*, pp. 28.

²⁵ *Ibid.*, pp. 29.

las masas, su realidad, el dominio de clase de la minoría. La soberanía y la dictadura se definen como el poder no sometido a la ley, pero para Hobbes y Rousseau esta ley es solamente la ley positiva. Además de las leyes positivas, leyes sancionadas por el soberano, toman en cuenta las leyes naturales, normas admitidas por la razón para determinar las condiciones necesarias del orden social. Toman en cuenta, además los derechos positivos, reconocidos por el soberano, los derechos naturales por la razón para determinar las condiciones necesarias de la libertad del individuo.”²⁶ según estos razonamientos, para nuestro interprete, La ley y el derecho positivo dependen, en ultima instancia, del poder soberano. Pero el poder soberano depende, en ultima instancia, del consenso de la mayoría; y el consenso de la mayoría depende de las relaciones de la ley positiva y del derecho positivo con el derecho natural. “La soberanía aunque no sujeta a ley y al derecho positivo, está limitada por la ley y el derecho natural.”²⁷

Lo que hace Moore para explicar la dictadura, consiste en hacer una especie de inversión, a partir de la instancia económica. “La dictadura es el poder no sujeto a ninguna ley, basado en la estructura económica de la sociedad. Las reglas ideales del derecho natural y las reglas reales del derecho positivo reflejan ambas, con diversos grados de precisión, las relaciones predominantes de producción. Pero el poder dictatorial depende, en última instancia, de la estructura económica de la sociedad; y la estructura económica de la sociedad depende, en última instancia, del estadio de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas. Las leyes subyacentes a las leyes positivas establecidas por una dictadura son de un tipo algo diferente, son las leyes históricas del cambio social. El derecho subyacente a los derechos positivos establecidos por una dictadura es de un tipo algo diferente, es el derecho histórico a derribar una dictadura, a hacer añicos las

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*

instituciones políticas y las relaciones de producción que se han transformado en obstáculos al desarrollo social, y a establecer una nueva dictadura con nuevos sistemas jurídicos y legales.”²⁸

De acuerdo con nuestro intérprete, esta sería la principal posición del materialismo histórico sobre los fundamentos del poder estatal, toda vez que el poder político depende del poder económico y que las relaciones legales dependen de las relaciones económicas. “Tomadas en su conjunto, estas dos tesis sostienen la primacía del poder económico sobre el político.”²⁹ A grandes rasgos esta teoría de la dictadura sostenida por Moore es elocuente si se toman estos criterios para señalar el contenido específico de la dictadura con la que se ha valido la clase burguesa y que el propio Marx trata de dilucidar en esta obra que estamos analizado, empero, no encontramos en Moore el más mínimo esfuerzo por explicar la dictadura de la clase obrera, a lo sumo, hay una preocupación por desvincularse de la tradición marxista que toma como criterio, - según él- la primacía del poder económico sobre el poder político, para ello se ve obligado en sostener que hay una paridad de los factores: económicos y políticos sobre todos en aquellos periodos de relativa estabilidad social (nosotros añadiríamos que hay una dialéctica entre estos dos factores).

Para dilucidar la teoría de la paridad entre los dos factores, Moore recurre a la crítica marxista en contra de las doctrinas que afirman la primacía de la política sobre la economía. “Estas doctrinas se dividen en dos grupos fundamentales, aquel que destaca el papel de la fuerza y aquel que destaca el papel de la ley. Las teorías de la primacía de la fuerza sostienen que el poder económico es un producto del poder político (...) Las teorías de la primacía de la ley sostienen que el orden económico es producto del poder político.”³⁰

²⁸ *Ibid.*, pp. 30-1

²⁹ *Ibid.*, pp. 31.

³⁰ *Ibid.*, pp. 33 y 5.

La primera doctrina va a ser rechazada sosteniéndose en Engels, cuando éste escribe sobre Bakunin: “En tanto la gran masa de los obreros socialdemócratas comparten nuestra opinión, de que el poder del estado no es más que la organización que se han dado las clases dominantes –los terratenientes y los capitalistas- para proteger sus prerrogativas sociales, Bakunin sostiene que es el *estado* el que ha creado al capital, que el capitalista tiene su capital *únicamente por favor del estado*. En consecuencia puesto que el estado es el mal fundamental, con lo que sobre todo hay que terminar es con el estado [por medio de la fuerza], y después el capitalismo se irá por si sólo al infierno. Nosotros, por el contrario, decimos: Terminemos con el capital, con la apropiación del conjunto de los medios de producción en manos de unos pocos, y el estado se extinguirá solo.”³¹

Lo que observamos en esta cita es que Engels sostiene una postura de principio y no una explicación para los momentos revolucionarios entre la relación de ambos factores. Sin embargo a Moore le da lo mismo, tomar aquellos escritos de Marx y de Engels en donde tratan estos autores de fundamentar su teoría comunista de aquellos que son de carácter fundamentalmente políticos es decir, aquellos textos en donde se puede ver una política técnica para el triunfo de la clase proletaria. “El materialismo histórico, al tiempo que subraya la importancia de la fuerza en el cambio social, trata al poder político en términos de su origen y defectos en medio del ambiente económico. (...) Si consideramos los orígenes del poder político abstrayéndolos de su medio ambiente económico debemos concluir en que la fuerza superior está del lado de la mayoría (...) Si consideramos los orígenes del poder político en relación con su medio económico, debemos concluir en que los instrumentos y la organización de la fuerza que hacen posible a las minorías dominar a las mayorías son producto de dicho medio.”³² La doctrina de la

³¹ F. Engels a Cuno, 24 de enero de 1872 (p. 215) citado por S. Moore, *Ibid.*, pp. 33.

³² *Ibid.*, pp. 34.

supremacía de la fuerza, es superada por el factor económico, toda vez que el poder político se preserva e incrementa en la medida en que se protege y desarrolla su base económica.

Entender al poder político necesariamente como fuerza o violencia, requiere a nuestro entender una serie de determinaciones, no es suficiente captarlo desde su orígenes y defectos en el medio ambiente económico, -el mismo Moore está de acuerdo con esto- es decir, no se puede sujetar únicamente al poder político como subproducto de las relaciones económicas, sino que la violencia, tiene su propia dialéctica en el desarrollo de una sociedad, Marx era muy prudente en este aspecto, por ejemplo en su gran obra *Das Capital* señala (respecto a la transición del feudalismo al capitalismo) que: “El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y sostenimiento en las minas de la población aborigen, la conquista y el saqueo de las indias orientales, la transformación de África en coto reservado para la caza comercial de pieles negras, caracterizaron los albores de la era de producción capitalista. (...) Los diversos factores de *acumulación originaria* se distribuyen ahora, en una secuencia más o menos cronológica, principalmente en España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. (...) Estos métodos, como por ejemplo en el sistema colonial, se fundan en parte sobre la violencia más brutal. Pero todos ellos recurren al poder del estado, a la violencia organizada y concentrada en la sociedad para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. *La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica.*”³³

Al parecer, esta sentencia de Marx nos indica que no hay una primacía del factor económico sobre el poder político, sino que la misma potencia económica ya está de por sí

³³ C. Marx, *El capita*, t. I, cap. XXIV, sec. 6, pp. 939-40. citado por Moore, *Loc cit.*, pp. 32.

asociada a la fuerza del poder político, en este sentido podemos asentir junto con Moore, que efectivamente hay una paridad entre ambos factores.

“Las teorías de la primacía de la ley –continúa Moore- sostienen que el orden económico es un producto del orden político. [si asumimos que] La leyes de una sociedad son aquellas normas de conducta sancionadas por la autoridad pública, es decir, por el poder público de una sociedad o por los funcionarios cuyas decisiones están apoyadas por dicho poder.”³⁴ De igual manera nuestro interprete investiga el origen y las consecuencias de la ley como lo hizo con la “fuerza”, señalando en qué circunstancias influyen la selección de aquellas normas que reciben la sanción explícita de la autoridad pública. En todos los casos en que se ponga de manifiesto esta relación, encontraremos que no hay una paridad, pues que todo aquello que encontramos como lo existente en una sociedad se le confiere el carácter de ley que fija como legales las barreras de cualquier otra aspiración de dominio y que consolidan socialmente un modo de producción determinado. Marx tenía muy claro esta relación como lo señala Moore. “Más la sociedad no descansa sobre las leyes –le dice Marx a sus jurados de Colonia-; esta es una fantasía jurídica. Al contrario, es la ley la que debe asentarse sobre la sociedad; debe representar los intereses de una época, que emana del modo de producción material de la época en cuestión, contra el arbitrio del solo individuo. El Código de Napoleón, que tengo en las manos, no creó la nueva sociedad. La sociedad burguesa, nacida en el siglo XVII, que se desarrollo en el siglo XIX, no encuentra en el Código más que su expresión legal. Tan pronto como no corresponda más a las relaciones sociales, devendrá un simple cartapacio borrajado. No podéis hacer de viejas leyes el fundamento de la nueva evolución, del mismos modo que estas viejas leyes no crearon el viejo estado social.”³⁵

³⁴ E. Moore, *Crítica de la democracia capitalista*, loc cit., pp. 35-6.

³⁵ C. Marx, *El proceso de los comunistas en Colonia*, p 58, citado por E. Moore. *Ibid.*, pp. 38.

Siguiendo a Moore, la afirmación marxista de la primacía de la economía es válida, sin embargo, sólo para el largo plazo y para el patrón general de cambio, la aseveración contraria, que el poder estatal controla el desarrollo económico, es con frecuencia cierta en el corto plazo para patrones particulares de cambio, de acuerdo con esto, nuestro interprete sostiene que “Esta (su propuesta) no es una doctrina de determinismo económico sino de interacción asimétrica entre el desarrollo político y económico. [y que] *El problema crucial de la teoría marxista del estado es investigar los límites de la acción independiente del poder estatal*. Para decirlo más concretamente: ¿la relativa independencia del estado en relación con la estructura económica puede ser lo suficientemente grande como para, en un periodo de cambio social fundamental, transferir su protección de una clase en declinación a una en ascenso? Además de las transiciones de una formación económica a otras acompañadas por la violencia, contra el poder estatal, ¿puede haber transiciones que se desarrollen pacíficamente, a través del poder estatal? El grado de dependencia del poder estatal en relación con la estructura económica vuelve probable la revolución desde abajo. ¿Puede el grado de su independencia hacer posible la revolución desde arriba?”³⁶

La propuesta de la paridad entre los dos factores económico y político sostenida por Moore en la actualidad es compartida por un gran número de teóricos del marxismo, toda vez que pone en una aparente encrucijada al materialismo histórico de corte ortodoxo que plantea la primacía del factor económico sobre el político. No obstante a pesar de que nuestro interprete parte de la dictadura de clase como producto de las relaciones de producción, como domino que exceptúa a las formas políticas vuelve a hacer omisión al presupuesto del que parte: la dominación de clase. “En la medida en que la democracia se desarrolla en el seno de la sociedad capitalista, ¿la transición del capitalismo al socialismo no está más cerca de semejarse al caso

³⁶ *Ibid.*, pp. 40.

excepcional de la revolución burguesa desde arriba que al caso normal de la revolución burguesa desde abajo? Cualquiera que sea la posición sobre las otras formas de estado, el gobierno en las democracias burguesas parece basado en el consenso de la mayoría más que en la dictadura de una clase. ¿No da el sufragio universal la oportunidad de transformar el estado de un instrumento de la minoría para proteger la explotación de un instrumento de la mayoría para abolirla? ¿Por qué no la revolución desde arriba?»³⁷

El aparente reformismo que se deja ver en Moore, es consecuencia de la inconsistencia de su propuesta sobre la dictadura que sostiene a partir del marxismo en general, sin que para ello arguya la posición de Marx respecto a este concepto, a demás de que asume la noción del poder político relacionada al poder del estado, es decir, parte del poder como violencia pero asociado únicamente al estado y no como una medio disponible para cualquier clase para alcanzar su propios fines. Otro error que observamos es que jamás plantea la independencia de clase proletaria respecto al Estado, sino que quiere dirimir la lucha de clases en último término con la necesaria existencia del Estado existente, por lo que su concepto de dictadura queda circunscrito necesariamente a la connotación que le otorga el estado de derecho según la cual no puede haber consenso en esta medida política extra legal y por fin, podemos decir que lo que comenzó con una excelente distinción de la dictadura de clase a partir de las relaciones económicas, terminó siendo rechazada por una forma de gobierno.

Estos errores se deben a nuestros ojos, a que no lleva a sus ultimas consecuencias la relación del poder político y su entramado dialéctico con el poder económico, en otros términos no es suficientemente consecuente con la paridad -como él llama- entre la fuerza y el poder económico. En lo sucesivo, nos proponemos llevar a sus últimas consecuencias esta asociación de factores o esferas -como las denominamos- al tenor de las explicaciones de Marx, haciendo, por

³⁷ *Ibid.*, pp. 48.

su puesto hincapié, en el poder político, esto se debe a que hemos asumido fundamentalmente compromisos con la teoría política de Marx, más que con su teoría económica.

Después de este gran paréntesis, volvamos al comentario que estamos haciendo a *Las luchas de clases*, para concluir este apartado. La derrota de junio les había demostrado a los obreros revolucionarios que la forma política republicana no representaba sus intereses como clase, sino que era la forma manifiesta del dominio de clase de la burguesía “(...) habían pasado los tiempos en que la república tenía que rendir honores a sus ilusiones, y fue su derrota la que le[s] convenció de su verdad: que hasta el más mínimo mejoramiento de su situación es, *dentro* de la república burguesa, una utopía que se convierte en el crimen tan pronto como quiere transformarse en realidad. Y sus reivindicaciones, desmesuradas en cuanto a la forma [republica social], pero mientras e incluso todavía burguesas por su contenido, cuya satisfacción quería arrancar a la republica de febrero, cedieron el impulso a la consígala audaz y revolucionaria: *¡derrocamiento de la burguesía! ¡Dictadura de la clase obrera!*.”³⁸

El derrocamiento de la clase burguesa, tiene que darse, de acuerdo a esta consigna, prescindiendo de las formas políticas acentuadas en el régimen burgués, en el régimen de explotación del capital sobre el trabajo asalariado, proclamando una medida política extraordinaria a partir de la clase que no le favorece dicho régimen. No podemos negar que el presupuesto fundamental de estas reflexiones que Marx hacen en los acontecimientos de la derrota de junio sea la concepción materialista de la historia que tiene como sintieses explicativa la base material en la cual se desarrollan las luchas de clase, toda vez que la derrota definitiva de la clase burguesa tiene que darse desde su régimen de explotación pero, y esto es lo esencial, con una medida política, es decir, el derrocamiento de la clase burguesa no puede llevarse a su término implementando un modo de producción que no parta del modo capitalista de producción,

³⁸ c. Marx, *La luchas de clases en Francia*, loc cit.,pp. 131.

sin que se altere el orden social y político de ese modo de producción imperante, por eso Marx descarta cualquier pretensión utópica que quiera empeñarse en una tarea contraria. En consecuencia podemos decir que la derrota de junio le lleva a Marx a zanjar la originaria dominación de clase producto de las relaciones económicas, y que las formas políticas no disuelven esta dominación, que para derrocar el régimen burgués es necesaria una medida política que exceptuó esa forma política que ilusoriamente en cubre la originaria dominación de clase. De acuerdo a estas aseveraciones, Marx estaría enunciado las condiciones de dominio a partir de poder económico, en el siguiente apartado veamos qué nos dice en cuanto a las condiciones del dominio político.

3. “EL 13 DE JUNIO DE 1849”.

a) La condiciones del domino político.

La concepción materialista de la historia no sólo le permitió a Marx analizar detenidamente la lucha de clases, sino también captar el despliegue de las condiciones de dominio político dentro de la sociedad burguesa. “El 25 de febrero de 1848 había concedido a Francia la *Republica*, el 25 de junio le impuso la *Revolución*. Y desde junio, la revolución significaba: *subversión de la sociedad burguesa*, mientras que antes de febrero había significado: *subversión de la forma de gobierno*.”³⁹

Lo importante –de acuerdo a la lectura que estamos haciendo- para Marx no consiste en captar tal o cual forma de gobierno que le sirviera a la burguesía para mantener su hegemonía política, sino cómo se despliega el dominio político para conservar las condiciones de vida de la clase que representa la sociedad capitalista, puesto que en todo caso, “(...) las condiciones

³⁹ *Ibid.*, pp. 232.

materiales de su dominio de clase y de su explotación de clase, son las que forman precisamente el contenido de la república burguesa.”⁴⁰

Captar el despliegue de las condiciones del dominio político dentro de la sociedad burguesa, significa, comprender la pugna que mantiene la clase dominante, el contenido de las formas de gobierno, el fortalecimiento del Estado y la sumisión del resto del pueblo, todo incorporado al desarrollo de la sociedad burguesa. “(...) las fracciones en pugna de la clase dominante se acogían a un arreglo que les permitía proseguir la lucha entre sí y al mismo tiempo excluir de ella a la masa agotada del pueblo.”⁴¹ Esto es, que las condiciones políticas imperantes en su despliegue, son las condiciones del desarrollo de una sociedad, así que dicho despliegue de una sociedad que busca conservar las condiciones de su desarrollo como tal, impone antes que nada los límites de su dominación, que no pueden ser otros más que aquellos que se manifiestan en el poder constituyente en cuanto que su función de éste es conformar las formas políticas, congruentes de acuerdo a las condiciones de dominio que le exige un determinado momento por el que atraviesa políticamente la sociedad.

Marx observa que el poder constituyente, antes que formular las leyes para el desarrollo de la sociedad de clases, su función principal es excluir cualquier manifestación potencial de la clase oponente. “De tras del *derecho al trabajo* estaba la insurrección de Junio. La Asamblea Constituyente, que de hecho había colocado al proletariado revolucionario *hor la loi*, fuera de la ley, tenía por principio excluir esta fórmula *suya* de la Constitución, ley de las leyes, tenía que poner su anatema sobre el derecho al trabajo.”⁴² La crítica que sostiene Marx a lo largo de *Las luchas de clases* respecto al poder constitutivo no sólo es para poner de manifiesto que las leyes dadas en el orden social burgués, sirven para eternizar la esclavitud asalariada, sino que el

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 234

⁴¹ *Ibid.*, pp. 239.

⁴² *Ibid.*

dominio jurídico-político presupuesto en este poder, que le permite a la burguesía dejar un resquicio para actuar cuando se presenta un momento de urgencia que atente en contra de su dominación.

Una constitución por mucho que quiera abrazar al conjunto de la sociedad, no hace más que enunciar sus propias reglas para la parte de la clase que le dio vida, su honor consiste en servirle a las condiciones de vida burguesa. “Pero la constitución consiste en lo siguiente: mediante el sufragio universal, otorga la posesión del poder político a las clases cuya esclavitud social debe eternizar: al proletariado, a los campesinos, a los pequeños burgueses (...) Encierra su dominación política en el marco de unas condiciones democráticas que en todo momento [pueden y en cuanto a su forma] son factor para la victoria de las clases enemigas y ponen en peligro los fundamentos mismos de la sociedad burguesa.(...) [pero las leyes emanadas de la constitución] Exige de los unos que no avancen, y de los otros que no retrocedan, pasando de la restauración social a la política.”⁴³

Y efectivamente el poder constituido había propiciado esta transición de la restauración social a la política como dice Marx, “Francia salió del periodo de constitución de la república y entró en el período de la república constituida”⁴⁴, pero como toda manifestación del poder político tiene que personificarse en una figura concreta, la entrada a la escena de la tragicomedia –como solía llamar Marx a este periodo- de Luis Bonaparte, constituía para la burguesía la encarnación práctica y erigida de la república constituida. “Luis Bonaparte, frente a la Asamblea Constituyente, no era un poder constitucional unilateral frente a otro, no era un poder ejecutivo frente al legislativo; era la propia república burguesa ya constituida frente a los elementos de su constitución, frente a las intrigas ambiciosas y a las reivindicaciones ideológicas de las fracciones

⁴³ *Ibid.*, pp. 240-41.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 245.

burguesas revolucionarias que habían fundado y que veían [ahora] con asombro que su república, una vez constituida, se parecía mucho a una monarquía restablecida (...) Bonaparte representaba [hasta este momento] a la Asamblea Nacional, todavía no divorciada de él, es decir, a la Asamblea Nacional republicana burguesa constituida.”⁴⁵

El problema que identifica nuestro autor en este periodo es precisamente el problema de los poderes en vía de constituirse, en este sentido, identificará qué elementos de poder necesita la república francesa en esta etapa. “Pero la Constituyente era la madre de la Constitución y la Constitución la madre del presidente. Con el golpe de Estado [2 de diciembre de 1851] el presidente desgarraría la Constitución y cancelaría al mismo tiempo su propio título jurídico republicano.”⁴⁶ El golpe de Estado no era más que la medida que requería la sociedad burguesa para consolidar el poder político concentrado en solo individuo, en este sentido, las condiciones especiales que presentaba Francia obligaban a que se disolviera el marco jurídico que le iba resultando un obstáculo para el desarrollo efectivo de la sociedad burguesa. Así que ante todo el golpe de Estado como momento excepcional a la ley, significaba la libertad de la burguesía para mantener el control político por medio de un solo individuo, suprimiendo las libertades de reunión que habían conquistado los obreros.

Pero la intención de Marx en este artículo, no era hacer un análisis del golpe de Estado dado por Luis Bonaparte, sino señalar que el contenido de la dominación política viene dado por la conservación de las condiciones de vida de la clase dominante. “(...) la dominación de la clase burguesa, es decir, la conservación de las condiciones de vida de su dominación, de la *propiedad*, de la *familia* de la religión, del *orden* [son] naturalmente, su dominación de clase y las condiciones de esta dominación, como reino de la civilización y como condiciones necesarias de

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 247.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 251.

la producción material y de las relaciones sociales de intercambio que de ella se derivan.”⁴⁷ Por tanto, podemos decir que en cada momento en que se ve amenazadas las condiciones de vida de la burguesía, la dominación tendrán un contenido específico: la preservación política del régimen burgués, que intenta mantenerse independiente de la originaria dominación de clase. Pero, nótese bien, se mantiene independiente, prescindiendo del marco jurídico que hasta ahora le había servido para constituir los poderes de los que se servía la república.

Estos factores no eran percibidos por el partido de la Montaña ni por las otras fracciones de los partidos. Cuando “EL 28 de mayo se reunió la Asamblea legislativa, y el 11 de junio volvió a reunirse la coalición del 8 de mayo; Ledru-Rollin, en nombre de la Montaña, presentó, a propósito del bombardeo de Roma, un acta de acusación contra el presidente y el ministerio incriminándoles la violación de la Constitución. El 12 de junio, rechazó la Asamblea Legislativa el acta de acusación, como la había rechazado la Asamblea Constituyente el 11 de mayo, pero esta vez el proletariado arrastró a la Montaña a la calle, aunque no a la lucha, sino a una procesión callejera simplemente. Basta decir que la Montaña iba a la cabeza de este movimiento para comprender que el movimiento fue vencido y que el junio de 1849 resultó una caricatura tan ridícula como indigna del junio de 1848.”⁴⁸ Lo que estos señores de la Montaña no se percataban era que el poder ejecutivo –en manos de Bonaparte- se veía obligado para su propia preservación, en ir concentrando plenos poderes, inclusive prescindiendo de la madre del propio poder ejecutivo es decir, la Constitución. “La gran retirada del 13 de junio sólo resultó eclipsada por la parte de operaciones, todavía más grande, de Changarnier, el gran hombre improvisado por el partido del orden” quien había disuelto estos tumultos, “(...) en junio de 1849 –continúa Marx- la Asamblea burguesa constituida lo hizo mediante una comedia incalificable representada con la

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 257-58.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 261.

pequeña burguesía. Junio de 1849 fue la Némesis que se vengaba del Junio de 1848. En junio de 1849 no fueron vencidos los obreros, sino abatidos los pequeños burgueses que se interponían entre ellos y la revolución. Junio de 1849 no fue la tragedia sangrienta entre el trabajo asalariado y el capital, sino la comedia entre el deudor y el acreedor: comedia lamentable y llena de escenas de encarcelamiento. El partido del orden había vencido; era todo poderoso. Ahora tenía que ponerse manifiesto lo que era.”⁴⁹

Una vez que el partido del orden había reforzado su posición fortaleciendo al poder ejecutivo, a éste le resultaba demasiado fácil aplacar cualquier intento de sedición emprendido por cualquier fracción de clase, como lo que le ocurrió a la pequeña burguesía, que ahora tenía que experimentar el poder que ella misma había creado, que ella misma había asentido en contra del proletariado. Los acontecimientos del 13 de junio de 1849 demostraba una sola cosa: la concentración del poder político en manos del poder ejecutivo.

b) La lucha entre el poder ejecutivo y el poder legislativo.

Hasta el 13 de junio la república constitucional, después de que Bonaparte abdicó el poder ejecutivo para sí, excluyendo a la pequeña burguesía, la joven república no había más que manifestado este poder efectivo, las consecuencias después de este suceso se darán en una tensión de poderes que la burguesía misma venía creando. “El 20 de diciembre, la cabeza de Jano de la *república constitucional* no había enseñado todavía más que *una* cara, el poder ejecutivo, con rasgos borrosos y achatados de Luis Bonaparte; el 28 de mayo de 1849 enseñó la otra cara, la del poder *legislativo*. (...) ¿Pero no es cierto también que los poderes públicos están organizados para

⁴⁹ *Ibíd.*

defender la Constitución, y que la violación de esta Constitución no comienza hasta que uno de los poderes públicos constitucionales se revela contra otro?”⁵⁰.

El periodo que va de junio de 1849 a finales de 1850 le dará Marx material suficiente para analizar la disputa entre ambos poderes, el ejecutivo y el legislativo y su desenlace en el apoderamiento del primero por necesidades de la circunstancias. Marx veía que la burguesía estaba obligada a respetar los límites que ella misma había impuesto para conformar su libertad, en tanto que los poderes públicos tienen como función preservar esos límites en cuanto que así lo requiere la situación es decir, no puede romper las condiciones de su ejercicio de dominio político-jurídico. “Lo que la Montaña intentó el 11 de junio (1849) fue <<una insurrección dentro de los límites de la razón pura>>, es decir, una *insurrección puramente parlamentaria*. La mayoría de la Asamblea, intimidada por la perspectiva de un alzamiento armado de las masas del pueblo, debía de romper, en las personas de Bonaparte y sus ministros, su propio poder y la significación de su propia elección.”⁵¹

Bajo estas condiciones, la burguesía pretendía llevar su lucha contra el poder ejecutivo, quería hacerle frente reivindicando sus posiciones en los límites de la legalidad, -compartida hasta el momento- por el poder ejecutivo y el legislativo. El dogma confesado para el poder legislativo era la insurrección parlamentaria que consistía en mantener, en el discurso, la defensa de la constitución, lo cual le permitía a la Montaña hipotéticamente adelantarse al poder ejecutivo. “Si la Montaña salía adelante con su insurrección parlamentaria, vendría a parar directamente a sus manos el timón del Estado [pero] (...) no quería a ningún precio que la

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 262.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 264.

dirección se fuese de sus manos; sus aliados (el proletariado) le eran tan sospechosos como su adversarios (la aristocracia financiera).”⁵²

Lo importante en el tenor de estos sucesos es captar la posición que Marx le da a los momentos extralegales, para ir descubriendo la pugna entre ambos poderes, mediante la postura del proletariado. “Los delegados proletarios hicieron lo único racional. Obligaron a la Montaña a *comprometerse*, es decir, a salir del marco de las luchas parlamentarias.”⁵³ Sin embargo la medida extralegal de la cual los proletarios estaba dispuestos a asumir, la burguesía tímida no captaba la necesidad de dicho momento que exigía la situación de la cosa. “La Montaña estaba resuelta a imponer el respeto a la Constitución por todos los medios, <<*menos por la fuerza de las armas*>>”⁵⁴.

Mientras la pequeña burguesía y el partido de la Montaña emprendían jactanciosamente su peculiar forma de insurrección parlamentaria, el poder ejecutivo agrupaba en torno a él un gran número de intereses que hacían valer el poder ejecutivo de la república. “Bonaparte ya no era simplemente el *hombre natural* del 10 de diciembre de 1848 [cuando se le eligió como presidente], la posición del poder ejecutivo había agrupado en torno a él gran número de intereses; la lucha contra la anarquía obligó al propio partido del orden a aumentar su influencia (...) Bonaparte [no sólo] defendía el título de su poder efectivo, la república [sino que] su propia restauración, hacía valer en forma alternativa, frente a los apetitos de usurpación y de revuelta de sus rivales, la dominación común de la burguesía, la forma bajo la cual se naturaliza y se reservan las pretensiones específicas: la república.”⁵⁵

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, pp. 265.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 274.

En tanto que el poder ejecutivo se iba fortaleciendo, manteniendo una dominación común, el partido del orden le seguía el juego ideológico-político al partido de la Montaña. “Estos monárquicos hacen de la *Monarquía* lo que Kant hacía de la república: la única forma racional de gobierno, un postulado de la razón práctica, cuya realización jamás se alcanza, pero a cuya consecución debe aspirarse siempre como objetivo y debe llevarse siempre en la intención (...) De este modo, la república constitucional, que salió de manos de los republicanos como una forma ideológica vacía, se convierte en manos de los monárquicos coligados en una forma viva y llena de contenido.”⁵⁶

Efectivamente Marx se da cuenta que para mantener el poder político, se requería no sólo de tener el control del Estado, sino asegurarlo con contenidos ideológicos significativos que le dieran la posibilidad efectiva de actuar en un momento extraordinario es decir, tomar un principio práctico para sostener el gobierno y así instaurar la monarquía, cosa que el partido de la Montaña, en vez de hacer suyo un principio práctico para la fundamentación de la república, mejor se deshacía en injurias parlamentarias en contra del poder ejecutivo.

El principio práctico kantiano al que vuelve hacer alusión Marx, esta vez a diferencia de sus *Manuscritos* de 1844, está explicado y contextualizado únicamente a la forma de gobierno, no así al devenir de la sociedad. No obstante al hacer alusión a dicho principio, tiene como intención pedagógica mostrar la expresión real de la que se servía la aristocracia financiera. “Toda nuestra exposición ha mostrado cómo la república, desde el primer día de su existencia no derribó sino consolidó [a] la aristocracia financiera que forma la coalición monárquica cuyo gobierno junto se llama república.”⁵⁷

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 275.

4. “LAS CONSECUENCIAS DEL 13 DE JUNIO DE 1849”.

a) Las tareas inmediatas de las que el proletariado debe servirse para la transición revolucionaria de la sociedad.

Las épocas o mejor, los periodos en los que hay una tendencia de concentrar el poder político, corresponde a una situación de urgencia que reclama asegurar la dominación que ejerce la clase que mantienen en sus manos el timón del Estado. Regularmente en tiempos de paz el Estado se separa completamente de la sociedad, toda vez que el “Estado tiene que hacer una de dos cosas. Una de ellas es limitar sus gastos, es decir, simplificar el organismo de gobierno, acortarlo, gobernar lo menos posible, emplear la menor cantidad posible de personal, intervenir lo menos posible en los asuntos de la sociedad burguesa, y este camino era imposible para el partido del orden, cuyas ingerencias oficiales por razón de Estado y cuya omnipotencia a través de los órganos de gobierno del Estado tenía que aumentar necesariamente a medida que su dominación y las condiciones de vida de su clase se veían amenazadas por más partes.”⁵⁸

El fortalecimiento del Estado es una consecuencia necesaria para preservar la libertad de la clase burguesa, pero la libertad que se preserva es la libertad de dominación que se requiere para asegura las condiciones de desarrollo de la sociedad de clases. El apoderamiento de Bonaparte a través de los órganos del Estado significaba la mediación hacía una dictadura ya que las condiciones en las que atravesaba la dominación burguesa, así lo ameritaban, en este tenor, Marx fue muy certero en sus deducciones y no se dejó sorprender por los argumentos jurídicos-políticos que utilizaban los monárquicos. “El abogado de esta restauración no fue ningún financiero, fue el jefe de los jesuitas Montalembert. Su deducción era continuamente sencilla: el impuesto era el pecho materno de que se amamantaba el gobierno. El gobierno [necesitaba que]

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 276.

los instrumentos de represión fueran reforzados [éstos], son los órganos de la autoridad, es el ejército, la policía, son los funcionarios, los jueces, los ministros son los sacerdotes.”⁵⁹

La intención de Marx consistía –palmariamente- en develar las funciones de los órganos del gobierno que actuaban ordinariamente, para después mostrar que a través de esos órganos la burguesía mantenía el control político, que de acuerdo a derecho (burgués) mantenía el apoderamiento del ejecutivo. Con una actitud ordinaria, los órganos del gobierno, ejercían efectivamente el poder del Estado, lo que significa –siguiendo a Marx- que la dominación de la clase burguesa aparezca ordinaria y cuasinnatural; identificar las acciones ordinarias conforme a derecho en relación al poder efectivo del Estado a través de sus órganos que ante todo procuran mantener el poder político en manos de la burguesía, pasaba para nuestro autor a segundo plano, ya que su crítica en la línea evolucionista a lo largo de su discurso político subordinará la complejidad de esta superestructura mediante una de sus tesis fundamentales, según la cual, para todo período radical de cambio: “Las revoluciones son las locomotoras de la historia.”⁶⁰

Así pues, las acciones ordinarias de los órganos del gobierno, hacen que la dominación en la sociedad de clases se mantenga apegada al otorgamiento del poder conforme a derecho, esto es, para que el poder se ejerza ordinariamente se requiere el otorgamiento del poder público, en contraposición a esta idea, Marx supondrá que son las revoluciones las que exceptúan la ordinalidad de las funciones de los órganos de gobierno y no el otorgamiento del poder público conforme a derecho, las revoluciones hacen que el poder efectivo de una clase que mantiene el control político suprima a las leyes para otorgar plenos poderes a un individuo o a un órgano especial del gobierno, según la cosa lo exija y hasta donde la lucha de clases llegue a cierta madurez, en otras palabras, las revoluciones dan paso a las dictaduras y no precisamente las

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 279.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 283.

leyes. Aquellas son entendidas como momentos políticos extraordinarios, que tendrán como principio la defensa de las condiciones de vida de la clase que emprende la dictadura, en este caso, de la burguesía que sólo podía emprender una dictadura en defensa del capital.

Cuando Luis Bonaparte viéndose forzado a fortalecer la maquina del Estado, añadió con cargos de impuesto al campesino francés, éste vio su empeoramiento al grado del proletariado, esta degradación –siguiendo a Marx- no era obra de Luis Bonaparte simple y llanamente, sino el explotador común era el capital, éste requería de una medida política que lo mantuviera a salvo. Para consumir la dictadura que ejerce el capital a través del poder ejecutivo, Marx precisa que “Sólo la caída del capital puede hacer subir al campesino; sólo un gobierno anticapitalista, proletario, puede con su miseria económica y con la degradación social. La *República constitucional* es la dictadura de sus explotadores coligados; la república *socialdemocrática*, la república *roja* es la dictadura de sus aliados.”⁶¹

Hay que añadir que Marx a lo largo de este trabajo hace un esfuerzo por mantener su discurso lo más congruentemente posible de acuerdo a las posiciones de los elementos de clase coaligados al proletariado, lo que vale decir que sus tesis que enuncia no tienen una pretensión arrogante para juzgar las posturas de los jefes y representantes del proletariado, sino que su discurso lo trata de incorporar o mejor dicho, trata de aportar al conjunto de la literatura socialista y comunista sus observaciones, sin que para ello sea la voz cantante que narra los acontecimientos sucedidos en este período, así cuando habla de república socialdemocrática, incorpora sus observaciones al tenor de las coaliciones que se vivieron en 1849, además de que sus observaciones constituyen los principio programáticos que debía emprender el proletariado junto con el campesinado par derribar el orden social de la burguesía.

⁶¹ *Ibid.*

Para disolver la dictadura burguesa bajo la forma republicana constitucional, la dictadura anticapitalista bajo la forma de república social demócrata, ésta debía –según Marx- acelerar la caída del capital, mediante las siguientes condiciones: “Rebelión contra la dictadura burguesa, necesidad de un cambio de la sociedad, mantenimiento de las instituciones democráticas republicanas como instrumento de cambio, agrupación entorno al proletariado como fuerza revolucionaria decisiva: tales son las características generales [que debe emprender] el llamado partido de la social democracia, el partido de la república roja.”⁶²

En este partido, denominado por sus adversarios -del partido del orden- como el partido de la anarquía, el cual se agrupaban los campesinos, los pequeños burgueses, las capas medias en general y sobre todo el proletariado, mantenía una línea ideológica común bajo las frases socialistas generales, que a ojos de Marx no era más que el socialismo pequeñoburgues por excelencia que supeditaba el movimiento total a uno de sus aspectos: las asociaciones apoyadas por el Estado mediante instituciones de crédito “(...) y otras medidas que *contengan por la fuerza el incremento del capital*” [en donde] (...) suplantando la producción colectiva [dirigida por] un pedante sujeto y que sobre todo, mediante pequeños trucos o grandes sentimientos, eliminan en su fantasía la lucha revolucionaria de las clases y sus necesidades, mientras que este socialismo doctrinario, que en el fondo no hace más que idealizar la sociedad actual, forjada por ella una imagen limpia de defectos y quiere imponer su propio ideal a despecho de la realidad social; mientras que este socialismo es traspasado por el proletariado a la pequeña burguesía; mientras que la lucha de los distintos jefes socialistas entre sí pone de manifiesto que cada uno de los llamados sistemas se aferra precisamente a uno de los puntos de transición de la transformación social, contraponiéndolos a los otros, (...)”¹

⁶² *Ibid.*, pp. 286.

¹ *Ibid.*, pp. 288.

En contra posición a esta postura más bien reformista que revolucionaria, Marx propondrá las tareas inmediatas para la transición revolucionaria de la sociedad, demostrando que es inadmisibile llevar adelante la transformación social dentro del régimen de clases, en cuanto que el poder del Estado en vez de aminorar su fuerza debido a las luchas de clases, ha venido adquiriendo plenos poderes:“(...) el *proletariado* va agrupándose más en torno al *socialismo revolucionario*, en torno al *comunismo* que la misma burguesía había bautizado con el nombre de Blanqui. Este socialismo es la *declaración de la revolución permanente*, de la *dictadura de clase del proletariado* como punto necesario de transición para la *supresión de las diferencias de clase en general*, para la supresión de todas las relaciones de producción en que éstas descansan, para la supresión de todas las relaciones sociales de producción que corresponden a estas relaciones de producción, para la subversión de todas las ideas que brotan de estas relaciones sociales.”²

En este multicitado pasaje se encuentra el meollo del asunto de la significación que tenía para Marx el concepto de dictadura de la clase del proletariado que para nuestra desgracia y de la tradición marxista (aunque halla quienes reparen) no está explicitado, ya que al concluir este pasaje añade Marx: “El espacio de esta exposición no consiste [en] desarrollar más este tema.”³ Una vez que concluye el *Dieciocho brumario*, este tema nuevamente lo presupondrá en Carta a Weydemeyer en marzo de 1852, sin que al igual que aquí, dilucide teóricamente dicho concepto, no será hasta *La guerra civil en Francia* en donde el concepto de dictadura se explicará bajo una serie de presupuestos implícitos en un caso concreto de revolución social y finalmente en la *Crítica al programa de Gotha* este concepto vuelve aparecer con los mismos presupuesto filosóficos, históricos, políticos y jurídicos –que de aquí vamos a explicitar-, pero ahora para orientar el devenir de la sociedad futura.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

Si de algo podemos partir para explicar nuestra propia interpretación del concepto de dictadura de la clase del proletariado –como Marx la llama aquí- es que este concepto está asociado a la revolución permanente, que según la definición que dimos cuando hablamos sobre el *Mensaje a la Liga de los Comunistas* dijimos que –apoyándonos en las lecturas que Marx había hecho sobre Maquiavelo- consiste en ser en cuanto que medida política técnica en caminata al éxito del apoderamiento del proletariado mediante el uso de su propia fuerza para mantener la independencia política de clase y hacerle frente al poder del Estado existente hasta disolverlo. Pero esto no es lo fundamental, por ahora, sino saber *por qué es necesaria esta medida extraordinaria de apoderamiento* para la transición de la vieja sociedad a una nueva, es decir, para la supresión de las clases en general, para las relaciones de producción en que éstas – las clases- descansan, para la supresión de todas las relaciones sociales que corresponden a sus relaciones de producción, en fin, para la subversión de todas las ideas que brotan de estas relaciones sociales.

¿Podríamos decir acaso que la tradicional distinción entre estructura que determina a la superestructura sufre, en este sentido, una inversión, toda vez que la dictadura de la clase del proletariado transformaría las relaciones de producción en las que descansan las clases? Y que ¿La forma de un gobierno anticapitalista del proletariado y sus aliados –la dictadura de la república roja- suprimiría todas las relaciones sociales que corresponden a las relaciones de producción clasistas? O que ¿La dictadura del proletariado sería capaz de subvertir todas las ideas que brotan de las relaciones sociales de clase tales como libertad, justicia o incluso democracia? Es evidente que estas interrogantes trastornan, en cuanto a su forma, al discurso de Marx que venimos hasta ahora desarrollado, sin embargo no debemos impresionarnos si seguimos sosteniendo como lo hicimos cuando hablamos de la asociación dialéctica entre los dos factores el poder político -como fuerza- y el poder económico, aunque Moore se empeñe en llamarlo

paridad a esta asociación. Decimos que hay una asociación dialéctica entre estos dos *factores* –de acuerdo a la jerga de Moore- si suponemos que cada factor tiene su propia dialéctica en la mediación para su determinación y se asocia en cuanto que ambos factores son incorporados como medidas para alcanzar el éxito de la transformación social de la sociedad. En el penúltimo capítulo de este trabajo ahondaremos más sobre esta cuestión, por ahora sigue pendiente nuestra principal interrogante a saber, ¿por qué tiene un carácter de necesidad (al parecer lógico-social) la dictadura del proletariado como transición para disolución de la diferencias de clases, siendo este concepto muy estrecho semánticamente?

Tomemos en cuenta la posición de Maximilien Rubel al respecto de este concepto cuando afirma, “Aunque no lo dice expresamente, estamos en derecho de suponer que Marx atribuía a esta tesis –la dictadura del proletariado- un valor científico y que la demostración tenía, en su opinión la dimensión de una construcción lógica, empíricamente verificable.”⁴ Para Rubel el concepto de dictadura del proletariado está estrechamente ligado a la concepción de Estado y de las formas de gobierno, en cierta medida asentimos, toda vez que ambas instancias constituían para Marx objeto de investigación en el desarrollo de la lucha de clases, que de acuerdo a su teoría política esbozada en la *Miseria de la filosofía*, esta lucha concluiría hasta su disolución, en este tenor, podemos decir que la manifestación del poder político en el Estado y su respectivas formas de gobierno estaban siendo fortalecidas en el período revolucionario que va de 1848-1850 y que la clase obrera en estas condiciones no podía lograr su emancipación dado que cualquier intento por mantener su independencia política y representar su propios intereses de clase en el Estado existente y en las formas de gobierno se veía aminorados por tanto, debía llevarse la lucha revolucionaria hasta sus ultimas consecuencias, es decir, una lucha por el dominio y el aniquilamiento de la clase que no esta dispuesta a ceder nada de su poder de clase. La necesidad

⁴ M. Rubel, *El concepto de democracia en Marx*, loc cit., pp. 8.

lógica de este choque de fuerzas sociales viene dada por la transición de una sociedad en caída y el surgimiento de una nueva que nace de sus entrañas, y que de acuerdo a las tesis que enuncia en la *Ideología alemana*, que para todo tránsito de una sociedad a otra, la clase que hasta ahora ha orientado a las fuerzas sociales no transmitirá absolutamente nada de su poder político, sino que la clase en surgimiento tiene que crear las condiciones en las cuales la nueva sociedad debe desarrollarse, empero, si atendemos a la observación de Rubel, de que la tesis de la dictadura del proletariado tenga un valor científico demostrable empíricamente, un que todavía no estamos en condiciones de que esta necesidad lógico-social sea demostrada científicamente, porque para hacer congruente esta hipótesis debemos atender el texto que le sigue a esta obra, nos referimos concretamente al *Dieciocho brumario*, en donde Marx completa sus deducciones.

Sin embargo nuestra interpretación sobre la dictadura del proletariado no consiste únicamente en circunscribir este concepto mediante el choque entre las dos fuerzas sociales decisivas en la sociedad de clases como son la burguesía y el proletariado, sino en ir explicitando todos los presupuestos filosófico-políticos que rodean a este concepto que hasta ahora pasan desapercibidos, razón por la cual a Etienne Balibar dicho concepto le resulte intempestivo. “Para quien quiera estudiar sobre los hechos las condiciones en las que el concepto de dictadura del proletariado ha sido formado, luego desarrollado y rectificado, los adversarios que ha encontrado en cada una de estas etapas en el propio seno del movimiento obrero, los términos en los que ha tenido que ser expuesto, habida cuenta de estas condiciones y de estos adversarios, hay una conclusión que se impone con fuerza: el concepto de dictadura del proletariado ha sido siempre *intempestivo*, como son intempestivas las propias revoluciones, en las que el movimiento de las masas se produce en un lugar distinto de aquel en el que era esperado (...) Intempestivo como la dialéctica real de la historia, opuesta a los esquemas mecánicos de la evolución de las

sociedades.”⁵ Por el momento consideramos que es suficiente con la señalación a la que hemos recurrido, en tanto que no avanzamos mucho en la elucidación de la dictadura del proletariado que sostiene Marx, ya en lo sucesivo de sus escritos políticos tomará más coherencia. Por tal motivo es menester volver al texto central, materia de este capítulo.

La influencia que iba teniendo el partido de la socialdemocracia por medio de De Flotte, Vidal, Carnot -amigos de Blanqui-, en el campo revolucionario, hacían de su colisión contra la burguesía y el gobierno, una postura que les brindaba estar a la cabeza de las demandas democráticas, una de ellas era celebrar elecciones el 10 de marzo de 1850 que pretendían sacar adelante una república realmente constitucional basada en la distribución de la riqueza. No obstante “(...) con el 10 de marzo de 1850, la república constitucional estaba en una nueva fase, en la fase de su disolución (...) [en cuanto que] la influencia moral del capital esta[ba] rota; la Asamblea burguesa ya no representaba más que a la burguesía (...) [ésta en su afán de conservación tenía que] “(...) romper el anillo de hierro de una legalidad asfixiante (...)”⁶, otorgándole la oportunidad al proletariado coaligado de sacar sus demandas en el campo del sufragio universal.

¿Pero acaso era posible llevar adelante estas demandas en una república constitucional, toda vez que era urgente disolver la Asamblea constituyente a favor del poder ejecutivo? “La *república constitucional es imposible (...) la aniquilación del sufragio universal es la última palabra del partido del orden, de la dictadura burguesa.*”⁷ La burguesía se veía obligada a suprimir los derechos que la república constitucional había decretado es decir, tenía que poner coto a su ejercicio de dominación, reservándose para sí misma el poder político en aras del

⁵ Etienne Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, tr. Ma Josefa Cordero y Gabriel Albaic, Madrid, Siglo XXI, 1976, pp. 130-31.

⁶ C. Mar, *Las luchas de clases en Francia*, loc cit., pp 291.

⁷ *Ibid.*, pp. 292.

sacrificio de un derecho jurídicamente legal, en otras palabras tenía que hacer excepción al sufragio universal hasta que en otros momentos estuviera a salvo su propia dominación, mientras, tenía que conservar plenos poderes por si las cosas sugirieran que se utilice para la defensa de sus condiciones de vida.

¿Si se suprimía el sufragio universal emanado de la constitución, no se estaría disolviendo la Constitución misma en cuanto que es la expresión de la voluntad del pueblo y con él todo fundamento del poder público, es decir la soberanía misma? “La dominación burguesa, como emanación del sufragio universal, como manifestación explícita de la voluntad del pueblo: tal es el sentido de la Constitución burguesa. Pero desde el momento en que el contenido de este derecho de sufragio, de la *voluntad soberana*, deja de ser la dominación burguesa ¿tiene la constitución algún sentido? ¿No es deber de la burguesía el reglamentar el derecho a sufragio para que quiera lo que es razonable, es decir, su dominación? Al anular una y otra vez el poder estatal, para volver hacerlo surgir de su seno, el sufragio universal ¿no suprime toda estabilidad, no pone a cada momento en tela de juicio todos los poderes existentes, no aniquila la autoridad, no amenaza con elevar la categoría de autoridad a la misma anarquía?”⁸

A quía Marx observa que cuando la burguesía se ve amenazada seriamente, todas sus construcciones jurídicas tienen que disolverse momentáneamente como es el caso del sufragio universal, que a la manera burguesa –según nuestro autor- emana a través de la constitución como voluntad soberana del pueblo, esta voluntad soberana tiene que ser sacrificada jurídicamente hablando por un estado extraordinario que reserve a las libertades contenidas en la Constitución, pero esto no es lo esencial, sino la consecución de una urgencia política. Lo esencial, consiste en que el fundamento del poder público o sea la soberanía, tal y como la plantea Marx aquí, reviste ilusoriamente el contenido de la dominación efectiva que ejerce la

⁸ *Ibid.*

clase burguesa. “La burguesía, al rechazar el sufragio universal, con cuyo ropaje se había vestido hasta ahora, del que extraía su omnipotencia, confiesa sin rebozo: <<*nuestra dictadura ha existido hasta aquí por la voluntad del pueblo; ahora hay que considerarla contra la voluntad del pueblo*>>”⁹.

El tema de la soberanía al igual que el de la democracia representativa tendrán para Marx cierta similitud en su tratamiento teórico, en la medida en que ambas categorías políticas son consideradas como formas ilusorias bajo las cuales la clase que representa a la sociedad capitalista oculta su efectiva dominación de clase, en donde la voluntad -en caso de la soberanía- o el poder -en el caso de la democracia- emanado del pueblo se transustancia en la Constitución o en el poder del Estado respectivamente, toda vez de que no corresponden al ejercicio pleno del pueblo como fundamento de poder de una sociedad. Sin embargo ambas categorías serán incorporadas ya en una etapa teórica posterior específicamente en *La guerra civil de Francia* en la cual profundizaremos al respecto.

Por último, para terminar el artículo que estamos analizando, podemos decir que Marx se tomaba muy en serio estos caso extraordinarios para explicar que la dictadura es un momento político necesario y que bajo ciertas circunstancias políticas el poder emanado de una soberanía tiene que dejar paso al dominio franco de la clase amenazada; una vez que ya está asegurada la soberanía para justificar el poder político se requiere tan sólo el apoderamiento de un órgano de gobierno o de un poder del Estado como era el caso del ejecutivo que debía de servirse de la soberanía para contener plenos poderes.

⁹ *Ibid.*

5. “LA ABOLICIÓN DEL SUFRAGIO UNIVERSAL EN 1850”.

a) La subsunción del régimen social en las formas políticas cuando se presenta un estado de urgencia.

En este último capítulo correspondiente a los artículos que conforman *Las luchas de clases* apareció en el último número de la *Neue Rheinische Zeitung* y fue introducido -como lo vimos al comienzo de nuestro capítulo en cuestión- por Engels y trata fundamentalmente un elemento que Marx necesitaba para nutrir su teoría política y su teoría revolucionaria que es precisamente la supresión de los derechos burgueses en un estado de urgencia. “Toda revolución necesita de un problema de banquete. El sufragio universal es el problema de banquete de la nueva revolución.”¹⁰

El artículo comienza con una especie de corroboración de lo que venía sosteniendo en la *Ideología alemana*, en el sentido de que cuando las convulsiones de la sociedad capitalista ocurren es debido a la trabazón entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción y que por el momento (1850) había pasado el periodo revolucionario gracias a que Inglaterra –el demiurgo del cosmos burgués dice nuestro autor- mostraba una recuperación considerable. “Por tanto, aun cuando las crisis engendran revoluciones primero en el continente, las causas se hallan siempre en Inglaterra. Es natural que las extremidades del cuerpo burgués se produzcan estallidos violentos antes que en el corazón, pues a quía la posibilidad de comprensión es mayor que allí. De otra parte, el grado en que las revoluciones continentales repercuten sobre Inglaterra es, al mismo tiempo, el termómetro por el que se mide hasta qué punto estas revoluciones ponen realmente en peligro el régimen de vida burgués o hasta que punto afectan solamente a sus formaciones políticas.”¹¹

¹⁰ *Ibid.*, pp. 293.

¹¹ *Ibid.*, pp. 296.

Las revoluciones de 1848-1850 le habían dado a Marx una estupenda lección: habían ampliado y enriquecido su teoría politicorrevolucionaria, le habían revelado que estas revoluciones habían concentrado el poder político de Estado –mediante el golpe de estado en el caso de Francia-, habían fortalecido las formas políticas y que lejos de haber sido una revolución genuinamente social, habían sido revoluciones políticas (aunque con cierto carácter social en el caso de Francia) y que bajo esta prosperidad general del capital, en la que las fuerzas productivas de la sociedad burguesa se desenvuelven, todo lo exuberante de su desarrollo, dentro de las condiciones de la dominación de clase, no permiten que pueda hablarse de semejante revolución. “Sólo puede darse en aquellos periodos en que estos *dos factores*, las *modernas fuerzas productivas* y las *formas burguesas de producción* incurren en una mutua contradicción. Las distintas querellas que se dejan ir y en que se comprometen recíprocamente los representantes de las distintas fracciones del partido continental del orden no dan, ni mucho menos, pie a nuevas revoluciones; por el contrario, son posibles porque la base de las relaciones sociales es, por el momento tan segura y –cosa que la reacción lo ignoraba- tan *burguesas*. Contra ello rebrotan todos los intentos de la reacción por contener el desarrollo burgués, así como todo la indignación moral y todas las proclamas de los demócratas. *Una nueva revolución sólo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Pero también es tan segura como ésta.*”¹²

Este pasaje de *Las luchas de clases* ha sido sujeto a críticas, una de las más comunes nos dice que Marx tuvo que corregir sus planteamientos originales de acuerdo con lo que expone en el *Manifiesto* y en los primeros artículos de la *Nueva Gaceta* según el cual el proletariado conquistaría el poder político e impondría su nueva hegemonía de clase. No obstante no es que Marx haya tenido que corregir sus posiciones, ante todo sus análisis de estas revoluciones demuestran el momento político que media a una revolución radical, en cuanto a las formas

¹² *Ibid.*

políticas desarrolladas en este periodo, dan muestra hasta dónde está asegurado el régimen de vida burgués, esto es, si la base de este régimen de vida está a salvo, las formas políticas no permitirán un desenlace fatal, por ejemplo cuando la reacción en su pretensión por restaurar las antiguas formas políticas feudales fracasaba como también la pequeña burguesía en construir una república democrática, toda vez que en nada alteraban el desarrollo de la producción capitalista, empero si se altera este orden, se puede hablar de una revolución genuinamente social, a esto Marx se refería cuando planteaba la base de las relaciones sociales en las cuales una revolución puede penetrar, de ahí también que se puede eliminar cualquier interpretación economicista para describir las características esenciales de la revolución. Pero volvamos al tema específico de este último artículo que es la abolición del sufragio universal.

La abolición del sufragio universal fue una de las consecuencias necesarias que requería el régimen burgués para su pleno desarrollo y propiciada por la pequeña burguesía que coligada con el pueblo estaba acostumbrada a triunfos legales en vez de acostumbrarse a triunfos revolucionarios, así que no le costó trabajo al poder legislativo la aprobación de la abolición del sufragio universal. “No fue, por tanto el Gobierno quien propuso a la Asamblea, sino la mayoría de ésta lo que se propuso así misma la abolición del sufragio universal [porque] (...) El sufragio había cumplido su misión [legitimar]. La mayoría del pueblo había pasado por la escuela de desarrollo, [legitimista] que es para lo único que el sufragio universal puede servir en una época revolucionaria. Tenía que ser necesariamente eliminada por una revolución o por una reacción.”¹³

Este razonamiento disyuntivo de Marx tiene como objeto señalar el inmediato apoderamiento del ejecutivo, ya que las elecciones del 10 de marzo abrían la posibilidad de fortalecer las posiciones políticas para cada una de las clases, lo cual era inaceptable para el partido del orden. “El día de las elecciones del nuevo presidente sería el día en que se encontrarán

¹³ *Ibid.*, pp. 297-98.

todos los partidos: los legitimistas, los orleanistas, los republicanos burgueses, los revolucionarios.”¹⁴ Ante esta amenaza se veía obligado el partido del orden –mayoría en la Asamblea- en otorgar plenos poderes al ejecutivo. “En su lucha contra el pueblo, el partido del orden se ve obligado a aumentar la fuerza del poder ejecutivo. Cada momento de la fuerza del poder ejecutivo, aumenta la fuerza de su titular, Bonaparte (...) En una palabra, la solución constitucional pone en tela de juicio todo el *statu quo*, y si pone en peligro el *statu quo*, los burgueses ya no ven detrás de esto más que el caos, la anarquía, la guerra civil (...) Si peligró el *statu quo* político, detrás de este se esconde el peligro de hundimiento de toda la sociedad burguesa.”¹⁵

En efecto lo que se avecinaba era un virtual estado de urgencia que debía ser resuelto pero no sólo eso, el ejecutivo tenía que ganarse al ejército para que tuviera un poder efectivo y así poder salvar el *statu quo* político, por lo que Marx se da perfectamente cuenta de esta maniobra política que tenía que llevarse a cabo en esta esfera y no en otra, para no permitir el hundimiento de toda la sociedad burguesa. “De este modo se aplaza la solución, se mantiene el *statu quo*, una fracción del partido del orden se ve comprometida, debilitada hecha imposible por otra y la represión contra el enemigo común, contra la masa de la nación, se extiende y se lleva al extremo hasta que las propias condiciones económicas hallan alcanzado otra vez el grado de desarrollo en que una nueva explosión haga saltar a todas estas partes en litigio, con su república constitucional.”¹⁶

Las luchas de clases concluye aquí con el eminente apoderamiento de Bonaparte, ya en el *Dieciocho brumario* profundizará Marx el contenido de este apoderamiento, lo importante en este artículo consistió en ver cómo nuestro autor capta la subsunción del régimen social en las formas

¹⁴ *Ibid.*, 298.

¹⁵ *Ibid.*, 303-4.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 306.

políticas en cuanto que éstas encubren a aquel mediante un apoderamiento político necesario para salvar el *statu quo*.

V. EL DIECIOCHO BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE.

1. El rompimiento de Marx con los modelos de las revoluciones burguesas.

Escrito por Marx en diciembre de 1851 a principios de marzo de 1852 y publicada como primer número de la revista *Die revolution* en 1852 Nueva York *El dieciocho brumario* está basado en el análisis concretos de los sucesos revolucionarios de Francia en el periodo de 1848-1851. Esta obra es considerada una de las más importantes del marxismo por que se ha aceptado que en este trajo corroboran su desarrollo sucesivo todas las tesis fundamentales del materialismo histórico: la teoría de la lucha de clases y la revolución proletaria; la doctrina del Estado y la dictadura del proletariado. En ella también es de gran importancia la conclusión a la que llega Marx en cuanto a la actitud del proletariado ante el Estado burgués. <<Todas las revoluciones han perfeccionado esta maquina en vez de romperla>>, así como también el problema del campesinado como aliado de la clase obrera en la revolución y por último, esta obra pone en claro el papel de los partidos políticos en la vida de la sociedad.

David Fernbach, a quien hemos seguido a lo largo de este trabajo por sus aportaciones a la teoría política de Marx nos dice que en esta obra la discusión se centra en el golpe de estado de diciembre de 1851 y que nuestro autor se encuentra con la paradoja de un poder estatal que parece no expresar en absoluto la dominación de una clase, sino dominar completamente a la sociedad civil y arbitrar desde arriba la lucha de clases. Esta afirmación se basa en lo siguiente: “Como toda minoría propietaria depende de la masas explotadas para que luche por ella en las batallas sociales, sólo puede ejercer el poder político si presenta sus propios intereses como intereses de la sociedad en general.” Por ello es siempre necesario que las clases propietarias se presenten disfrazadas ideológicamente en el escenario político. “(...) Bajo el gobierno de Luis Bonaparte el poder ejecutivo parecía ser bastante independiente de cualquier base de clases.” Pero como Marx maneja la oposición entre el Estado y la sociedad civil, describe en sus análisis

que el gobierno de Bonaparte se mueve en el plano de la “(...) superestructura de sensaciones, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida [que] son aceptadas por la clase dominante [y que] lo único que necesita, en cambio, es el marco jurídico básico que proteja la libertad de intercambio de artículos, siendo la manera de obrar de los artículos intercambiables. Una vez que se eliminan los obstáculos precapitalistas para el desarrollo capitalista, la burguesía no tiene que dirigir ella misma al Estado, siempre y cuando el poder estatal sostenga el marco jurídico y reprima cualquier ataque revolucionario contra él.”¹

El sentido de la argumentación de Ferbach es para señalar la tesis del Estado parasitario, ya que “(...) en estas circunstancias el poder ejecutivo es, por su parte, igualmente independiente del modo capitalista de producción, ya como organismo parasitario vive él mismo del valor de la plusvalía producida por los trabajadores y por ello la revolución proletaria lo amenaza tanto como a la burguesía [por tanto] La obra de la revolución proletaria no es simplemente la abolición de la explotación capitalista, sino también liberar a la sociedad civil de la dominación en que la tiene el aparato del estado. En este contexto, Marx presenta por primera vez el concepto de que la revolución *destruye* el aparato estatal.”²

Ferbach intenta llegar a la destrucción del aparato estatal a partir de una deducción que se concentra en las formas ideológico-jurídicas, es decir a partir de la superestructura que es necesario romper para devolverle a la sociedad las funciones que le fueron usurpadas. No obstante con el afán de ser consecuente con sus propias deducciones emplea categorías que el propio Marx aún no creaba, tal es el caso de la plusvalía que se utilizará hasta 1865 en las conferencias dictadas para el Consejo General de la Internacional que llevan por título *Salario, precio y ganancia*. Por otra parte, la aparente autonomía del poder del Estado personificada por el

¹ D. Ferbach, *Marx: una lectura política, loc cit.*, pp. 83-91.

² *Ibid.*, pp. 92.

poder ejecutivo no es como nos dice Fernbach que se presenta carente de base de clases utilizando formas ideológicas para encubrir su verdadero carácter de clase, sino dicha autonomía es consecuencia del apoderamiento del poder ejecutivo que según las circunstancias así lo exigían (concretamente en esta obra). Una vez zanjadas estas diferencias de principio, nuestra atención se verá obligada a señalar que la destrucción del Estado es una urgencia y una necesidad de la revolución que debe ser tomada técnicamente para disolver el poder político que concentra el Estado.

El prólogo que hace nuestro autor a la segunda edición de 1869 especifica los materiales teóricos en el que se ubica esta obra. “(...) la presente obra nació bajo el impulso inmediato de los acontecimientos, y sus materiales históricos no pasan del mes de febrero de 1852.”³ A pesar de lo restringido de los materiales con los que contaba Marx, *El dieciocho brumario* le hacía frente a las obras de Víctor Hugo y de Proudhon: *Napoleón le petit* y *Coup d’Etat* respectivamente que se limitaban según, a “(...) una imagen ignominiosa invectiva contra el responsable del golpe de Estado (...) No ve[n] en él más que un acto de fuerza de un solo individuo. No advierte [Víctor Hugo] que lo que hace es engrandecer a este individuo en vez de empequeñecerlo, al atribuirle un poder personal de iniciativa que no tenía paralelo en la historia universal. Por su parte Proudhon intenta presentar el golpe de Estado como un resultado de un desarrollo anterior. Pero, contra las manos la construcción histórica del golpe de Estado se le convierte en una apología histórica del héroe del golpe de Estado. Cae con ello en el defecto de nuestros pretendidos historiadores objetivos. Yo, por el contrario, demuestro cómo *las luchas de clases* creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe.”⁴

³ C. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte en Obras escogidas*, t.I, loc cit., Pp. 404.

⁴ *Ibid.*, pp. 405.

En este prólogo Marx zanja la diferencia de su obra respecto a los trabajos que se produjeron en esa misma época y que trataban fundamentalmente el mismo problema: el golpe de estado, esta diferencia, como se lee en la cita, es una crítica a toda apología, pero que tampoco constituye una explicación histórica, sino sobre todo consiste en hacer un análisis a partir de la lucha de clases para mostrar el apoderamiento de un órgano del Estado, mas allá de un apoderamiento de un solo individuo al estilo un dictador cesarista en tiempos de los romanos. “Finalmente, confió en que mi obra contribuirá a eliminar ese tópico del llamado *cesarismo*, tan corriente, sobre todo actualmente, en Alemania. En esta superficial analogía histórica se olvida lo principal: en la antigua Roma, la lucha de clases sólo se ventilaba entre una minoría privilegiada, entre los libres ricos y los libres pobres, mientras que la gran masa productiva de la población, los esclavos, formaban un pedestal puramente pasivo para aquellos luchadores. Se olvida la importante sentencia de *Sismondi*: el proletariado romano vivía a costa de la sociedad, mientras que la moderna sociedad vive a costa del proletariado. La diferencia de las condiciones materiales, económicas de la lucha de clases antigua y moderna es tan radical, que sus criaturas políticas no pueden tener más semejanza las unas con las otras que el arzobispo de Canterbury y el pontífice Samuel.”⁵

La pretensión de Marx es a cavar teóricamente con la discusión que mantenían los textos a los que hace alusión, los cuales le otorgaban a la dictadura de Bonaparte la idea política del cesarismo según la cual es un sistema de gobierno en el que una sola persona asume todos los poderes, sin que para ello, analicen el apoderamiento no a partir de una persona, sino de un órgano del Estado, en tanto que este Estado ya no es producto de la pugna únicamente entre dos clases (como era el romano) sino que es un Estado realmente clasista en donde el apoderamiento estatal es producto de la lucha de clases, no sólo a partir de un acto político necesario, sino

⁵ *Ibid.*, pp. 405-06.

también de las relaciones sociales de producción, que exigen que se tome esta medida política. Pero tal vez lo más importante en este sentido consiste en desmitificar a la historia en cuanto a su despliegue, esto es, Marx asumirá que la historia no se repite, sino que los hombres construyen socialmente su propia historia, aunque, éstos obstinadamente se nieguen, en este sentido nuestro autor retomara la postura de la filosofía de la historia de su maestro. “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos dos veces. Pero se olvidó agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa. Considere Por Dantón, Luis Blanc por Robespierre, la Montaña de 1848 a 1851 por la Montaña de 1793 a 1795, el sobrino por el tío. ¡Y la misma caricatura en las circunstancias que acompañan a la segunda edición del 18 brumario! Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentra directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de toda las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.”⁶

Toda la historia ha sido construida socialmente en tanto que es producto de las relaciones sociales que son dadas por generaciones pasadas y asumidas por las nuevas generaciones en un entramado de circunstancias objetivas independientes a la libre voluntad de los sujetos. Cuando los hombres –diría Marx- se enfrentan a la construcción de su propia historia recurren a los espectros del pasado para sentirse seguros con lo que han estado construyendo, sin percatarse que la construcción social de su devenir no tiene paralelo con los espectros que invocan del pasado, sino tan sólo en que son producto de ese pasado que ahora es el resultado de sus condiciones objetivas. “Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos

⁶ *Ibid.*, pp. 408.

en sus auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. Así Lutero se disfrazó del apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795” Cuando se sienten asegurados en su propia formación social o construcción social-histórica, todos aquellos espectros que invocaron son desechados. “Una vez instaurada la nueva formación social, desaparecieron los colosos antediluvianos (en el caso de la revolución francesa de 1789), y con ello el romanismo resucitado: los brutos los Gracos, los Publicaos, los tribunos los senadores y hasta el mismo Cesar (...) Así, en otra fase de desarrollo, un siglo antes, (en Inglaterra) Cromwell y el pueblo inglés habían ido a buscar en el Antiguo Testamento el lenguaje, las pasiones y las ilusiones para su revolución burguesa. Alcanzada la verdadera meta, realizada la transformación burguesa de la sociedad inglesa, [por cierto] Locke desplazó a Habacuc. En esas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar a su espectro (como lo hizo la revolución de 1848)”⁷

Al parecer esta forma literaria de hacer alusión a las dos principales revoluciones burguesas nos da cuenta que Marx se separará definitivamente de estos modelos de revolución social, así como de todo compromiso que pueda aportarle a su concepción revolucionaria de la sociedad venidera, como lo deja claro su postura acerca de la nuevas revoluciones sociales de su época. “La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente

⁷ *Ibid.*, pp. 408-10.

del por venir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. Las revoluciones del siglo XIX deben dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido desborda la frase.”⁸

Una vez desmitificada la construcción social de la historia, las revoluciones proletarias deben asumir y transformar el contenido concreto de las circunstancias objetivas que les han sido heredadas, deben tener plena conciencia de la construcción social de la historia, pero ya no para conformar su devenir a partir del pasado, sino que este devenir será el producto de las transformaciones que se hagan para la nueva formación social. Podríamos incluso quejarnos de que Marx está pensando en una proyección hacia un porvenir revolucionario para la nueva formación social que requiere de plena conciencia del contenido concreto de esta formación. Sin embargo su exigencia ante una transformación social consiste en que debe ser la sociedad -a partir del la revolución proletaria- la que tome conciencia de todas las fuerza sociales que se ha engendrado en un estadio de desarrollo avanzado y no el Estado como hasta ahora lo ha hecho, que en vez de recuperar el grado de avance de la sociedad en una época determinada, impone con su originario dominio las trabas que impiden que una sociedad conquiste un nuevo contenido económico y político de las formaciones sociales. “Lejos de ser la *sociedad* misma la que se conquiste un nuevo contenido, parece como si simplemente el *Estado* volviese a su forma más antigua, a la dominación desvergonzadamente simple del sable y la sotana. (...) Hoy, la sociedad parece haber retrocedido más allá de su punto de partida; en realidad, lo que ocurre es que tiene

⁸ *Ibid.*, pp. 410-11.

que empezar por crearse el punto de partida revolucionario, la situación, las relaciones, las condiciones, sin las cuales no adquiere un carácter serio la revolución moderna.”⁹

Es pues, en *El dieciocho brumario* en donde Marx romperá con toda la tradición revolucionaria de su tiempo, en tanto que de aquí en adelante demostrará que para crear las condiciones del punto de partida revolucionario, es decir, escindir definitivamente los compromisos revolucionarios del proletariado de las revoluciones burguesas se requiere como condición previa la destrucción el aparato estatal. Sin embargo esta conclusión a lo largo de la obra no se deduce tan mecánicamente, sino que es producto de los análisis que aquí encontramos. Ya en el plano comparativo de la revoluciones burguesas respecto a las revoluciones del siglo XIX que nuestro autor venía haciendo, en tanto que se percata que aquellas revoluciones efectivamente habían hecho avanzar a la sociedad capitalista, pero que ahora, además de que ya no son suficientes para seguir desempeñando el motor, por decirlo de alguna manera, que mueve a la historia hasta su época, estas revoluciones han degenerado en un fortalecimiento del aparato estatal como si se tratara, que en cada revolución el poder del Estado fuese la única manifestación consecuente en vez de que sea la sociedad la que se revolucione; y si ésta muestra signos de haber progresado en términos sociales, su avance resultaba ser demasiado fugaz. “La revoluciones burguesas, como las del siglo XVIII, avanzan arrolladoramente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se atropellan, los hombres y las cosas parecen iluminados por juegos de artificio, el éxtasis es el espíritu de cada día; pero estas revoluciones son de corta vida, llegan en seguida a su apogeo y una larga depresión se apodera de la sociedad, antes de haber podido asimilarse serenamente los resultados de su periodo impetuoso y agresivo.”¹⁰

⁹ *Ibid.*, pp. 411.

¹⁰ *Ibid.*

“En cambio, -continúa Marx- [se debe de partir que] las revoluciones proletarias, se interrumpen en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo, se burlan concienzudamente y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse a tras (...)”¹¹.

Resulta curioso ver cómo Marx vuelve a señalar los presupuestos filosóficos de los cuales parte para indicar que cuando habla de revolución proletaria esta presuponiendo la concepción de evoluciones sociales como señala en su obra contra Proudhon de 1847, pero ahora llevará estos presupuestos al nivel de la práctica concreta es decir a una política técnica que debe de buscar el éxito, pero para llevar al éxito a la revolución proletaria se debe analizar técnicamente cómo se mueven las diferentes clases en un periodo revolucionario, es decir, mediante qué medios políticos, ideológicos, jurídicos y militares las clases oponentes al proletariado pretenden conquistar y consolidar su dominio político como expresión de las condiciones de vida materiales en cuanto clase agrupadas en organismos políticos menos abstractos y más concretos es decir, en los partidos políticos. Para ello se ve en la necesidad de repasar por lo menos los tres periodos elementales por los cuales atravesó la revolución de Francia de 1848 a 1851. “Hay tres periodos capitales que son inconfundibles: *el periodo de febrero*; del 4 de mayo de 1848 al 28 de mayo de 1849, *periodo de la constitución de la república o de la Asamblea Nacional Constituyente*; del 28 de mayo de 1849 al 2 de diciembre de 1851, *periodo de la república constitucional o de la Asamblea Nacional Legislativa.*”¹²

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, pp. 413.

Aunque esta obra esta compuesta de VII capítulos, en la cual el primero esta dedicado a la derrota del proletariado y el segundo da explicación de las consecuencias de esta derrota, el último constituye la recuperación de las condiciones provisionales de toda revolución genuinamente proletaria que es precisamente lo que quiere demostrar. Por nuestra parte no haremos una lectura analítica de cada capítulo porque el tenor de la argumentación no lo permite, toda vez que no hay una distinción tajante de cada período que enuncia y del cual se halle en los sucesivos capítulos, sino que la argumentación que presenta la obra es demasiado dialéctica y contiene una forma literaria muy rica y con un grado de profundidad sorprendente que no deja casi espacio para categorizar el discurso de nuestro autor. Sin embargo haremos un esfuerzo por desentrañar la política técnica que Marx va explicitando en el siguiente sentido: cómo cada clase que obtiene por un momento el control político es derribada por otra, mediante qué instrumentos precisos una clase es derribada por otra, es decir, cuáles fueron condiciones, las posibilidades de supervivencia y el aniquilamiento político del choque de cada clase que jugó su papel en la revolución de la que trata la obra.

2. La política técnica de Marx en *El dieciocho brumario*.

La pregunta para iniciar este párrafo consiste en que si ¿puede haber un paralelo entre *El príncipe* y *El dieciocho brumario*? La respuesta más común sería desde luego que no, de lo cual no intentamos convencer al lector de que sea lo contrario, la primera obra estudia las condiciones y las posibilidades de supervivencia de los Estados, hereditarios o no, cuyo gobierno está en manos de una sola persona, en cambio la segunda, su contenido es más vasto en el sentido de que el análisis que se hace de la revolución francesa a mediados del siglo XIX no puede reducirse al apoderamiento de un individuo, como tampoco a las luchas de clase, ni tomar solamente a la tesis de la destrucción del aparato estatal, en fin que los tópicos presentados por

cada obra son totalmente opuestos de acuerdo a las condiciones históricas en las fueron escritas. Sin embargo, en el texto de Marx existe un tratamiento de la lucha de clases en términos de supervivencia o aniquilamiento político dentro del orden del Estado –en el caso de las clases opuestas al proletariado- en donde se asumen los instrumentos de los que se vale cada clase que quiera imponer su dominio en este orden, lo cual lo llevará a plantear a la política en términos técnicos. Es aquí en donde hablaremos de la política técnica o de la técnica de la política, aunque ya la hemos esbozado en el *Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas* cuando asumimos la recuperación positiva que hace Marx de Maquiavelo. Allí conjeturamos que Marx asume de este gran florentino, que todos los juicios que se hallan en *El príncipe* no son morales sino políticos en tanto que estos juicios no buscan reglas de conducta ética, de bien y mal, sino que constituyen el tratamiento que debe buscar el político para conquistar y mantener el poder político. Ernest Cassier en su obra *El mito del Estado* nos ayudará a comprender esta idea.

Para Cassier *El príncipe* “(...) es cualquier cosa menos un tratado moral o pedagógico, de ello no se infiere que sea un libro inmoral. Ambos juicios son equivocados. *El príncipe* no es un libro moral o inmoral: es simplemente un libro técnico (...) Basta con que nos diga lo que es útil y lo que es inútil. Cada palabra del *Príncipe* tiene que ser leída y entendida de este modo. El libro no contiene prescripciones morales para el gobernante, ni lo invita a cometer crímenes y villanías (...) trata de darles a todos ellos (a los príncipes) el necesario consejo para protegerse de cualquier peligro. Estos peligros son manifestaciones mucho mayores que los que amenazan a los Estados ordinarios (...) Para evitarlos, el gobernante debe recurrir a medios extraordinarios. Pero cuando ya el mal se ha apoderado del cuerpo político, es demasiado tarde para buscar remedios.”¹³ En Cassier no encontramos un significado preciso de llamado cuerpo político al que recurre para formular su política técnica Maquiavelo, así que antes de seguir avanzando en la

¹³ Ernest Cassier, *El mito del Estado*, tr. E. Nicol, México, F.C.E, 1974, pp. 182-83.

explicación se requiere de precisar en qué sentido está planteado este concepto. Carl Schmitt en su obra *La dictadura* describe la obra del *Príncipe* un tanto opuesta a Cassier. “*El Príncipe* repite que el hombre es por naturaleza, malo, una bestia, una chusma. Esto ha sido calificado de pensamiento antropológico [empero] (...) la maldad natural del hombre es un axioma, sobre el cual se fundamenta la autoridad estatal, y por distintos que sean los intereses teóricos de Lutero, Hobbes, Bossuet, de Maistre y Stahl, este argumento a parece [en ellos] como decisivo. En *El Príncipe* no se trata, sin embargo, de la fundamentación moral o jurídica, sino de la técnica racional del absolutismo político. (...) esta tecnicidad se deriva, en primer lugar, que el artista constructor del Estado considera la muchedumbre humana que va a organizar estatalmente como un objeto para configurar, como un material.”¹³

Allí donde Cassier no encuentra el fundamento de la inmoralidad de los juicios políticos de Maquiavelo, Schmitt retomará los presupuestos antropológicos de los que parte Maquiavelo. “Es propio de las concepciones humanistas [del Renacimiento] ver en el pueblo –la masa informe, el animal policromo el *deríon poikilon kaí poluxéfalón*, como lo llama Platón (*Políteia*, IX 588 C., *Soph.* 226 A)- algo irracional, a lo que hay que dominar y conducir por medio de la razón. Pero si el pueblo es lo irracional, no se puede negociar ni concluir contratos con él, sino que hay que dominarlo por medio de la astucia o por la fuerza.”¹⁴ En el capítulo XVIII del *Príncipe* encontramos esta idea “(...) puesto que el príncipe necesita saber utilizar provechosamente al animal, tiene que elegir entre todos los animales al zorro y al león, (la astucia y la fuerza) porque el león no se sabe defender de las redes, y el zorro no se sabe

¹³ Carl Schmitt, *La dictadura*, tr. José Díaz, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 40.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 41.

defender de los lobos. Así pues hay que ser un zorro para conocer las artimañas, y un león para amedrentar a los lobos.”¹⁵

La técnica de la política tendrá como objeto el dominar a esta muchedumbre informe por medio de un cuerpo político que está apartado de ella, de tal manera que este cuerpo requiere que se mantenga saludable para dominar a esa masa ignara, en este sentido Cassier asienta muy bien en este punto. “Maquiavelo gusta de comparar el arte del político al de un médico experto. El arte de la medicina consta de tres partes: diagnóstico, pronóstico y terapéutica. De todas, ellas el diagnóstico acertado es la labor más importante. Lo principal es conocer a tiempo la enfermedad, para poder prevenir sus consecuencias”. Cuando esto falla, el caso se vuelve desesperado. “Y ocurre con esto lo mismo que con los médicos (cita Cassier a Maquiavelo *El Príncipe*, cap. II) que al principio es un mal fácil de curar y difícil de conocer, pero que con el progreso del tiempo, no habiéndola conocido ni medicado al principio, pasa a ser fácil de conocer, y difícil de curar. Lo mismo ocurre con las cosas del estado; pues, cuando pueden preverse – lo cual es sólo dado al hombre prudente- los males que surgen en él pueden curarse pronto; pero cuando, por haberse conocido, se dejan crecer de modo que cualquiera los conoce, entonces no tienen remedio.”¹⁶

Las recetas políticas que da Maquiavelo, siguiendo a Cassier, no son de su incumbencia quienes puedan emplearlas para buenos o para malos fines, sino que éstas procuran ante todo el éxito que es lo que se pretende conseguir, pero lo más importante de esta concepción nos la explica Cassier. “Lo que Maquiavelo deseaba introducir no era solamente una ciencia, sino un nuevo *arte* de la política. Él fue el primer autor que habló del “arte del estado”. Ciertamente es que la idea semejante de arte es muy antigua. Pero Maquiavelo le dio a esta idea una interpretación enteramente nueva. Desde Platón, todos los grandes pensadores habían insistido en que la política

¹⁵ N. Maquiavelo, *El príncipe*, loc cit., pp. 120.

¹⁶ E. Cassier, *El Mito del Estado*, loc cit., pp. 182.

no puede ser considerada como un simple trabajo rutinario. Tiene que haber reglas definidas que guíen nuestras acciones políticas, tiene que haber una arte (*techné*) de la política (...) la diferencia esencial indeleble entre la *techné* de Platón y el *arte dello Stato* de Maquiavelo (...) es [que aquel la define como] un comocimiento (*episteme*) basado en principios universales. Estos principios no son solamente teóricos, sino prácticos, no sólo lógicos, sino éticos [que se basan ante todos en] (...) la comprensión de la causa.”¹⁷ Mientras que para Maquiavelo su técnica tiene un caracter que se adecua a la contingencia de la cosa, es decir no hay prescripciones definitivas, de ahí que Cassier diga que “Platón y sus seguidores habían tratado de dar una teoría del Estado *Legal*; Maquiavelo fué el primero que introdujo una teoría que suprimió o redujo este caracter específico. Su arte de la política estaba destinado y se ajustaba igualmente al estado legal y al estado ilegal. La luz de su sabiduría brilla lo mismo sobre principio legitimos que sobre usurpadores y tiranos, sobre los gobernantes justos que sobre los injustos. A todos les dió su consejo, liberal y profusamente, sobre los negocios del estado.”¹⁸

En consecuencia, podemos decir, apartir de esta valoración que hay una cierta semejanza entre el florentino y el renano respecto a la política técnica en cuanto que el segundo dará un tratamiento similar a las condiciones objetivas de la lucha de clases en su *Dieciocho brumario* si asumimos: 1) que su análisis se concentra en este mantenimiento del cuerpo político que venían fortaleciendo las clases oponentes al proletariado; 2) que este cuerpo político puede sostenerse por medios legales o por medios extraordinarios. A partir de estas dos asunciones nuestra tarea consistirá en observar cómo en *El dieciocho brumario* el concepto de cuerpo político sufrirá en la concepción de Marx un transformación, ya que no será el Estado el que ostente este título como hasta ahora lo ha hecho usurpando las funciones de la sociedad, sino que la sociedad no necesita

¹⁷ *Ibid.*, pp. 184.

¹⁸ *Ibid.*

de un cuerpo especial que se ciña como red ante este complejo entramado de relaciones sociales, sino que ésta, puede desempeñar sus funciones en un plano realmente político. Esta conclusión se debe a que Marx no parte del axioma de la naturaleza perversa del ser humano, sino como lo veíamos en la primera parte de este trabajo, el axioma de Marx en toda su producción teórica es el ser ontocreador socialmente inmerso en un entramado de relaciones sociales. Ya en la “Introducción” a los *Günderise* (1857) especificara (basandose en Aristoteles) que esa naturaleza antropologica originaria se llama *zoon politikon*.

Una vez planteada esta analogía podemos comenzar con la obra que es materia de este capitulo. Habíamos concluido en el paragrafo anterior acerca del replanteamiento de los tres periodos capitales –como los llama Marx- en los cuales la revolución francesa de 1848 a 1851 se había desenvuelto, retomemos pues el primer periodo. “El *primer periodo*, –señala Marx en el primer capitulo- desde el 24 de febrero, es decir, desde la caída de Luis Felipe, hasta el 4 de mayo de 1848, fecha en que se reúne la Asamblea Constituyente, el *periodo de febrero*, propiamente dicho, puede calificarse como *prólogo* de la revolución. Su caracter se revela oficialmente en el hecho de que el Gobierno por él improvisado se declaraba así mismo *provisional*. Nada ni nadie se atrevía a reclamar para sí mismo el derecho a existir y a obrar de un modo real. Todos los elementos que habían preparado o determinado la revolución, la oposición dinástica, la burguesía republicana, la pequeña burguesía democrático-republicana y los obreros social-demócratas encontraron su puesto provisional en el *Gobierno de Febrero*.”¹⁹

Inicialmente este gobierno provisional pretendía llevar a cabo una reforma electoral para suprimir los privilegios políticos dentro de la misma clase poseedora y derribar la dominación exclusiva de la aristocracia financiera. “Pero cuando estalló el conflicto real y verdadero, el pueblo subió a las barricadas, la Guardia Nacional se mantuvo en actitud pasiva, el ejército no

¹⁹ C. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, loc. cit. Pp. 413.

opuso resistencia seria y la monarquía huyó, la república pareció la evidencia por sí misma. Cada partido interpretaba a su manera [este hecho]. Arrancada por el proletariado con las armas en la mano, imprimió su sello y la proclamó la *república social*. Con esto se indicaba el contenido general de la moderna revolución, el cual se hallaba en la contradicción más peregrina con todo lo que por el momento podía ponerse en práctica directamente, con el material disponible, el grado de desarrollo alcanzado por la masa y bajo las circunstancias y relaciones dadas.”²⁰

La complicación que se presenta en la política técnica de Marx es precisamente que el sostenimiento de un órgano político no partirá de una revolución meramente política, sino una revolución política con contenido social, postura que venía desarrollando en su concepción filosófica cuando disputaba con Ruge en el año de 1845 acerca del contenido de las nuevas revoluciones, ahora esta intuición se desarrollará en un plano real, esto por principio, pero si seguimos atendiendo a la cita descubriremos que una vez analizada la actuación del proletariado en *Las luchas de clases* observamos que ahora en este texto comienza describiendo la imposibilidad de llevar a cabo la emancipación de la clase obrera en las condiciones en las que se presentaba esta revolución. “Mientras el proletariado de París se deleitaba todavía de la visión de la gran perspectiva que se había abierto ante él y se entregaba con toda serenidad a discusiones sobre los problemas sociales, las viejas fuerzas de la sociedad se habían agrupado, reunido, vuelto en sí y encontrado un apoyo inesperado en la masa de la nación, en los campesinos y en los pequeños burgueses, que se precipitaron todos de golpe a la escena política, después de caer las barreras de la monarquía de Julio.”²¹

Una vez descrita la imposibilidad de la clase obrera para llevar a cabo su república social, Marx se concentrará en la lucha política entre las clases opuestas al proletariado y allí es

²⁰ *Ibid.*, pp. 414.

²¹ *Ibid.*

precisamente donde aplica gran parte de su política técnica para ir demostrando, qué condiciones de supervivencia necesitaba cada clase que tomaba el control momentáneo del aparato estatal, así como los medios que empleaban para garantizar su dominio de clase en este aparato, tal y como la empieza a desarrollar en el segundo período. “El *segundo período*, desde el 4 de mayo de 1848 hasta fines de mayo de 1849, es el periodo de la *constitución, de la fundación de la república burguesa*. Inmediatamente después de las jornadas de febrero no sólo se vio sorprendida la oposición dinástica por los republicanos, y estos por los socialistas, sino toda Francia por París. La Asamblea Nacional, que se reunió el 4 de mayo de 1848, salda por las elecciones nacionales, representaba a la nación. (...) A la *monarquía burguesa* de Luis Felipe sólo puede suceder la *república burguesa*; es decir, que si en nombre del rey, había dominado una parte reducida de la burguesía, ahora dominará la totalidad de la burguesía en nombre del pueblo.”²²

Las condiciones en las que surgía el poder de la clase burguesa resultaban formidables ya que su poder era emanado del pueblo, es decir, soberanamente la burguesía podía ocultar muy bien su dominio de clase, así que cualquier intento de insurrección contravenía el principio de poder que le daba vida a la nueva república y en el mejor de los casos, toda insurrección en contra de este orden político aseguraba a un más las bases de esta emanación de poder. “Ciertamente, la derrota de los insurrectos de junio había preparado, allanado, el terreno en que podía cimentarse y erigirse la república burguesa. Pero, al mismo tiempo, había puesto de manifiesto que en Europa se ventilaban otras cuestiones que la de la <<república o monarquía>>. Había revelado que aquí *república burguesa* equivalía a despotismo ilimitado de una clase sobre otras. Había demostrado que en países de vieja civilización, con una formación de clases desarrollada, con condiciones modernas de producción y con una conciencia intelectual, en que todas las ideas tradicionales se hallaban disueltas por un trabajo secular, *la república no*

²² *Ibid.*

*significaba en general más que la forma política de la subversión de la sociedad burguesa y no su forma conservadora de vida (...)*²³.

Las condiciones de supervivencia de la república burguesa consistían en asegurar por todos los medios la forma política que representaba realmente sus intereses de clase, ya que con la disolución de la insurrección de junio las condiciones de vida estaba aseguradas tales como propiedad, familia, religión y orden. En el tenor de la argumentación de Marx aquí concluye el primer capítulo. En el segundo capítulo examinaré los medios de los que se valieron los republicanos burgueses para sostener este cuerpo político de acuerdo a sus principios y aspiraciones.

3. El estado de sitio y el problema de la soberanía contenido en él.

“La exclusiva *dominación de los republicanos burgueses* sólo duró desde el 24 de junio hasta el 10 de diciembre de 1848. Esta etapa se resume en *redacción de una Constitución republicana, y en la proclamación del estado de sitio en París.*”²⁴ Las condiciones de supervivencia de los republicanos puros –como los denomina Marx- consistía en proclamar *Le état de siège*. Consideramos preciso ubicar el contenido específico del estado de sitio, para ello nos serviremos de las aportaciones que hace Carl Schmitt en su obra *Die Diktatur*. Aunque expresamente este autor no es un marxista, sino que se asume como un teórico del nacional socialismo alemán del siglo pasado, sin embargo su obra contiene una aportación considerable del concepto de dictadura desde una instancia jurídico política, la cual le permite analizar todos los momentos extraordinarios de los que se sirve este concepto a través de la historia de los estados políticos.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, pp. 418.

El estado de sitio es uno de los inventos más exitosos para la lucha contra el adversario político internos, la facultad de declarar el estado de sitio fue atribuida (aunque tiene previo uso en la época de la Convención) al gobierno de 1802 encabezado por Napoleón durante el 23 Nivoso quien fundamentó que el gobierno también podía disponer de la fuerza armada y declarar la guerra al enemigo interno. A diferencia con el estado de guerra que *se declaraba* mediante un decreto imperial, cuando las circunstancias exigían que la policía militar desplegara mayor eficacia y actividad en contra del enemigo exterior. En cambio el estado de sitio *es determinado* por un decreto del emperador, por un asedio o un ataque poderoso o un golpe de mano o un motín interno o, finalmente, por la celebración de reuniones no autorizadas en la circunspección del territorio fortificado. El estado de sitio fue creado como medida política pero tiene su antecedente en la *martial law* en el que su acometido era la suspensión del derecho existente en interés de una acción eficaz.

“El estado de sitio –nos especifica Schmitt- da lugar a que el comandante militar se convierta en superior de todas las autoridades civiles que ejerzan una actividad relacionada con el mantenimiento del orden público y la policía y también a que retenga para sí toda la autoridad que compete a esos funcionarios. (...) Se admite, pues, que existe un derecho propio del comandante militar, no derivado de ninguna cesión de facultades civiles. (...) La trasmisión del poder ejecutivo no constituye un fundamento del derecho que compete por completo al comandante militar, sino solamente un medio técnico administrativo. También se le conceden facultades judiciales: puede hacer ejercer, por medio de *prevôt militaire*, la *police judiciaire* (es decir, todo lo relacionado con la persecución penal, incluyendo la actividad del juez instructor) para todos los delitos que no quiera dejar al enjuiciamiento de los tribunales ordinarios, haciendo

suscitar a estos por tribunales militares.”²⁵ El estado de sitio es mencionado por primera vez en la Constitución de 1815 en Francia bajo el título *Droit des citoyens*. En los tumultos ciudadanos, sólo podía ser declarado el estado de sitio mediante una ley, es decir, con la cooperación de la representación popular. La decisión sobre el empleo de la fuerza militar en una acción de éste contra ciudadanos propios no debía quedar al arbitrio del emperador, es decir del jefe del ejército, sino de un comisario de acción determinado por el Senado, así que “La oposición entre ley y comisión, que aquí equivale al orden militar, entre la competencia ordinaria de la autoridad civil y la competencia militar era el verdadero punto de litigio de las Constituciones napoleónicas.”²⁶

Este punto de litigio –de acuerdo a Schmitt- se debía a que frente al derecho de excepción que invoca el estado de necesidad, estas libertades se convierten en problema de la soberanía, de un modo análogo a la cuestión de los derechos legítimamente adquiridos en el estado de derecho estamental, empero, el gobierno real no veía en esto un apoderamiento para el caso de necesidad, sino una excepción de soberanía. “En el lenguaje político de entonces se llamaba a esto *dictature*. En realidad, no es dictadura comisarial ni soberana, sino simplemente una pretensión de soberanía en cuanto poder estatal ilimitado por principio, cuya autovinculación por la legislación ordinaria solamente tiene validez para lo que considera ella misma como situación normal.”²⁷

Pero no es sino hasta la revolución de 1830 en Francia en donde el objetivo de esta revolución era la implantación de un gobierno constitucional, según el modelo inglés de esa época. Como siempre es sabido, París entró en desorden por la sublevación del proletario y la guardia nación se decidió en contra del rey. En 1832 fue declarado el estado de sitio por ordenanza real, ante este hecho los partidos burgueses no opusieron entonces reparos al estado de sitio en donde era necesario reprimir el movimiento subversivo rápidamente y con todos los

²⁵ C. Schmitt, *La dictadura*, *loc cit*, pp. 242.

²⁶ *Ibid.*, pp. 245.

²⁷ *Ibid.*, pp. 247-48.

medios legales; la ejecución de la ordenanza fue encomendada al ministro del interior y al de la guerra. En la instrucción que el ministro de guerra dio al comandante de París se decía que, como consecuencia del estado de sitio, el comandante militar podía ejercer las facultades de las autoridades civiles, tanto administrativas como judiciales, pero que era propósito del gobierno que la jurisdicción militar solamente entrase en funciones en casos especiales relacionadas con el motín, incluyendo también entre ellos los delitos de prensa. En la marcha de los negocios de las autoridades ordinarias no debía intervenir. Era intención del gobierno limitar el estado de sitio al motín y no perjudicar en sus derechos y libertades generales a ningún ciudadano que no tome parte del mismo. “De acuerdo con el carácter de Estado de derecho de este reino burgués, se intentó limitar jurídicamente la competencia del comandante militar no sólo en sus presupuestos, sino también en su contenido. Ya no se colocaba fuera de la Constitución un determinado territorio ni se ejercía de una manera inmediata un poder estatal ilimitado, aunque sólo fuese dentro de un ámbito especial y temporal limitado. (...) según la nueva teoría del Estado, ni el funcionario tiene frente al Estado un derecho al ejercicio de la actividad propia de su competencia, ni el ciudadano tiene sin más una pretensión jurídica de carácter público a que la competencia legalmente regulada permanezca invariable [no hay pues derechos constitucionales legítimamente adquiridos que puedan ser suprimidos].”²⁸

La guardia nacional, cuya competencia había sido reservada expresamente a la declaración del estado de sitio en París en 1852, había combatido con especial encono a los amotinados, es decir, al proletariado revolucionario. “En junio de 1848 –continúa Schmitt- se repitió el mismo acontecimiento: el estado de sitio declarado por la Asamblea Nacional el 24 de junio de 1848, tenía por fin la protección de la propiedad privada y de la Constitución burguesa. París fue declarado en estado de sitio, y se transmitieron al general Cavaignac todas las facultades

²⁸ *Ibid.*, pp. 251.

ejecutivas. La propuesta había sido de transmitirle todas las facultades, pero al limitar a las facultades ejecutivas no se había fundamentado una transmisión del poder ejecutivo, en el sentido de que el comandante militar tuviera solamente la suma de las facultades que de otra forma competirían a las autoridades civiles, sino que se expresaba sin lugar a duda que el general no tenía poderes legislativos de ninguna clase.”²⁹ El 28 de junio, la Asamblea Nacional transmitió a Cavaignac el ejecutivo, bajo el título de presidente del Consejo de Ministros haciéndose éste cargo del gobierno y nombrando los ministros. El estado de sitio fue levantado por resolución de la Asamblea Nacional el 19 de octubre de 1848.

Los sucesos del año de 1848 condujeron a una regulación jurídica del estado de sitio, la cual significa –de acuerdo a Schmitt- un punto final en su desarrollo. Al gobierno sólo le atañe el estado de sitio político, el llamado estado de sitio ficticio, y la solución de dos cuestiones, a saber: la competencia y el presupuesto de su declaración o sea, el contenido de las facultades del comandante militar. “Resultando claro sin más explicación que la cuestión de la regulación del presupuesto y de la competencia (del parlamento o del gobierno) no afectan al fondo de lo que tiene que ser designado como dictadura. Tanto más interesante es el intento de determinar el contenido de las facultades del comandante militar.”³⁰

El fundamento de las facultades del comandante militar eran atribuidas por la regulación. “La regulación debe, pues, consistir en enumerar ciertos derechos, que son suspendidos con la declaración del estado de sitio, es decir, los derechos que no significaban ya ningún obstáculo para las medidas concretas del comandante militar [de ahí que éste debía] realizar registros domiciliarios, desterrar personas sospechosas, incautarse de armas y municiones y reuniones peligrosas. Así se determinan con exactitud las ingerencias permitidas en la libertad personal, la

²⁹ *Ibid.*, pp. 252.

³⁰ *Ibid.*, pp. 253.

libertad de prensa, la libertad de reunión y, tratándose de armas y municiones, también en la propiedad privada. En los demás derechos de la libertad garantizada por la Constitución de 1848; la propiedad privada, la libertad de conciencia y de culto, la libertad de trabajo y el derecho de votar los impuestos, no debía intervenir el comandante militar.”³¹

Lo decisivo –siguiendo a Schmitt- es que en lugar de un apoderamiento para la acción necesaria según la situación de la cosa, lo ocupa una serie de facultades delimitadas y que ya no se suspende la constitución en su totalidad, sino un número de derechos de libertad determinados constitucionalmente, e incluso éstos no se suspenden sin más, sino mediante la mención de las ingerencias permitidas, de ahí que sea calificado como estado de sitio político o ficticio. “Al estado de sitio político se le ha calificado de ficticio para expresar que aquí no existe una libertad de acción incondicionada, como en la operación militar [o estado de guerra]. De aquí se deriva la consecuencia de que se suprimían derechos singulares: en un principio, el derecho al *juge naturel* y después la libertad personal y la libertad de prensa, sin tener en cuenta que la actividad del comandante militar depende de la resistencia y de la especie de lucha del adversario, interviniendo en la vida y la propiedad de los adversarios políticos (...)”³², a los cuales, según la concepción jurídica moderna, la declaración del estado de sitio no les priva de ser ciudadanos ni de tener derechos de libertad garantizados constitucionalmente, así como tampoco el hecho de que también tienen que resultar perjudicados en sus derechos de libertad los ciudadanos no participantes, cuya persona o propiedad esté situada en la esfera de la acción militar.

Sin ir más lejos podemos decir que el fundamento del estado de sitio era la Asamblea Nacional es decir, el *pouvoir constituant* toda vez que “(...) [el ejercicio de acción con sus facultades] no se dejó al arbitrio técnico objetivo del comandante militar, sino que correspondía a

³¹ *Ibid.*, pp. 254.

³² *Ibid.*

la Asamblea Constituyente y solamente era transmitido al comandante militar mediante una comisión de esta Asamblea. La dictadura, de la que tanto se hablaba [en esta época], no era una dictadura del comandante militar, sino un caso de dictadura soberana de una asamblea constituyente. El comandante militar era su delegado comisarial.”³³ Resultan brillantes las deducciones a las que llega Schmitt en su libro sobre todo desde el punto de vista jurídico político, aunque a todas luces se ve un esfuerzo de llevar a buenos términos una política técnica para desentrañar el concepto de dictadura a través de la historia de los estados políticos, desde el antiguos con los romanos hasta los modernos, específicamente hasta 1848. Sin embargo su último juicio que acabamos de ver en esta cita no incluye a Marx quien en *El dieciocho brumario* plantea al estado de sitio en términos técnicos a partir, igualmente, de las atribuciones que le otorgaba la Asamblea Nacional a Cavaignac.

“(…) el Gobierno provisional.-infiere Marx- Poseía, de antemano, naturalmente, la confianza de la burguesía y la mayoría de la Asamblea Nacional Constituyente. De la Comisión ejecutiva, que se formó en la Asamblea Nacional al reunirse ésta, fueron inmediatamente excluidos los elementos *socialistas* del gobierno provisional, y el partido del *Nacional* se aprovechó de la insurrección de junio para dar el pasaporte a la *comisión ejecutiva* y desembarazarse así de sus rivales más afines, los republicanos pequeñoburgueses o republicanos demócratas (Ledru-Rollin, etc.). Cavaignac, el general del partido del orden republicano burgués, que había dirigido la batalla de junio, sustituyó a la Comisión ejecutiva con un especie de poder dictatorial. Marrast, (...) se convirtió en presidente perpetuo de la Asamblea (...) y los ministerios y todos los demás puestos importantes cayeron en manos de los republicanos puros.”³⁴

³³ *Ibid.*, pp. 256.

³⁴ C. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, loc. cit, pp. 418.

Allí donde Schmitt expone la fundamentación jurídicopolítica del estado de sitio, Marx analiza el contenido técnico de éste, sin que desde luego pase por alto la transmisión de apoderamiento de las facultades del comandante militar en cuanto a la competencia civil que era precisamente uno de los atributos de este comandante comisarial. “El inevitable Estado Mayor de las libertades de 1848 –continúa Marx-, la libertad personal, de prensa, de palabra, de asociación de reunión, de enseñanza, de culto, etc., recibió un uniforme constitucional, que hacía a éstas invulnerables. En efecto, en cada una de estas libertades es proclamada como el derecho *absoluto* del ciudadano francés, pero como un comentario adicional de que estas libertades son ilimitadas en tanto en cuanto no son limitadas por los <<*derechos iguales de otros* y por la *seguridad pública*>>, o bien por <<*leyes*>> llamadas a armonizar estas libertades individuales entre sí y con seguridad pública. (...) Allí donde veda completamente <<a los otros>> estas libertades, o consiente su disfrute bajo condiciones que son tantas otras celadas policíacas, lo hace siempre, pura y exclusivamente, en interés de la <<*seguridad pública*>>, es decir, de la seguridad de la burguesía, tal y como lo ordena la Constitución.”³⁵

Las facultades delimitadas que le atribuía la Asamblea Constituyente a su comisario de acción, significaba asegurarse los derechos emanados de la Constitución que era el contenido del estado de sitio o el fin que perseguía éste para defender su fundamento, sin que se suprimiera las atribuciones de esta Constitución. Los republicanos puros sentían asegurarse las condiciones de su supervivencia única y exclusivamente con la omnipotencia legislativa emanada de la voluntad del pueblo, sin embargo no previnieron que ese disfrute era pasajero, toda vez que su poder emanado de la soberanía tenía que dividirse, por el mandato mismo de su creación. “(...) la Constitución está redactada de tal forma, que la Asamblea Nacional puede eliminar al presidente de un modo constitucional, mientras el presidente sólo puede eliminar al Asamblea Nacional

³⁵ *Ibid.*, pp. 419.

inconstitucionalmente, desechando la constitución misma. Aquí ella misma provoca su violenta supresión.”³⁶

El estado de sitio pudo eliminar constitucionalmente a la fuerza del proletariado, pero no podía hacer lo mismo con el poder de que ella misma emanaba, que era el poder ejecutivo. “*El juego de los poderes constitucionales (...) entre el poder legislativo y el ejecutivo, juega en la Constitución de 1848 constantemente va banque. De un lado, 750 representantes del pueblo, elegidos por sufragio universal y reelegibles, que forman una Asamblea Nacional no fiscalizable e indisoluble, una Asamblea Nacional que goza de omnipotencia legislativa, que decide en última instancia sobre la guerra, de la paz y de los tratados comerciales, la única que tiene derecho de amnistía y que con su permanencia ocupa el primer plano de la escena. De otro lado, el presidente, con todos los atributos del poder regio, con facultades para nombrar y separar a sus ministros, independientes de la Asamblea Nacional, con todos los medios del poder ejecutivo en sus manos, siendo el que distribuye todos los puestos y el que, por tanto, decide de Francia la suerte de más de millón y medio de existencias, (...) Tiene bajo su mando todo el poder armado. Goza de privilegio de indultar (...) dejar en suspenso a los guardias nacionales, destituir, de acuerdo con el Consejo de Estado, los consejos generales y cantones y los ayuntamientos elegidos por los mismos ciudadanos. La iniciativa y la dirección de todos los tratados con el extranjero son facultades reservadas a él.*”³⁷

La descripción que hace Marx acerca del juego de los poderes constitucionales presupone la enmarcación de la simple división de los poderes: el legislativo y el ejecutivo, donde la ley es la voluntad del pueblo, es decir, representa la soberanía y el ejecutivo rige como *executor*, *gubernator*, *curator*, *minister legis* y primer servidor del Estado, en cuanto atributos del poder

³⁶ *Ibid.*, pp. 420.

³⁷ *Ibid.*, pp. 421.

regio según lo expresado en la Constitución de 1848. Sin embargo el día de las elecciones del nuevo presidente, éste tenía que absorber la soberanía de la Constituyente en el sentido de una plenitud de poder ilimitado que era el fin que buscaba el ejecutivo, es decir Bonaparte. “Mientras –continúa Marx- que la Asamblea Nacional actúa constantemente sobre las tablas, expuestas a la luz del día y a la crítica pública, el presidente lleva una vida oculta (...) A la par que asigna al presidente el poder efectivo, la Constitución procura asegurarle a la Asamblea Nacional el poder moral. A parte de que es imposible un poder moral mediante los artículos de una ley, la Constitución vuelve aquí a anularse así misma, al disponer que el presidente será elegido por todos los franceses mediante sufragio universal y directo. Mientras que los votos de Francia se dispersan entre los 750 diputados de la Asamblea Nacional, aquí se concentran, por el contrario, en *un solo* individuo. Mientras que cada uno de los representantes del pueblo sólo representa a este o aquel partido, a esta o aquella ciudad a esta o aquella cabeza de puente o incluso a la mera necesidad de elegir a uno cualquiera que haga el número de 750, sin parar mientes minuciosamente en la cosa ni en el hombre, *él* [el ejecutivo] es el elegido de la nación y el gran acto de su elección es el gran triunfo que se juega una vez cada cuatro años el pueblo soberano.”³⁸

En *El dieciocho brumario* se puede apreciar -aunque implícitamente- la crítica del naciente estado de derecho moderno, toda vez que Marx parte de los poderes constituidos para ir señalando la transmisión formal dentro de la división de poderes con arreglo a la Constitución, por lo menos hasta el segundo período capital de los acontecimientos que enuncia en la obra. Marx veía en el problema de la soberanía como emanación de la voluntad del pueblo, no puede ser circunscrito en el imperio de la ley, en cuanto que esta voluntad soberana no puede estar sujeta a un poder que la sobrepase, ya que es el fundamento de todo poder. A propósito Marx

³⁸ *Ibid.*

jamás renuncia –como lo veremos más adelante- al concepto de soberanía de Rousseau, a partir de la voluntad general intransferible por principio. En su momento tocaremos este punto. “La Asamblea Nacional elegida está en una relación metafísica con la nación, mientras que el presidente elegido está en una relación personal. La Asamblea Nacional representa sin duda, en sus distintos diputados, las múltiples fases del espíritu nacional, pero en el presidente se encarna este espíritu. El presidente posee frente a ella una especie de derecho divino, es presidente por la Gracia del Pueblo.”³⁹ El problema de la soberanía burguesa en el cual se erige el estado de derecho consiste en que ésta sufre una doble transustanciación en ambos poderes en cuanto que como fundamento no puede enajenarse jamás, y solamente de un modo metafísico representando su espíritu en algo que no es ella y personificándose en el cuerpo de un solo individuo, quedando el cuerpo soberano del pueblo carente de vida y anulado en cuanto que no puede ejercer su organicidad, necesita pues, que su sustancia –que es con lo que se queda- sea representada.

Volvamos a nuestro asunto acerca del estado de sitio. Schmitt nos decía que la declaración del estado de sitio de 1848 consistía en una especie de dictadura soberana, en la cual la Asamblea Nacional que mantenía el poder soberano podía investir de plenos poderes al comandante Cavaignac para asegurar el estado de necesidad. Sin embargo aunque Marx propiamente no hace ningún tipo de distinción respecto al concepto de dictadura, sí marca los presupuestos fundamentales para llevar a cabo la distinción entre dictadura comisarial y dictadura soberana, ya en el próximo capítulo definiremos esta distinción, por el momento debe quedar claro que Marx no le interesa señalar el concepto de soberanía circunscrito a la dictadura, sino su intención consiste en mostrar técnicamente cómo la declaración del estado de sitio no acababa con todos los oponentes políticos de los republicanos puros. “Mientras los republicanos burgueses de la Asamblea se ocupaban en cavilar, discutir y votar esta Constitución, Cavaignac

³⁹ *Ibid.*

mantenía. Fura de la Asamblea, *el estado de sitio en París*. El estado de sitio en París fue la comadrona de la Constituyente, en sus dolores republicanos de parto. Si más tarde la Constitución fue muerta a bayonetazas, no hay que olvidar que también había sido guardada en el vientre materno y traída al mundo por las bayonetas, por las bayonetas contra el pueblo.”⁴⁰ Marx observa que es el uso de la violencia el que genera las condiciones de supervivencia de la clase que ostenta el poder, así que para él, la declaración del estado de sitio fue creado como medida y remedio político en contra de la sedición, sublevación y revuelta social, en este sentido, podemos decir que analiza esta medida desde una inventiva genuinamente política, si aceptamos que el poder de la política planteada aquí por Marx en su descripción, es la violencia, que fue precisamente la que trajo a la vida al estado de derecho. “Los antepasados de los <<republicanos honestos>> habían hecho dar a su símbolo, la bandera tricolor, la vuelta por Europa. Ellos, a su vez, hicieron también un invento que se abrió por sí mismo paso por todo el continente, pero retornando a Francia con amor siempre renovado, hasta que acabo adquiriendo carta de ciudadanía en la mitad de sus departamentos: *el estado de sitio*. ¡Magnifico invento, aplicado periódicamente en cada una de las crisis sucesivas en el curso de la revolución francesa! (...) para salvar transitoriamente a la sociedad por encargo de esta o aquella fracción de la burguesía.”⁴¹ Ya en su obra *La guerra civil en Francia*, Marx replanteará el estado de sitio y antepondrá un remedio que acabe con esta medida de urgencia burguesa.

Para concluir, la elección de Luis Bonaparte el 10 de diciembre de 1848 puso fin al estado de sitio de la Constituyente y sólo era cuestión de tiempo para el nuevo presidente y el partido del orden que había organizado sus intereses en torno a él para acabar con los republicanos puros.

⁴⁰ *Ibid.*, 422.

⁴¹ *Ibid.*

“La época que va desde el 20 de diciembre de 1848 hasta la disolución de la Constituyente en mayo de 1849, abarca la historia del ocaso de los republicanos burgueses.”⁴²

4. La imposibilidad de tomar medidas extraordinarias en la transformación de la sociedad por vía democrática.

Una vez que los republicanos burgueses habían dejado fuera de combate a la fuerza proletaria mediante el estado de sitio, habían con ello allanado el camino a las demás fracciones de clase que buscaban condiciones políticas favorables en donde mantuvieran su supervivencia de intereses, la república representaba precisamente las condiciones favorables de un dominio común es decir, el dominio del capital, toda vez que ya estaba asegurada el fundamento de la sociedad que es la propiedad privada, ahora el combate tenía que redimirse al interior del Estado. “El período de mayo de 1849 se reunió la Asamblea Nacional Legislativa. El 2 de diciembre fue disuelta por la fuerza. Este período abarca la vida de la *república constitucional o parlamentaria*. (...) Este período que tenemos ante nuestros ojos abarca la mezcolanza más abigarrada de clamorosas contradicciones: constitucionales que conspiran abiertamente contra la Constitución, revolucionarios que confiesan ser constitucionales, una Asamblea Nacional que quiere ser omnipotente y no deja de ser ni un sólo momento parlamentaria; una Montaña que encuentra su misión en la resignación y para los golpes de sus derrotas presentes con la profecía de victorias futuras; realistas que son los *patres conscriptir* de la república [en fin que es una] (...) lucha cuya primera ley es la indecisión (...)”⁴³. Así pues, Marx comienza el tercer capítulo de esta obra en cuestión.

⁴² *Ibid.*, 424.

⁴³ *Ibid.*, 428.

La repartición de posiciones después de la reelección de Bonaparte había quedado de la siguiente manera, el 20 de diciembre de 1848 Bonaparte crea un ministerio encabezado Barrott-Falloux, el general Changarnier jefe de la coalición de los legitimistas y orleanistas que en sustitución de Cavaignac seguía concentrando en su persona el alto mando de la primera división militar y de la guardia nacional de París, en tanto que las elecciones generales habían asegurado al partido del orden la gran mayoría de la Asamblea Nacional, esto le daba al partido del orden margen de acción ya que tenía en sus manos el poder del gobierno, el ejército y el cuerpo legislativo.

El partido de oposición lo formaba la Montaña, o sea, el partido de la socialdemocracia cuyo jefe era Ledru-Rollin, este partido representaba a la república frente a las conspiraciones realistas, tenía tanta fuerza como las fracciones legitimista y orleanistas separadas. A diferencia de *La lucha de clases*, la descripción que hace Marx en *El dieciocho brumario* respecto a la posición de los partidos políticos se modificará en tanto que en aquella sólo marca el contenido político como expresión de las condiciones de vida material de las clases de acuerdo al partido en donde estén agrupadas, aquí sin embargo, no sólo describe el papel de los partidos políticos en la vida de la sociedad, sino que los partidos políticos crean las condiciones superestructurales en donde quieren redimir la lucha dentro del Estado, es decir, cada clase agrupada en cada partido construye su propia concepción de acuerdo a sus intereses materiales para atenuar su existencia ilusoriamente dentro del aparato estatal. “Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmado de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. Y así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa de sí mismo y de lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir

todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y su organismo efectivo y sus intereses efectivos, entre lo que se imagina ser y lo que en realidad son.⁴⁴

La crítica explícita hacia los partidos políticos burgueses consiste en que ilusoriamente se engañan a sí mismo, ya que por su propia naturaleza antagónica de clase no constituyen el vínculo real directo de la sociedad. Toda lucha entre partidos se ve obligada a llevarse en el campo de la superestructura porque es allí precisamente en donde pueden maquinarse los engaños, las intrigas y las falsedades del comportamiento de las clases, porque la superestructura constituye el oropel mediante el cual los intereses efectivos de las clases se revisten de anhelos y aspiraciones del conjunto del pueblo como si fueran realmente exigencia de pueblo. La categoría de superestructura al parecer está dada en un orden de creencia y concepciones, lo que significa que no la utiliza por oposición a la infraestructura como lo hace en la “Introducción” de 1859.

A pesar de que la dominación del partido del orden era más ilimitada y más dura sobre las demás clases que la de los republicanos burgueses, su dominio sólo podría ejercerse –una vez salvada la sociedad- bajo la forma de república parlamentaria, pues sólo bajo esta forma podían unirse –sin recriminación- los dos grandes sectores de la burguesía francesa: la propiedad del suelo y el capital. “El instinto les enseñaba que, aunque la república había coronado su dominación política, al mismo tiempo socavaba su base social, ya que ahora se enfrentaban con las clases sojuzgadas y tenían que luchar con ellas sin ningún género de mediación, sin poder ocultarse detrás de la corona, sin poder desviar el interés de la nación mediante sus luchas subalternas intestinas (...) cuantas veces creen que el poder ejecutivo hace peligrar su omnipotencia parlamentaria, cuantas veces tienen que exhibir, por tanto el título político de su dominación, actúan como republicanos y no como realistas.”⁴⁵

⁴⁴ *Ibid.*, 432.

⁴⁵ *Ibid.*, 433.

Con este comportamiento los realistas habían decidido sus condiciones de supervivencia, es decir, la lucha parlamentaria en la ofensiva, mientras que para su defensiva utilizaban sus ministerios que después le fueron arrebatados por Bonaparte. Mientras que los montañeses sólo defendían sus posiciones desde la arena parlamentaria y cuando quisieron traspasar sus límites fueron disueltos y deportados. Lo significativo de este tercer capítulo consiste en que Marx deshecha la transformación social por vía democrática, es aquí en donde encontramos una aparente oposición entre democracia y revolución en torno a la transformación social, sin embargo no encontramos en el texto una explicación teórica de ambos temas, sino que el orden del discurso está dado en el nivel técnico-político, es decir, las medidas democráticas no constituirían un periodo de extraordinario transitorio que puedan ser sustanciales para la transformación social, sino que están apegadas a un procedimiento con arreglo a la ordinalidad del estado de derecho, razón por la cual la lucha parlamentaria es la expresión de ella, en cuanto que la lucha política adquiere sólo esta forma de expresión desvinculada de la violencia, que es la esencia de la lucha revolucionaria. “A las reivindicaciones sociales del proletariado se les limó la punta revolucionaria y se les dio un giro democrático; a las exigencias democráticas de la pequeña burguesía se les despojó de la forma meramente política y se les afilo su punta socialista. Así nació *la socialdemocracia*.”⁴⁶

Existe la posibilidad de una interpretación acerca de que Marx no desarrolló propiamente una teoría de la democracia, sino que su postura es ante todo revolucionaria, esta interpretación podía ser resultante de que Marx no le otorga a la democracia una importancia significativa en sus tesis políticas más radicales. No obstante, los compromisos teóricos que nuestro autor tenía con este concepto, no parten de la acepción liberal de la democracia, sino que el fundamento de está lo encontró en la concepción spinozista aunada a la ciudadanía del demos griego -tal y como

⁴⁶ *Ibid.*, 434.

lo vimos en su momento- es decir, recupera al concepto de la democracia en un periodo precapitalista -del cual no abandonará-, así que la crítica explícita que reluce en las obras políticas de Marx, es la crítica de la democracia estrictamente capitalista. A estas alturas de nuestro discurso esto no es nada nuevo, empero, lo innovador de Marx consiste en observar que las medidas democráticas no constituyen ninguna transición social, en cuanto que el capitalismo instituye al Estado limitado, el control del poder y la libertades políticas del ciudadano, en este sentido, la democracia parte de estos fundamento que no puede transgredir, no puede exceptuar a su fundamento, en caso de que lo haga, pierde su carácter político peculiar: mantener el orden del capital sobre el trabajo. Ahora bien, Marx encuentra en la democracia real de su tiempo, la limitante para llevar acabo un apoderamiento general del proletariado, resultado del carácter restrictivo del orden social burgués. Por mucho que la democracia dada en este orden se tiña de contenido social, se circunscribirá a la tautología restrictiva del control del poder, en este sentido, la democracia no puede tomarse como medida técnica, sino que de entrada limitación del poder presupone un procedimiento con arreglo al orden de cosas existente. En este tenor se puede comprender la crítica que hace nuestro autor a la socialdemocracia.

“El carácter peculiar de la socialdemocracia consiste en exigir instituciones democrático-republicanas, no para abolir a la par los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino para atenuar su antítesis y convertirla en armonía. Por mucho que difieran las medidas propuestas para alcanzar este fin, por mucho que se adorne con concepciones más o menos revolucionarias, el contenido es siempre el mismo. Este contenido es la transformación de la sociedad por vía democrática, pero una transformación dentro del marco de la pequeña burguesía.”⁴⁷ Marx toma las aspiraciones más resueltas de la democracia de la clase pequeño burguesa para señalar que las condiciones que presenta esta clase le otorgan a la democracia su más elevada expresión, en

⁴⁷ *Ibid.*

cuanto que intentan abrazar las aspiraciones de las demás clases subyugadas, esta clase por sí misma, como lo asientan junto con Engels en el *Manifiesto* es una clase transitoria que oscila entre la gran burguesía y el proletariado. “En los países en donde se ha desarrollado la civilización moderna, se ha formado -y, como parte complementaria de la sociedad burguesa, sigue formándose sin cesar- una nueva clase de pequeños burgueses que oscila entre el proletariado y la burguesía.”⁴⁸ Su posición políticamente transitoria, le crea la posibilidad de representar los intereses generales de la sociedad burguesa. “No vaya nadie a formarse la idea limitada de que la pequeña burguesía quiere imponer, por principio, un interés egoísta de clase. Ella cree por el contrario, que las condiciones *especiales* de su emancipación son las condiciones *generales* fuera de las cuales no puede ser salvada la sociedad moderna y evitarse la lucha de clases.”⁴⁹

Precisamente como la lucha de clases se expresa a través del poder político como la violencia organizada de una clase para la opresión de la otra, la pequeña burguesía quiere evitar ese choque violento de supervivencia o aniquilación, quiere redimir en la democracia a la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva o sea, a la violencia, quiere encontrar en la democracia la representación de todos los intereses de clase, no percatándose de lo limitado de las medidas que pueden llevarse a cabo dentro de esta forma de gobierno. Hasta aquí con las cuestiones de principio, pasemos ahora al campo de acción.

Inmediatamente después de reunirse la Asamblea Nacional, el partido del orden provocó a la Montaña. La burguesía sentía la necesidad de acabar con los demócratas pequeñoburgueses, lo mismo que un año antes había sentido la necesidad de acabar con el proletariado. Pero la situación del adversario era distinta. La fuerza del partido proletario estaba en la calle, y la de los

⁴⁸ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, loc. cit., pp. 59.

⁴⁹ *Ibid.*

pequeños burgueses, en la misma Asamblea Nacional. “Tratábase, pues, de sacarlos de la Asamblea Nacional a la Calle y hacer que ellos mismos destrozasen su fuerza parlamentaria antes de que tuviesen tiempo y ocasión para consolidarla. La Montaña corrió hacia la trampa a rienda suelta. El cebo que le echaron fue el bombardeo de Roma por las tropas francesas. Este bombardeo infringía el artículo V de la Constitución, que prohíbe a la República Francesa emplear sus fuerzas armadas contra las libertades de otro pueblo. (...) Basándose en estas razones, Ledru-Rollin presentó el 11 de julio de 1849 una acta de acusación contra Bonaparte y sus ministerios. Azuzado por las picadas de avispas de Thiers, se dejó arrastrar incluso a la amenaza de que estaban dispuestos a defender a la Constitución por todos los medios, hasta con las armas en la mano.”⁵⁰ Ante estos hechos, una parte de la Montaña declara el 13 de junio fuera de la Constitución a Bonaparte y sus ministros, también se lleva a cabo una procesión callejera de los guardias nacionales democráticos que desarmados como iban se dispersaron a escape al encontrarse con las tropas de línea del general Changarnier. Una parte de la Montaña huyó al extranjero, otra parte fue entregada al Tribunal Supremo, y en París se declaró nuevamente el estado de sitio. Así se destrozaba la influencia de la Montaña en el parlamento y la fuerza de los pequeños burgueses en París. Desde un punto de vista técnico ¿A qué se debió el aniquilamiento político de los demócratas pequeñoburgueses?

“Si la Montaña quería vencer en el parlamento, no debió llamar a las armas. Y si llamaba a las armas en el parlamento, no debía comportarse en la calle parlamentariamente. Si la manifestación pacífica era un propósito serio, era necio no prever que se la habría de recibir belicosamente. Y si se pensaba en una lucha efectiva, era peregrino deponer las armas con las que esa lucha abría de librarse.”⁵¹ Por las mismas condiciones en las cuales la pequeña burguesía

⁵⁰ *Ibid.*, 435.

⁵¹ *Ibid.*, 436.

pretende llevar a término su emancipación, es decir, dentro de la democracia, no puede tomar medidas extraordinarias que le permitan eliminar a su contrincante político, sino que ante todo quieren resolver los choques de clase con arreglo a su campo de acción, o sea, el parlamento, desde allí no pueden decretar un estado extraordinario, porque estarían sancionando su fundamento: la Constitución, que es precisamente la validez de su posición de clase. “Pero las amenazas revolucionarias de los pequeños burgueses y de sus representantes democráticos son más que intentos de intimidar al adversario. Y cuando se ven metidos en un atolladero, cuando se han comprometido ya lo bastante para verse obligados a ejecutar sus amenazas, lo hacen de un modo equivoco, evitando, sobre todo, los medios que llevan al fin propuesto y asechan todos los pretextos para sucumbir. Tan pronto como hay que romper el fuego, la estrepitosa obertura que anunció la lucha se pierde en un pusilánime refunfuñar, los actores dejan de tomar su papel *au sérieux* y la acción se derrumba lamentablemente, como un balón lleno de aire al que se le pincha con una aguja.”⁵² Lo que vale decir que las hazañas democráticas no llevan al éxito en cuanto que medida técnica para alcanzar el apoderamiento ni siquiera de la clase que lleva acabo la hazaña, menos aún de la clase obrera que es fundamentalmente la exigencia que le hace Marx a la transformación de la sociedad por vía democrática. ¿A qué se debe esta frustración? A que la pequeña burguesía no lucha con sus propias fuerza y eso la hace depender completamente de las fuerzas del pueblo, quien la ve como una masa informe sin ningún contenido de clase.

“Pero el demócrata, como representante de la pequeña burguesía, es decir, a una *clase de transición*, en el que los intereses de dos clases se embotan el uno contra el otro, cree estar por encima del antagonismo de clases en general. Los demócratas reconocen que tienen enfrente a una clase privilegiada, pero ellos, con todo el resto de la nación que los circunda, forman el *pueblo*. Lo que ellos representan son los *derechos del pueblo*, lo que les interesa, es el *interés del*

⁵² *Ibid.*

pueblo. Por eso, cuando se prepara una lucha, no necesitan examinar los intereses y las posiciones de las distintas clases. No necesitan ponderar con demasiada escrupulosidad sus propios medios. No tienen más que dar la señal, para que el *pueblo*, con todos sus recursos inagotables, caiga sobre los *opresores*.”⁵³ El problema que observa Marx en la transformación de la sociedad por vía democrática es que resulta difícil tomar medidas que requieran el uso de las armas propias, porque no existe una definición de clase que permita hacer uso de las armas para lograr la independencia política, con lo que resultaría que la pequeña burguesía con sus métodos democráticos obstaculiza el apoderamiento político de las demás clases subyugadas como son el proletariado y el campesinado pobre.

“Y si, al poner en práctica la cosa, sus intereses resultan no interesar y su poder ser impotencia, la culpa la tienen los sofistas perniciosos, o el ejercito, demasiado embrutecido y cegado para ver en los fines puros de la democracia lo mejor para él, o bien ha fracasado todo por un detalle de ejecución, o ha surgido una casualidad imprevista que ha malogrado la partida por esta vez. En todo caso, el demócrata sale de la derrota más ignominiosa tan inmaculado como inocente entró en ella, con la convicción requerida de que tienen necesariamente que vencer, no de que él mismo y su partido tienen que abandonar la vieja posición, sino que, por el contrario, son las condiciones las que tienen que madurar para ponerse a tono con él.”⁵⁴ Con esta humillante derrota Ledru-Rollin había conseguido arruinar irremisiblemente en menos de dos semanas el potente partido a cuyo frente estaba. El 13 de junio, el partido del orden no sólo había quebrantado la fuerza de la Montaña, sino que había impuesto *el sometimiento de la Constitución a los acuerdos de la mayoría de la Asamblea Nacional*, ahora, el partido del orden pasaba a la escena con un margen de maniobra demasiado limitado. “Pero, si el 13 de junio la burguesía

⁵³ *Ibid.*, 437.

⁵⁴ *Ibid.*

aseguró su omnipotencia en el seno del parlamento ¿no condenaba a éste a una debilidad incurable frente al poder ejecutivo y al pueblo, al repudiar a la parte más popular de la Asamblea? Al entregar a numerosos diputados, sin más ceremonias, a la requisición de los tribunales, anulaba su propia inmunidad parlamentaria. El reglamento humillante que impuso a la Montaña, elevaba el rango del presidente de la república en la misma proporción en que rebajaba el de cada uno de los representantes del pueblo. Al estigmatizar la insurrección en defensa del régimen constitucional, como un movimiento anárquico encaminado a subvertir la sociedad, la burguesía se cerraba a sí misma el camino del llamamiento a la insurrección, tan pronto como el poder ejecutivo violase la constitución contra ella.”⁵⁵ Para concluir estos hechos, el partido del orden festejaba la conquista de un poder que en 1848 parecía haber perdido para volver a encontrarlo libre de trabas en 1849, con invectivas contra la república y la Constitución, maldiciendo todas las revoluciones futuras, presentes y pasadas, incluyendo las hechas por los dirigentes de su mismo partido, y por medio de leyes que amordazaban a la prensa, destruían el derecho de asociación y sancionaban el estado de sitio como institución orgánica, no obstante se les olvidó lo más importante, limitar las atribuciones y responsabilidades del poder ejecutivo. Aquí concluye el capítulo tercero de la obra que estamos analizando.

5. El plano de realización de la política técnica de Marx.

El 1 de noviembre de 1849 Bonaparte destituye al ministerio de Barrot-Falloux quien estaba compuesto por legitimistas y orleanistas ahora iba a ser sustituido por el ministerio d’Hautpoul, esta destitución señala un viraje decisivo, toda vez que el partido del orden con este puesto indispensable afirmaba el régimen parlamentario, mientras que el nuevo ministerio era el asidero del poder ejecutivo. Estos nuevos acontecimientos marcan el comienzo de la lucha entre

⁵⁵ *Ibid.*

el poder legislativo y el poder ejecutivo, de los cuales, el cuarto capítulo enuncia de primer vistazo, las condiciones de supervivencia del poder ejecutivo. Lo que no puede pasar desapercibido en este capítulo, en cuanto que es la parte central de la obra en cuestión, consiste en que Marx invertirá el plano de realización de la política técnica a partir del auténtico cuerpo político que es la sociedad.

Hasta ahora el plano de realización de la política técnica ha sido el Estado, toda la técnica de la política se ha encargado de mantener sano al cuerpo político llamado –específicamente desde las concepciones de Maquiavelo- Estado, mediante las armas, mediante estados de sitio, mediante dictaduras, mediante esta o aquella forma de gobierno por medio de un contrato social, en fin, que se le ha dado terapia intensiva en aquellos caso de urgencia en donde este organismo estaba apunto de perecer. *El dieciocho brumario* nos da cuenta hasta dónde las terapias aplicadas por las distintas clases habían funcionado para mantener intacto al Estado. “Se comprende inmediatamente que en un país como Francia, donde el poder ejecutivo dispone de un ejército de funcionarios de más de medio millón de individuos y tiene por tanto constantemente bajo su dependencia más incondicional a una masa inmensa de intereses y existencias, donde el Estado tiene atada, fiscalizada, regulada, vigilada y tutelada a la sociedad civil, desde sus manifestaciones más amplias de vida hasta sus vibraciones más insignificantes, desde sus modalidades más generales de existencia hasta la existencia privada de los individuos, donde este cuerpo parasitario adquiere, por medio de una centralización extraordinaria, una ubicuidad, una omnipotencia, una capacidad acelerada de movimientos y una elasticidad que sólo encuentra correspondencia en la dependencia desamparada, en el carácter caóticamente del auténtico cuerpo social (..)”,⁵⁶

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 443.

Para llevar acabo la inversión de la política técnica, Marx partirá de las deducciones que había logrado en *La crítica a la filosofía del Estado de Hegel* en donde dice que no es el Estado el que mantiene a la sociedad civil, sino que ésta, mantiene a aquel, así que el cuerpo originario debe de subvertir a ese otro cuerpo parasitario que se ciñe como red en la organicidad social. No obstante la cita presenta una destructora crítica en contra de las concepciones filosófico-políticas que ven en el cuerpo social una masa informe que debe ser gobernada, la inversión de la política técnica de Marx se en cargará de otorgarle al cuerpo social una autonomía para gobernarse sin la necesidad del aparato estatal. Presumiblemente este proyecto es el más ambicioso de la teoría política de Marx, porque es precisamente allí en donde encontraremos la construcción de la democracia que nuestro autor se esfuerza por explicar y que desafortunadamente la vida no le permite llevar a su término, pero lo que si deja en vida, son las medidas técnicas en las cuales el auténtico cuerpo social puede suprimir a las funciones del Estado, una de ellas la encontramos al final del esta obra.

Ha sido la burguesía la causante de que el Estado moderno se halle absolutamente separado de la vida social, en su afán de mantener sus condiciones de vida, la burguesía ha dotado de poderes propios a este cuerpo parasitario, al grado de que prefiere dimitir sus propios intereses políticos con tal de que se mantengan intactas las funciones del Estado, tal y como lo hizo la Asamblea Nacional en manos del partido del orden, “(...) se comprende que en un país (Francia) semejante, al perder la posibilidad de los puestos ministeriales, la Asamblea Nacional perdía toda su influencia efectiva, si al mismo tiempo no simplificaba la administración del Estado, no reducía todo lo posible el ejercito de funcionarios y finalmente no dejaba a la sociedad civil y a la opinión pública crearse sus órganos propios independientes del poder del Gobierno. Pero, *el interés material* de la burguesía francesa está precisamente entretejido del modo más

íntimo con la conservación de esa extensa y ramificadísima maquinaria del Estado, (...)”⁵⁷. La omnipotencia que ha alcanzado el Estado burgués no sólo se debe a la independencia con respecto a sociedad civil, sino que con cada medida que le ha procurado la burguesía, ha logrado que ésta dependa absolutamente del poder de este cuerpo parasitario para seguir conservando la posición políticamente privilegiada que guarda con respecto a las demás clases, por tal motivo se halla condenada a que dicho cuerpo no se le muera en sus manos. Mientras en el *Manifiesto* Marx nos decía que “Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio se asemejan al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros”⁵⁸, al parecer, ahora en *El dieciocho brumario* nos estaría diciendo que junto a estas potencias infernales que se han salido del control de la clase burguesa, se ha desarrollado también paralelamente, un impresionante cuerpo parasitario que a expensas de la sociedad vive, en donde la burguesía se asemeja a un médico charlatán que procura diagnosticar, pronosticar y llevar acabo la terapéutica que requiere el parásito en vez del auténtico cuerpo, ya que el parásito es la razón de ser de su arte de charlatán, así que todos los beneficios que obtenga por su gran arte se deben a que mantiene sano la fuente de sus ingresos o sea, el parásito que coexiste en el cuerpo y no a la salud de éste.

Continuando con la cita, nos dice Marx “[la Asamblea Nacional] Coloca aquí a su población sobrante y completa en forma de sueldos del Estado lo que no puede embolsarse en forma de beneficios, interese, rentas y honorarios. De otra parte, su *interés político* la obliga aumentar diariamente la represión, y por tanto los recursos y el personal del poder del Estado, a la par que se veía obligada a sostener una guerra interrumpida contra la opinión pública y mutilar y

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, loc. cit., pp. 38.

paralizar recelosamente los órganos independientes de movimiento de la sociedad, allí donde no conseguía amputarlos por completo. De este modo, la burguesía francesa veíase forzada, por la situación de clase, de una parte, a destruir las condiciones de vida todo poder parlamentario, incluyendo por tanto el suyo propio, y, de otra, hacer irresistible el poder ejecutivo hostil a ella.”⁶⁹

Haciendo a un lado las metáforas y atendiendo a las condiciones de supervivencia que se veía obligado a elegido el partido del orden, su suerte estaba echada por la limitante del poder que representa la lucha parlamentaria, una lucha que no pretende algún éxito implacable, sino que hay una mediación transustanciada entre mayorías y minorías, por tal motivo es considerada como estéril. “El régimen parlamentario lo deja todo a la decisión de las mayorías; ¿cómo, pues, no van a querer decidir las grandes mayorías fuera del parlamento? Si los que están en las cimas del Estado tocan el violín, ¿qué cosa más natural sino los que están abajo bailen?”⁷⁰

Para ocupar los lugares de los diputados presos y deportados que dejó la jornada del 13 de junio de 1849, el 10 de marzo de 1850 se llevaron acabo las elecciones para elegir los nuevos diputados que reforzarían la posición de la Asamblea Nacional Legislativa en contra del ejecutivo, así como también las del partido de Montaña quien veía esta elecciones como una venganza del 13 de junio, ya que reafirmaban electoramente su supremacía sobre sus adversarios, Bonaparte por su parte se vio hostigado por la virtual popularidad que gozaba la Asamblea debido a que le impondrían coto a despilfarro de recurso que a discreción utilizaba para sus fines restauradores. “Bonaparte viose, de pronto frente a la revolución. Lo mismo que el 29 de enero de 1849, lo mismo que el 13 de junio de 1849, el 10 de marzo desapareció detrás del partido del orden. Se inclinó, pidió pusilánimemente perdón, se brindó a nombrar cualquier

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 443.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 446.

ministerio que la mayoría parlamentariamente ordenase, suplicó incluso a los jefes de partido, orleanistas y legitimistas, a Thiers, a los Barreyer (...) a que empuñasen ellos mismos el timón del Estado. El partido del orden no supo aprovechar este momento único. En vez de tomar audazmente el poder que le ofrecían, no obligó siquiera a Bonaparte a reponer el ministerio destituido el 1 de noviembre; se contentó con humillarle mediante el perdón y con incorporar al ministerio d' Hautpoul al señor *Baroche*.”⁷¹

Pero tampoco el partido socialdemócrata aprovecho su situación, en vez de dar a su victoria en el terreno electoral un carácter definitivo, obligando con ello al partido del orden a discutírsela inmediatamente en el parlamento; en vez de empujar así al adversario a la lucha en el momento de entusiasmo popular y aprovechando el estado de espíritu favorable del ejercito, el partido demócrata aburrió a París durante los meses de marzo y abril con una nueva campaña de agitación electoral, “(...) dejó que las pasiones populares excitadas se extenuasen en este nuevo juego de escrutinio provisional, que la energía revolucionaria se saciase con éxitos constitucionales, se gastase en pequeñas intrigas, huera declamaciones y movimientos aparentes, que la burguesía se contentase y tomase sus medidas, y, finalmente, que la significación de las elecciones de marzo encontrase, en la votación parcial de abril, [su solución] con la elección de Eugenio Sue.”⁷² Con esta posición el partido socialdemócrata estaba condenada a una esterilidad incurable, en tanto que lo único que demostraba ante sus adversarios era su debilidad producto de la actitud legal que exigía sumisión ciega a la voluntad de las mayorías dentro de la lucha parlamentaria.

La ley que restringía y suprimía al sufragio en tanto que universal fue presentada el 8 de mayo de 1850, en la que se imponía como condición que el elector llevase tres años domiciliado

⁷¹ *Ibid.*, pp. 448.

⁷² *Ibid.*, pp. 449.

en el punto electoral, y finalmente, a los obreros se les condicionaba la prueba de este domicilio al testimonio de su patrono, ya para el 31 de mayo esta nueva ley era aprobada, pero era demasiado tarde para el partido demócrata, “(...) los jefes demócratas hicieron, durante los meses de marzo y abril, todo lo posible por embrollar al pueblo de París en una lucha ficticia y que después del 8 de mayo hicieron todo lo posible por contenerlo de la lucha real (...) el año de 1850 fue uno de los años más brillantes de prosperidad industrial y comercial, y que, por tanto, el proletariado de París tenía trabajo en sus totalidad. Pero la ley electoral del 31 de mayo de 1850 le apartaba de toda intervención en el poder político. Lo aislaba hasta del propio campo de lucha. Volvía a precipitar a los obreros a la situación de parias en que vivían antes de la revolución de febrero. Al dejarse guiar por los demócratas frente a este acontecimiento y al olvidar el interés revolucionario de su clase ante un bienestar momentáneo, renunciaron al honor de ser una potencia conquistadora, se sometieron a su suerte, demostraron que la derrota de junio de 1848 los había incapacitado por el momento para luchar durante muchos años y, que por el momento, el proceso histórico tenía que pasar de nuevo *sobre* sus cabezas.”⁷²

La supresión del sufragio universal no sólo le demostraba a Marx la imposibilidad de la clase pequeño burguesa de mantenerse en el parlamento, sino la incapacidad parlamentaria de llevar acabo medidas excepcionales que pudieran frenar a la reacción que se vio acosada por triunfos electorales del partido demócrata, sino que también le revelaba de una manera suficientemente clara que la lucha del proletariado debe de contar con sus propias medidas técnicas mediante las cuales no se aparte de la intervención directa de los procesos históricos para que estos no se ventilen por encima de él, es decir, le había quedado claro que todas las medidas llevadas acabo por el partido demócrata constituían un rotundo fracaso, debido al ámbito en el que movían sus posiciones que consistían en: la procesión pacífica en las calles, la lucha

⁷² *Ibid.*, pp. 449.

parlamentaria que exige una actitud legal y sumisión de las mayorías, y las victorias electorales que tenían un carácter provisional, estas medidas no pretendían llevarse al éxito, al contrario, demostraban la mediocridad política de la clase que se siente estar por encima de los antagonismos de clase.

No obstante, con la abolición del sufragio universal, la burguesía había eliminado uno de los fundamentos jurídico-político, necesario para maniatar al pueblo, o sea, el consenso soberano, había deshonrado la soberanía del pueblo usurpando el poder emanado de él. “La ley del 31 de mayo de 1850 era el *coup d'état* de la burguesía. Todas sus victorias anteriores sobre la revolución tenían un carácter meramente provisional. Tan pronto como la Asamblea Nacional se retiraba de la escena comenzaba a ser dudosa. Dependía del azar de unas nuevas elecciones generales, y la historia de las elecciones desde 1848 probaba irrefutablemente que en la misma proporción en que se desarrollaba el poder efectivo de la burguesía, esta iba perdiendo su poder moral sobre las masas del pueblo. El 10 de marzo, el sufragio universal se pronunció directamente en contra de la dominación de la burguesía; la burguesía contestó proscribiendo el sufragio universal. La ley del 31 de mayo era, pues, una de las necesidades impuestas por la lucha de clases.”⁷³

La lucha de clases había obligado al partido del orden a vérselas con un mínimo de consenso que pudiera servirle en el parlamento en la competencia de poderes contra el ejecutivo, “Por tanto, elevó el mínimo legal de una quinta parte a casi un tercio del censo; es decir, hizo todo lo posible por escamotear la elección del presidente de manos del pueblo, entregándola a manos de la Asamblea Nacional. Por donde el partido del orden parecía haber consolidado doblemente su dominación con la ley del 31 de mayo, al entregar la elección de la Asamblea Nacional y la del presidente de la república al arbitro de la parte más estacionaria de la

⁷³ *Ibid.*, pp. 450-51.

sociedad.”⁷⁴ En otras palabras, había sido obligada la burguesía reaccionaria a luchar sola con un poder ejecutivo habido de apoderarse lo antes posible, ya que ambos no contaban con la garantía del pueblo para defender su posición de clase, lo que implicaba que esta lucha era una lucha por la supervivencia o el aniquilamiento de uno de los dos poderes.

6. El comportamiento político de Bonaparte y las medidas pragmático-utilitaristas.

Con la ley que proscribía al sufragio universal, el partido del orden se había desembarazado de la lucha de clases por el momento para ir a para a una lucha entre la competencia de poderes. El capítulo quinto de esta obra en cuestión, consiste en describir todo tipo de medidas que ambos poderes emprendían para hacerse sucumbir uno de otro. “Después de superarse la crisis revolucionaria y abolirse el sufragio universal, estalló inmediatamente una nueva lucha entre la Asamblea Nacional y Bonaparte (...) Después del 31 de mayo, el partido del orden ya no tenía enfrente más que a este rival. Cuando la Asamblea Nacional volvió a reunirse en noviembre de 1850, parecía inevitable que estallase, en vez de sus escaramuzas anteriores con el presidente, una gran lucha implacable, una lucha a vida o muerte entre los dos poderes.”⁷⁵

Ambos poderes habían maniobrado en la crisis revolucionaria a partir de sus ministerios, éstos eran de alguna manera órganos de poder con ciertos atributos que les permitía circunscribirse como ministerios de acción, de acuerdo a la situación y el momento por el que atravesaba la lucha de clases. Una vez que el parlamento usurpador había deshonrado la soberanía del pueblo, Bonaparte por fin halló el momento propicio para sacarle dinero a la Asamblea Nacional y así llevar a cabo su pretendida restauración napoleónica, el partido del orden por su parte, no podía negarse ante la amenaza de Bonaparte de denunciar su delito ante el

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 450.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 451.

tribunal del pueblo por proscribir el sufragio universal. Una parte del dinero que a base de chantajes Bonaparte se embolsó fue para mantener la *Sociedad del 10 de Diciembre* que fue instituida en el año de 1849 bajo el pretexto de crear una sociedad de beneficencia, en donde se organizaba el lumpenproletariado de París. A falta de popularidad y consentimiento del pueblo, Bonaparte creaba esta sociedad para representar sus intereses como si fueran del pueblo. Una vez deshonrada la soberanía del pueblo, cualquier interés mezquino y pusilánime puede en nombre del pueblo representar sus intereses en nombre del pueblo. A excepción del golpe de estado, las medidas llevadas a cabo por Bonaparte no deben considerarse como medidas técnicas extraordinarias, sino que en la pretensión de realizar sus propios intereses en la maquinaria estatal, media un pragmatismo utilitario que hace que dichas medidas desarticulen, por decirlo así, paulatinamente la constitución del poder legislativo, que propiamente no tenía definida su competencia con respecto al ejecutivo.

El 3 de octubre de 1850 Bonaparte “(...) reunió 10.000 miserables del lumpen, que habían de representar al pueblo, como Nick Bottom representaba al león (...) y el 10 de octubre vuelve a repetir en una escala todavía mayor en la revista militar de Satory. El tío se acordaba de las campañas de Alejandro en Asia, el sobrino se acuerda de las cruzadas triunfales de Baco en las mismas tierras. Alejandro era ciertamente un semidiós, pero Baco era un dios completo (...)”⁷⁶ Bonaparte empieza a ganar la simpatía del ejército, no por medio de la gloria militar, sino pertrechándolo de cigarrillos, champagne, aves frías y salchichón adobado al soldado de tropa, estos poderes superiores –como dice Marx– hacen que el hombre y sobre todo el soldado no se puede resistir. Después de la revista del 3 de octubre, la comisión permanente de la Asamblea Nacional, llamó a comparecer ante ella al ministro de guerra, d’Hautpoul. Este prometió que no volverían a repetirse aquellas infracciones de la disciplina. En ambas revistas había llevado el

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 455.

mando Changarnier, como comandante en jefe del ejército de París. Changarnier, que era a la vez miembro de la comisión permanente, jefe de la guardia nacional y eminente candidato del partido del orden para la dignidad presidencial. Hasta antes de estos sucesos la Asamblea Nacional no había subordinado al ministerio de guerra, se había burlado siempre abiertamente de la Constitución republicana y había protegido a Bonaparte equívocamente, ahora que el ministerio de guerra estaba saliéndosele del control, ahora sí podía decir que la patria estaba en peligro. “(...) el ejército parecía estar dividido en dos campos enemigos, con dos Estados Mayores enemigos, uno en el Elíseo en donde moraba Bonaparte, y el otro en las Tullerías, donde moraba Changarnier. Sólo parecía faltar la reanudación de las sesiones de la Asamblea Nacional para que sonase la señal de la lucha. (...) Finalmente, el mismo partido del orden procuró rehuir, atenuar, disimular temerosamente todo conflicto decisivo con el poder ejecutivo. Por miedo a perder las conquistas hechas contra la revolución dejó que su rival cosechase los frutos.”⁷⁷

Ante la imposibilidad del poder legislativo de no poder responder enérgicamente a las maniobras de Bonaparte, quiso llevar su lucha contra el poder ejecutivo al nivel de las atribuciones y competencias, intentó crear una policía parlamentaria que debía ser pagada del presupuesto privado de la Asamblea Nacional para cubrirles las espaldas a Dupin y a Changarnier por los presuntos planes de asesinato por parte de los decembristas. “El ministerio del Interior, Baroche, protestó contra esta ingerencia en sus atribuciones. En vista de esto se llegó a una mísera transición, según la cual el comisario de policía de la Asamblea sería pagado de su presupuesto privado y nombrado y destituido por sus cuestores, pero previo acuerdo con el ministerio de Interior (...) lo único que se ventilaba entre ella y el ministerio del Interior es quien tiene competencia para nombrar y separar a un comisario de policía. Así, vemos al partido del orden, durante todo este periodo, obligado por su posición equívoca, a convertir su lucha contra

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 456-57.

el poder ejecutivo en mezquinas discordias de competencias, minucias, leguleyerías, litigios de lindes, y tomar como contenido de sus actividades las más insípidas cuestiones de forma. No se atreve a enfrentar el choque en el momento en que éste tiene una significación de principio, en que el poder ejecutivo se ha comprometido realmente y en que la causa de la Asamblea Nacional sería la causa de toda la nación.”⁷⁸ Era muy fácil resolver el problema de las atribuciones y competencia de los ministerios, pues solamente era cuestión de que éstos estuvieran en manos de Bonaparte por medio de la destitución de los funcionarios que representaban a estos ministerios, ya que era una de las facultades del poder regio concentrado en el ejecutivo. Sin embargo, Bonaparte esperaba a que el tiempo estuviera a su favor, dejando que el partido del orden se desplazase en cada uno de los ministerio, ya que a él el único ministerio que valía realmente era el que concentraba el poder militar. “Las pequeñas derrotas del ministerio de Justicia, del ministerio de la Guerra, del ministerio de Marina, del ministerio de Hacienda que se le atravesaba en el camino y con las que la Asamblea Nacional hacía manifiesto su descontento gruñón, no le molestaban gran cosa. No sólo permitió que los ministerios dimitiesen, reconociendo con ello la subordinación del poder ejecutivo al parlamento, sino que ahora pudo llevar ya a efecto la obra que había comenzado durante las vacaciones de la Asamblea Nacional: desgajar del parlamento el poder militar, *destituir a Changarnier*.”⁷⁹

La destitución de Changarnier no se dio en definitiva, tuvo que haberse creado las condiciones que lo pudieran llevar a la incapacidad de tomar medidas urgentes. En un periódico bonapartista se publicó una orden de plaza dirigida a la primera división del ejército y procedente por lo tanto a Changarnier en la que se recomendaba a los oficiales, en caso de subversión no dar cuartel a los traidores dentro de sus propias filas, sino fusilarlos inmediatamente y rehusar a la

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 458-59.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 461.

Asamblea Nacional las tropas, si ésta llegaba a requerirlas. La Asamblea por su parte, exigía una explicación inmediata y de no ser así amenaza con formar un ejército parlamentario bajo el mando de Changarnier. “El partido del orden tenía atribuciones constitucionales para dar este paso. Le basta con nombrar a Changarnier presidente de la Asamblea Nacional y requerir cualquier cantidad de tropas para velar por su seguridad. Podía hacerlo con tanto más seguridad cuanto que Changarnier se hallaba todavía realmente al frente del ejército y de la Guardia Nacional de París y sólo asechaba el momento de ser requerido en unión del ejército. La prensa bonapartista no se atrevía siquiera a poner en tela de juicio el derecho de la Asamblea Nacional a requerir directamente las tropas, escrúpulo jurídico que en aquellas circunstancias no auguraba ningún éxito.”⁸⁰ Las atribuciones constitucionales que le daban a la Asamblea Nacional la posibilidad fáctica de tomar medidas en contra de la sedición para nombrar un comandante de acción que disolviera cualquier intento de sublevación, no servían en nada, pues el enemigo político interno estaba también embestido de poderes. A menos que suprimiera el partido del orden la Constitución, podía declarar un estado extraordinario y facultar a Changarnier de plenos poderes para disolver al ejecutivo, pero como esta medida significaba atraer a las fuerzas inagotables del pueblo, prefirió que Bonaparte se adueñase de la situación, además de que no contaba con la mayoría de votos para llevar a cabo dicha medida. Finalmente el 12 de enero de 1851 Bonaparte nombra un nuevo ministerio Saint-Jean d’Angely es nombrado ministerio de guerra y sumando se divide entre Baraguay d’ Hilliers, al que se le asigna la primera división, y Perrot, que se hace cargo de la Guardia Nacional.

“Al perder el asidero del ejército y de la Guardia Nacional –el partido del orden-, ¿qué medio de fuerza le quedaba para afirmar a un mismo tiempo el poder usurpado del parlamento sobre el pueblo y su poder constitucional contra el presidente? Ninguno. Sólo le quedaba la

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 462.

apelación a estos principios inermes que él mismo había interpelado siempre como meras reglas generales y que se prescribían a otros para poder uno moverse con mayor libertad. Con la destitución de Changarnier y la entrega del poder militar a Bonaparte, termina la primera parte que estamos examinando, el periodo de la lucha entre el partido del orden y el poder ejecutivo. La guerra entre ambos poderes ahora se declara abiertamente, se libra abiertamente, pero cuando el partido del orden ha perdido sus armas y soldados, sin ministerio, sin ejército, sin pueblo, sin opinión pública, sin ser ya, desde la ley del de mayo, representante de la nación soberana.”⁸¹ Sin el uso de la fuerza absolutamente ninguna medida técnica extraordinaria puede llevarse a cabo. El partido del orden intentó remediar su situación creando un comité de medidas extraordinarias cuando ya Bonaparte estaba dictándole su sentencia de muerte. “(...) la Asamblea Nacional se retira a sus despachos y nombra un <<Comité de medidas extraordinarias>>. París no se sale de los carriles de su orden cotidiano, con tanto mayor razón, cuanto que en este momento el comercio prospera (...) Las <<medidas extraordinarias>> tan estrepitosamente anunciadas por el parlamento, quedan reducidas, el 18 de enero, a un voto de desconfianza contra los ministerios, (...) El voto de desconfianza del 18 de enero se decidió por 415 votos contra 286. Por tanto sólo pudo sacarse mediante una *coalición* de los legitimistas y orleanistas extremados con los republicanos puros y la Montaña. Este voto probaba, pues, que el partido del orden no sólo había perdido el ministerio y el ejército, sino que en los conflictos con Bonaparte había perdido también su mayoría parlamentaria independiente(...)”⁸²

La diferencia de las medidas técnicas tomadas por la Asamblea Nacional y las de Bonaparte, consisten en que la Asamblea intentó llevarlas a cabo a partir de medidas parlamentarias y Bonaparte a espaldas del parlamento, de ahí la irritación del partido del orden.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 463.

⁸² *Ibid.*, pp. 464.

“Los del partido del orden no podían discutir al presidente la facultad constitucional de destituir a un general. Sólo se enfurecían porque habían hecho un uso no parlamentario de su derecho constitucional. ¿No habían hecho ellos constantemente un uso inconstitucional de sus prerrogativas parlamentarias, sobre todo al abolir el sufragio universal?”⁸³ Marx observa que las medidas técnicas, en cuanto extraordinarias no pueden llevarse a cabo circunspectas en un estado de derecho, así que la política técnica del partido del orden únicamente demostraba que “Estaban obligados, pues, a moverse estrictamente dentro de los límites parlamentarios. Y hacía falta padecer aquella peculiar enfermedad que desde 1848 viene haciendo estragos en todo el continente, *el cretinismo parlamentario*, enfermedad que aprisiona como encantamiento a los contagiados en un mundo imaginario, privándoles de todo sentido, de toda memoria, de toda comprensión del rudo mundo exterior; hacía falta padecer este cretinismo parlamentario, para que quienes habían por sus propias manos destruido y tenían que destruir, en su lucha contra las clases, todas las condiciones del poder parlamentario, considerasen todavía como triunfos sus triunfos parlamentarios y creyesen dar en el blanco del presidente cuando disparaban contra sus ministros.”⁸⁴

Toda vez que el partido del orden había reducido a un mínimo a la Asamblea Nacional, es decir, destruido las condiciones del poder parlamentario, ahora, dependía completamente de la formación de una nueva mayoría, pero no para atacar directamente al ejecutivo, sino a los ministros de éste, que eran los órganos por los cuales Bonaparte tendría que apoderarse. “El partido del orden podía ahora desgastarse en el juego con estas marionetas, el poder ejecutivo no creyó que valía siquiera la pena de estar seriamente representado en la Asamblea Nacional. Cuanto más simples coristas fuesen sus ministerios, más visiblemente concentraba Bonaparte en

⁸³ *Ibid.*, pp. 465.

⁸⁴ *Ibid.*

su persona todo el poder ejecutivo, mayor margen de libertad tenía para explotarlo al servicio de sus fines.”⁸⁵ Las medidas que había tomado Bonaparte que van encaminadas a un inminente apoderamiento a través de sus ministerios, tenían como fin inmediato, no sólo que esto tuvieran una función no parlamentaria, en cuanto que no estaban subordinadas a la Asamblea Nacional, sino que también con la destitución de Changarnier, el ministerio de guerra se lo había ganado extraparlamentariamente, ahora de lo que se trataba era que estos ministerios tuvieran una función antiparlamentaria. “En noviembre de 1849, Bonaparte se había contentado con un ministerio *no parlamentario* y en enero de 1851 con un ministerio *extraparlamentario*; el 11 de abril, se sintió ya lo bastante fuerte para formar un ministerio *antiparlamentario*, en el que se unían armónicamente los votos de desconfianza de ambas Asambleas, la Constituyente y la Legislativa, la republicana y la realista.”⁸⁶ Hasta aquí termina el capítulo quinto con el debilitamiento total de poder parlamentario tras tantas derrotas propiciadas por el ejecutivo.

Sin embargo lo que se debe de exponer a continuación es el aparente ingenio de Luis Bonaparte para llevar a cabo todas y cada una de las medidas que de acuerdo a las condiciones exigía el momento, debemos de investigar también, porqué hasta aquí, pareciera que Bonaparte había aprovechado muy bien la ocasión para que la lucha de clases le permitiera concentrar en sus manos el poder político exento de usurpadores, empero, como es característico en los escritos políticos de Marx dar por supuesto muchos elementos teóricos que requieren de ser explicitados es necesario acudir a la ardua tarea de ir descubriéndolos como es el caso de la apología que hace Luis Bonaparte a su tío intitulada *Des idées napoléoniennes* aparecida en París en 1839 y que representa una especie de libro técnico, de cómo se obtiene y se mantiene el poder

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 466.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 467.

imperial y que Marx a la sazón de los acontecimientos enunciados aquí, no pierde de vista en absoluto los consejos prácticos de esa apología.

Napoleón Bonaparte al igual que Carlos V, Catalina de Médicis y Luis XIV se inspiraron en *El príncipe* de Maquiavelo para definir su conducta política. La recepción de esta obra les llegó preñada del sustantivo negativo <<maquiavelismo>> y del adjetivo <<maquiavélico>>, para designar un uso del poder político carente de perjuicios y de escrúpulos, en el que cualquier medio, incluso el más cruel, es considerado válido en la medida en que se asegure la consecución de un determinado fin. El emperador francés a diferencia de sus antecesores maquiavélicos se preocupó por escribir una introducción y comentó de oración en oración a la obra central de Maquiavelo, aunque también con menor grado lo hizo para los *Discursos sobre la década de Tito Livio*. Sin embargo en las notas que deja Napoleón al pie de página, no encontramos una sistematización de ideas, sino más bien un entramado de opiniones y propósitos políticos personales, ya que la finalidad de Napoleón no consistía en dejar fundamentado la absorción de la política técnica de Maquiavelo, sino más bien, dominar a ultranza, sirviéndose para ello de una manera utilitarista de la concepción política heredada del gran florentino. “Dicen –arguye Napoleón- que voy a tomar la pluma para escribir mis *Memorias*. ¡Yo!; ¡escribir!, ¿me tomarían por un bobo? Es ya mucho tiempo que mi hermano Luciano haga versos. El entretenerse en semejantes puerilidades es renunciar a reinar”⁸⁷

Podemos decir, claro está apelando al buen juicio histórico, que la conducta política de Napoleón parte de los presupuestos mínimos necesarios del *Príncipe* que le arrojan luz para llevar adelante su empresa imperial. En primer lugar, Napoleón se instalará en la concepción Maquiavélica acerca de que a la masa ignara del pueblo hay que dominarla, de ahí que absorba los consejos del Maquiavelo carentes de prejuicios, en los cuales aparecen entre los capítulos XV

⁸⁷ “Comentarios de Napoleón Bonaparte”, nota. 367 en N. Maquiavelo, *El príncipe, loc. cit.*, pp. 180.

y el XIX. En ellos se puede leer que el príncipe <<no se preocupe de incurrir en la infamia de aquellos vicios sin los que difícilmente se puede salvar el Estado>> (cap. XVI), o que <<debe, por tanto, un príncipe despreocuparse de la infamia de cruel>> (cap. XVII), e incluso que, cuando se halle <<necesitado, para mantener el Estado>> puede <<obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión>> (cap. XVIII), pues al fin y al cabo “(...) el pueblo no es absolutamente más que arena.”⁸⁸ En segundo lugar, otro de los presupuestos de los que parte Napoleón y que se desprenden a partir de los capítulos VI y VII que consisten respectivamente <<a los principados nuevos que se ganan con armas propias y de forma virtuosa>>.

El principado nuevo para Maquiavelo es el resultado de un proceso y de un trabajo histórico, y que debe ser una formación estatal dota de sólidos fundamentos y de una organización propia. Condición para que dicha organización sobreviva y se consolide se trate de un estado adquirido por fortuna o por virtud, con armas propias o ajenas, es que el príncipe no se limite a <<ocupar>> o a usurpar una estructura política ya existente, sino que proceda a su transformación o renovación, es decir, ante estos presupuestos Napoleón llevo acabo la unidad política por todos los medios, que será una realidad a lo largo del siglo XIX, por medio de ordenamientos internos fundados en un sistema de pesos y contrapesos entre las diversas magistraturas y cargos del Estado que permitirán la estabilidad estatal, que es propiamente lo que alega Luis Bonaparte en sus *Ideas napoleónicas*. Por último, el éxito militar. En *El príncipe*, relumbra el tema de la regeneración de los estados corrompidos que deben ser reordenados por la fuerza si así lo amerita la necesidad de la cosa, en este sentido Napoleón lleva hasta sus ultimas consecuencias el perfeccionamiento del arte militar para reordenar la unidad política estatal corrompida, para él todos los recursos disponibles para llevar acabo la tarea regenerativa se

⁸⁸ *Ibid.*, nota. 271. pp. 176.

subordinarán al éxito militar, en tanto que -como dice Napoleón- “(...) uno no trata sino con bestias.”⁸⁹

Estas tres posiciones de Napoleón de acuerdo a su conducta política lo llevarán a identificarse con la característica esencial de *El príncipe* que es precisamente la de ser soberano, en cuanto que concentra en sus manos el poder absoluto del Estado, es decir no es un simple órgano del Estado, sino el que lleva acabo la regeneración del estado corrompido francés. En las *Ideas napoleónicas* estos presupuestos se hacen más evidentes en la figura mediocre de su sobrino: Luis Bonaparte. Marx acostumbraba a señalar la figura de Luis Bonaparte como un ser mediocre en comparación con Napoleón porque no encontraba en el sobrino ningún elemento de originalidad política, así que es de esperarse que su apología no contenga innovación alguna, empero para nuestro interés, es aquí en donde encontramos la razón de ser de los medidas de los que se valió Luis Bonaparte para irrumpir con el golpe de estado de diciembre de 1851.

En calidad de seudo soberano Luis Bonaparte nos dirá que “El temor de ofender opiniones contrarias no me detendrá; las ideas que están bajo la égida del genio más grande de los tiempos modernos, puede ser proclamada sin reservas, y no necesitan adaptarse a las variantes caprichosas de la atmósfera política. Enemigos de todas las teorías absolutas y de toda dependencia moral, no tengo compromisos con ningún partido, ninguna secta, ni ningún gobierno. Mi voz es libre, lo mismo que mi pensamiento. ¡Y yo amo la libertad!”⁹⁰. ¿Pero qué libertad es la que defiende Bonaparte? Por supuesto que la libertad para las maniobras políticas dentro del Estado. Según su concepción pascaliana “<<La raza humana>>”, dice Pascal, “<<es un hombre que nunca muere y que avanza siempre a la perfección>> (...) La raza humana nunca muere, pero esta sujeta a todas las enfermedades que padece el hombre, a pesar de que avanza constantemente a la perfección,

⁸⁹ *Ibid.*, nota. 456. pp. 183.

⁹⁰ Luis Bonaparte, *Ideas napoleónicas*, tr. C. Romano, Buenos Aires, ESPASA-CALPE, 1947, pp. 9.

(...) Esta comparación involucra los principios sobre los que se basa la vida de las naciones: esa vida que tiene dos naturalezas y dos instintos: uno divino, que tiende a la perfección, y el otro mortal, que tiende hacia la corrupción”⁹¹. A falta de una filosofía de la historia de carácter immanentista, la concepción de Bonaparte tiene que postular la perfección, el progreso y la civilización en un principio trascendental (no en el sentido kantiano desde luego) así que de la manera más fútil, Bonaparte nos estaría presentando un mundo supracelestial y el otro de la corrupción, para ahechar mano de la jerga aristotélica. Este mundo corrompido que es el de la sociedad “(...) comprende, pues, dos elementos contrarios; por un lado, inmortalidad y progreso, y por otro lado, enfermedad y disolución. (...) Todas las naciones tienen algo en común: el deseo instintivo y la necesidad de mejorar. Cada nación tiene algo peculiar: la enfermedad especial que paraliza sus esfuerzos. Los gobiernos han sido establecidos para ayudar a la sociedad a sobreponerse a los obstáculos que impiden su marcha.”⁹²

Podría decirse de acuerdo a este pasaje, que son los gobierno los encargados de encausar a la sociedad hacia el progreso y civilización ya que esta por sí sola se corrompe por su propia naturaleza. La labor del gobernante para que coincidan ambas naturalezas consistiría en valerse por todos los medios que demandan las circunstancias de las cosas. “Su labor no ha sido ni será nunca fácil, porque los elementos contrarios, de los cuales están compuestas nuestras existencias y la naturaleza de la sociedad, demandan el empleo de diferentes medios.”⁹³ Medios carentes de prejuicios y escrúpulos, así que para Bonaparte las funciones de “Los gobiernos hacen que éstos “(...) no estén basados, por tanto, en formas invariables, no hay una forma gubernamental para la felicidad de las naciones, como tampoco hay una panacea universal para la curación de todas las enfermedades. <<toda cuestión de formas políticas (...) tiene su origen en el estado de la

⁹¹ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁹² *Ibid.*, 14.

⁹³ *Ibid.*

sociedad, no en otra cosa.>> En política el bien es solamente relativo, nunca absoluto. (...) el mejor gobierno es aquel que cumple su misión, es decir, el que ha sido moldeado según las necesidades de la época.”⁹⁴

Una vez delineado el comportamiento político de Bonaparte se podría decir que su figura como gobernante es semejante al curandero práctico que utilizará todos los medios –rastreros diría Marx- para curar al cuerpo político francés que es el medio por el cual se llega a la elevación o a la ruina de una sociedad. “(...) la sagrada causa de Francia, [debe hacerse triunfar] valiéndose de todos los medios que invita el genio y la prudencia. (...) (que le servirán según Bonaparte) (...) para purificar la revolución.”⁹⁵ Este tratamiento de purificación se debe a que la gran dificultad de las revoluciones consiste eliminar la confusión en las ideas populares, en cuanto que el deber de todo gobierno es oponerse a las falsas creencias producidas por una conmoción revolucionaria, oponiéndose decididamente a la cabeza de las mismas, es decir, apresurar su propia destrucción. Para que un gobierno se ponga a la cabeza “Después de una revolución, lo esencial no es hacer una constitución, sino adoptar un sistema, que, basado en principios populares, posea toda la fuerza necesaria para crear y establecer, y que mientras sobre lleve las dificultades del momento, posea en sí misma la flexibilidad que le permita adaptarse a las circunstancias.”⁹⁶

Si le permitimos una concesión al esfuerzo teórico que hace Bonaparte en sus *Ideas napoleónicas* es precisamente que durante el periodo revolucionario de 1848-1851 se adaptó decididamente a todas las convulsiones que vivió la sociedad francesa de esa época, debido a que aplicó muy bien la magnífica máxima según la cual “(...) en política los males deben ser remediados, no vengados.”, y que el partido del orden jamás se percató de la adopción de esta

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 23-4.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 38.

posición. “Gobernar mediante un partido es colocarse uno mismo, tarde o temprano, en dependencia de dicho partido. Yo no caeré en esta trampa; yo soy nacional. Yo hago uso de todos los que tienen la capacidad y la voluntad de marchar conmigo.”⁹⁷ Habíamos dicho al principio de este párrafo que las medidas adoptadas por Bonaparte, tienen la especificidad de ser medidas de carácter pragmático utilitarista, no tanto como medidas técnicas extraordinarias, la arrogante postura de Bonaparte acerca de su nacionalismo demuestra esta aseveración. En su comportamiento político como gobernante que busca todos los remedios posibles para mantener sano al aparato estatal, este comportamiento presupone la figura de árbitro que ventila las luchas de clases por arriba de la sociedad, ya que ésta no puede por sí misma reconocer el progreso y la civilización que se halla en ella, en este sentido, Bonaparte caerá en la concepción (heredada de su tío), según la cual, el mundo social corrompido es esa masa ignara del pueblo a la que hay que gobernar.

Otro de los puntos fundamentales que encontramos en esta apología consiste en la formación estatal dotada de sólidos fundamentos y de mantener una organización política propia. Para Bonaparte los fundamentos incuestionables son: propiedad, igualdad, orden y justicia, sobre ellos intentará mantener una organización propia que constituya la unidad política nacional. ¿Cómo obtener esta formación estatal? Mediante “La centralización [del poder] que permita a Francia (...) implementar un régimen estable, y formar una unidad compacta capaz de resistir a Europa y de sostener, más tarde, a la libertad.” Para mantener la estabilidad es preciso concentrar las finanzas. “Las finanzas de un gran Estado, debían de acuerdo al Emperador, proveer los medios de hacer frente a las exigencias extraordinarias por las que atravesaba, y hasta a las vicisitudes de las guerras más largas (...) <<La finanzas basadas en un buen sistema de

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 41 y 2.

agricultura nunca fracasan>>; éstas eran las palabras del Primer Cónsul. Los hechos han demostrado que tenía razón”⁹⁸

En las últimas siete paginas del *Dieciocho brumario*, Marx se encargará de echar por tierra la formación estatal que Luis Bonaparte intenta cimentar a partir del sistema de agricultura, demostrando que la aparente autonomía de la organización política bonapartista, no era resultado de su ingenio, sino que era más bien la completa autonomía del Estado que se había consolidado frente a la burguesía, así que en estas condiciones de completa autonomía estatal, no importa quien lleve en sus manos el timón del Estado. “Y sin embargo, -comenta Marx- el poder del Estado no flota en el aire, Bonaparte representa a una clase, que es además la clase más numerosa de la sociedad francesa: el *campesinado parcelario* (...) En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia, que las distingue por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y la opone a ella de un modo hostil, aquellas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos una articulación meramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer sus propios intereses de clase en su propio nombre (...) el representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por en cima de ellos (...)”⁹⁹ Luis Bonaparte al igual que Napoleón se creían llamados a representar los intereses de la clase campesina. “La tradición histórica hizo nacer en el campesinado francés la fe milagrosa de un hombre llamado Napoleón le devolviera todo el esplendor (...) Fueron precisamente las condiciones materiales las que convirtieron al campesino feudal francés en campesino parcelario y a Napoleón en emperador. Han bastado dos generaciones para este resultado inevitable: empeoramiento progresivo de la

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 48, 52-3.

⁹⁹ C. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, loc. cit., pp. 409.

agricultura y endeudamiento progresivo del agricultor. La forma <<napoleónica>> de propiedad, que a comienzos del siglo XIX era la condición para la liberación y el enriquecimiento de la población campesina francesa, se ha desarrollado en el transcurso de este siglo como la ley de su esclavitud y de su pauperismo. Y es precisamente esta ley la primera de las *idées napoléoninnes* que viene afirmando el segundo Bonaparte.”¹⁰⁰

Una vez que se demuestra la incapacidad de crear una formación estatal dotada de sólidos fundamentos a partir del sistema de agricultura, se verá que para mantener una organización propia se requiere el fortalecimiento del poder militar como única garantía de sostenerse en el poder ejecutivo. “Finalmente –sostiene Marx-, el punto culminante de las *idées napoléonnes* es la preponderancia del *ejército*. El ejército era el *point d'honneur* de los campesinos parcelarios, eran ellos mismos convertidos en héroes, defendiendo su nueva propiedad contra el enemigo de fuera, glorificando su nacionalidad recién conquistada, saqueando y revolucionando al mundo”¹⁰¹ El fortalecimiento de la institución militar constituía no sólo para Napoleón el garante para la unidad política nacional, sino que para su sobrino era el único medio para acabar con las discordias políticas y así poder constituir la tan anhelada unidad nacional de acuerdo a como se planteaba el nacionalismo por parte del ejecutivo y que fue bien acogido por parte de la burguesía extraparlamentaria. “Se trataba –dice Bonaparte- de que fuese salvaguardada la independencia [política] colocando a la nación sobre las armas, propiciándose recursos inagotables para dicha defensa.”¹⁰² Es precisamente a través del sistema militar en donde encontramos el secreto del golpe de estado que impuso Bonaparte el 2 de diciembre de 1851. Todas las medidas implementadas por el ejecutivo tienen la finalidad de acabar con las disputas políticas y construir

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 492.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 494.

¹⁰² L. Bonaparte, *Ideas napoleónicas, loc cit*, pp. 73.

la unidad política nacional, que obviamente es de esperarse constituye una receta más de Napoleón.

Siguiendo las enseñanzas de su tío, Bonaparte procede de la siguiente manera: “(...) cuando el pueblo francés proclamó emperador a Napoleón, Francia estaba tan fastidiada por los desordenes y los cambios continuos, que todos concurrieron a investir al jefe del Estado del poder más absoluto. El emperador no tenía necesidad de ambicionarlo; fue arrojado sobre él. En la misma extensión en que la opinión pública solicitará en primer término la disminución del poder ejecutivo, porque lo consideró hostil, se esforzó en aumentar cuanto tuvo la satisfacción de comprobar que el poder ejecutivo era tutelar y reparador. Dependió de Napoleón solamente el no tener cuerpo legislativo ni senado, tan cansados estaban los hombres de las eternas discusiones, mantenidas, según él mismo lo expresó por una chusma de hombres que disputaban con acrimonia sobre el tinte, antes de haber asegurado el triunfo del color.”¹⁰³ Las condiciones que ahora –1851- se le presentaban a Bonaparte eran en cuanto su punto de vista teórico semejantes, en tanto que a las circunstancias fácticas eran lo contrario. El emperador Napoleón fue la culminación de la Revolución Francesa, mientras el ejecutivo en manos de Bonaparte se hallaba en la disputa de competencias de poderes, pero eso no impedía que Bonaparte obrara de la misma manera que su tío, tenía que vérselas para actuar de acuerdo con las necesidades y las condiciones actuales en las que se veía su poder ejecutivo, razón por la cual las medidas tomadas por Bonaparte estaban encaminadas a sacar todo el provecho que fuese posible, es decir, obtener la mayor utilidad de las luchas de clases, de tal manera que salía al paso ileso, pues mientras las demás clases se batían, él obtenía la ventaja de apoderarse del escenario que dejaba a su paso la clase recién abatida. De acuerdo con esta interpretación, podemos señalar que ese era el sentido esencial del comportamiento político de Bonaparte, así como el contenido de sus medidas

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 88.

utilitarias que consistían básicamente en no tener ningún rival político que le pudiera entorpecer el camino para la restauración, así que “(...) era necesario combatir los intereses contrarios de los capitalistas y proletarios (...) necesario [fue] también introducir a no propietarios [como el lumpen], a fin de facilitar una carrera al talento y al genio.”¹⁰⁴

Con esta explicación es suficiente para hacer la distinción entre medidas técnicas y medidas pragmático-utilitaristas, toda vez que queda claro que las medidas utilitarias tienen la peculiaridad de obtener beneficios inmediatos para el sostenimiento del poder, mientras que las medidas de carácter técnico son más complejas no sólo porque se busca el éxito implacable ante cualquier contingencia que se presente, sino que requieren de condiciones que no son dadas, sino que son creadas fundamentalmente por momentos políticos necesarios, en el siguiente capítulo ahondaremos sobre esta última cuestión, por ahora sigamos el tenor de la argumentación del sexto capítulo del *Dieciocho brumario*.

Con el 28 de mayo de 1851 comienza el último año de vida de la Asamblea Nacional. Ésta tenía que decidirse ahora por seguir manteniendo intacta la Constitución o por disolverla, esto significaba una nueva apertura de acción para cada clase, desde luego que quien salía mejor parado era Bonaparte que había encaminado todos sus esfuerzos para que el partido del orden se hallara en situación de desventaja. “El interés de los bonapartistas por la revisión era sencillo. Para ellos, tratábase sobre todo de derogar el artículo 45, que prohibía la reelección de Bonaparte y la prórroga de sus poderes. No menos sencilla parecía la posición de los republicanos. Éstos rechazaban incondicionalmente toda revisión, viendo en ella una conspiración urdida por todas partes contra la república.”¹⁰⁵ Con el naciente estado de derecho en el siglo XIX se demuestra lo endeble de sostener el *statu quo*, pues si se suprimía la Constitución, éste corría un grave peligro,

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 88.

¹⁰⁵ C. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, loc. cit, pp. 468.

esto lo entendía muy bien el partido del orden, puesto que “Si rechazaba la revisión, ponía en peligro el *statu quo*, no dejando a Bonaparte más que una salida, la de la violencia, entregando a Francia el segundo domingo de mayo de 1852, en el momento decisivo (...) si votaba por la revisión constitucional, sabía que votaba en vano y que sus votos fracasarían necesariamente ante el veto constitucional de los republicanos. Si, anticonstitucionalmente, declaraba válida la simple mayoría de votos, sólo podía confiar en dominar la revolución, sometiéndose sin condiciones a las ordenes del poder ejecutivo y erigía a Bonaparte en dueño de la Constitución, de la revisión constitucional y del propio partido del orden.”¹⁰⁶ Una revisión puramente parcial, que prorrogase los poderes del presidente abría el camino a la usurpación imperial y una revisión general, que acortase la vida de la república, planteaba un conflicto inevitable entre las pretensiones dinásticas orleanistas o legitimistas, es decir, que estando en peligro el *statu quo* no sólo estaba en peligro la dominación de clase que se expresa por medio del *statu quo*, sino que implicaba la disolución en sus partes integrantes de dominio común del partido del orden: la república parlamentaria. “*La república parlamentaria* era algo más que el terreno neutral en el que podían convivir con derechos iguales las dos fracciones de la burguesía francesa, los legitimistas y los orleanistas, la gran propiedad territorial y la industria. Era la condición inevitable para su dominación *en común*, la única forma de gobierno en que su interés general de clase podía someter a la par las pretensiones de sus distintas fracciones y las de las otras clases de la sociedad.”¹⁰⁷

Era pues inevitable que si las dos fracciones de la burguesía entraban en conflicto entre sí, resurgiría la figura de Bonaparte como el único capaz de poner fin a este conflicto, así que aunque “La mayoría del parlamento se declaraba en contra de la Constitución, pero ésta se declaraba, de por sí, a favor de la minoría y declaraba su acuerdo como obligatorio (...) El

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 469.

¹⁰⁷ *Ibid.*

parlamento se había declarado a favor de él (del poder presidencial), pero la Constitución se declaraba en contra del parlamento. Bonaparte obró, pues, en un sentido parlamentario al desgarrar la Constitución, y en un sentido constitucional al disolver al parlamento. (...) [esto es] El parlamento había declarado a la Constitución, y con ella su propia dominación, <<fuera de la mayoría>>, con su acuerdo había derogado la Constitución y prorrogado los poderes presidenciales, declarando al mismo tiempo que ni aquélla (la Constitución) podía morir ni éstos (los miembros del partido del orden) vivir mientras él mismo persistiese.”¹⁰⁸ En todo caso se declaraba una situación jurídicamente provisional que mantuviese al *statu quo*. “El *statu quo* sólo podía mantenerse por dos caminos: prorrogar los poderes de Bonaparte o hacer que éste dimitiese constitucionalmente y elegir a Cavaignac.”¹⁰⁹

Prescindiendo de las condiciones provisionales y de las condiciones especiales a las que había llegado el partido parlamentario del orden que había sido llevado a la inanición puesto que ya no podía seguir representado la dominación política de su propia clase, se presentaba una fuerte crisis económica cíclica que obligaba a la burguesía extraparlamentaria a invocar un gobierno fuerte y absoluto que defendiere sus intereses de clase, es decir que ante esta situación el problema no era únicamente que tenía que dirimirse en el horizonte político francés imbuido en la escena parlamentaria, sino que las crisis en el comercio y la industria apresuraban la inanición del poder parlamentario, de tal manera que Bonaparte sacara toda la utilidad posible que se presentaba. ¿Mediante que medio? Implementando la política del golpe de estado que previamente había dibujado en sus *Ideas napoleónicas*. “Si hubo alguna vez un acontecimiento que proyectase delante de sí una sombra mucho tiempo antes de ocurrir, fue el golpe de Estado de Bonaparte. Ya el 29 de enero de 1849, cuando apenas había pasado un mes desde su elección,

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 473.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 476.

hizo una proposición en este sentido a Changarnier. Su propio primer ministro, Odilon Barrot, había denunciado veladamente en el verano de 1849, y Thiers abiertamente en el invierno de 1850, la política del golpe de Estado. (...) El golpe de Estado fue siempre la idea fija de Bonaparte. Con esta idea en la cabeza volvió a pisar el territorio de Francia. Hasta tal punto estaba poseído por ella, que la delataba y se le iba de la lengua a cada paso (...) No fue, pues, ni el recato discreto del jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre ni una sorpresa inesperada por la Asamblea Nacional lo que hizo que triunfase el golpe de Estado, si triunfó, fue, a pesar de la indiscreción de *aquél* y a ciencia y conciencia de *ésta*, como resultado necesario e inevitable del proceso anterior.”¹¹⁰

La política del golpe de estado requería de un último ingrediente: crear el consenso para no causar comisión en el tejido social y no contravenir sus fines. Así que no era suficiente con que Bonaparte anunciara el 10 de octubre de 1851 la resolución de restaurar el sufragio universal para llamar la atención del pueblo francés, sino crear el pretexto político por medio de la propaganda “(...) estridente proclamando la disolución de la Asamblea Nacional y del Consejo de Estado, la restauración del sufragio universal y la declaración del departamento del Sena en estado de sitio. Y poco después insertar en el *moniteur* un documento falso, según el cual influyentes hombres parlamentarios se han agrupado en torno a él en un Consejo de Estado.”¹¹¹ Como acotación, Luis Bonaparte prefigura al político contemporáneo en el sentido de valerse de la utilidad de los medios propagandísticos para crear pretextos políticos que puedan servirles pusilánimemente para engañar a la sociedad por medio de la opinión pública.

Estas medidas rastreras, como las solía llamar Marx demuestran históricamente que tan lejos de comparar se hallaba Bonaparte de los dictadores que le antecedieron y que

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 480-81.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 484.

implementaron el golpe de estado. “Cuando Cromwell disolvió el Parlamento Largo, se dirigió solo al centro del salón de sesiones, sacó el reloj para que aquél no viviese ni un solo minuto más del plazo que le había señalado y fue arrojando del salón a los diputados uno por uno con insultos alegres y humoristas. El 18 Brumario, Napoleón, con menos talla que su modelo, se traslado, a pesar de todo, al Cuerpo Legislativo y le leyó, aunque con voz entrecortada, su sentencia de muerte. El segundo Bonaparte, que por lo demás se hallaba en posesión de un poder ejecutivo muy distinto del de Cromwell o Napoleón, no fue a buscar su modelo en los anales de la historia universal, sino en los anales de la Sociedad del 10 de Diciembre, en los anales de la jurisprudencia criminal.”¹¹² Así pues siguiendo a Marx, la dictadura de Bonaparte se debió en gran medida a la inanición a la que fue condenado el poder político de la burguesía representada en el poder parlamentario por un partido que había perdido todo.

7. La destrucción del Estado es una medida técnico-política necesaria para todo éxito en la revolución proletaria.

De todos los capítulos que encierra *El dieciocho brumario* sin lugar a dudas es el capítulo siete el más logrado, porque encontramos en él, en tan sólo cinco páginas, una extraordinaria síntesis de todos sus estudios acerca de la experiencia de la revolución francesa de 1848 a 1852 que desembocarán en el tema fundamental de toda la obra: la destrucción del Estado. Sin embargo esta tesis fundamental no se deduce solamente de la experiencia revolucionaria, sino que en ella se trasluce un análisis histórico-fáctico de lo que ha llegado a ser el Estado moderno, esto no quiere decir que halla ni explícitamente ni implícitamente una teoría acerca del Estado, sino más bien la primera condición fundamental de éxito para toda revolución social emprendida por el proletariado.

¹¹² *Ibid.*, pp. 483-84.

A pesar de que hemos propuesto una lectura tecnicopiolítica del *Dieciocho brumario* para desentrañar la tesis de la destrucción del Estado. No obstante al inicio de este último capítulo Marx se valdrá de una metonimia, que de alguna manera es también una “metáfora continuada” para revelar las deducciones a las que le llevó la imposibilidad de construir la *república social* proclamadas por el proletariado en las jornadas de febrero de 1848. “La *república social* apareció como frase, como profecía, en el umbral de la revolución de febrero. En las jornadas de junio de 1848, fue ahogada en sangre del *proletariado de París*, pero aparece en los restantes actos del drama como espectro. Se anuncia la *república democrática*. Se esfuma el 13 de junio de 1849, con sus *pequeños burgueses* dados a la fuga, pero en su huída arroja tras [de] sí reclamos doblemente jactanciosos. La *república parlamentaria* con la burguesía se adueña de toda la escena, apura su vida en toda la plenitud, pero el 2 de diciembre de 1851 la entierra bajo el grito de angustia de los realistas coaligados: <<¡Viva la república!>>”¹¹³. La metonimia a la que hace uso Marx es nada menos que la figura del espectro.

Nosotros habíamos propuesto la figura del espectro al tenor de los *Manuscritos económico-filosóficos* y en el *Manifiesto Comunista* para señalar la sujetividad denegada del proletariado en la sociedad capitalista. Sin embargo no es el único sentido que se le pueda asignar a los espectros de Marx, digo espectros asumiendo la postura de Derrida quien precisamente en su obra *Spectres de Marx* trata desde la deconstrucción y del análisis filológico-ontológico dar cuenta que Marx utiliza en varios sentidos y modalidades la figura del fantasma (*Gespenst des Kommunismus*). La explicación que a continuación se propone consiste antes que nada, sobre saltar la genialidad que encierra *El dieciocho brumario* sobre todo en los recursos estilísticos de los que Marx echa mano. En segundo lugar, sin hacer gala de presunción, advertir al lector que nuestra interpretación procura hasta donde puede, no descuidar las indicaciones de los

¹¹³ *Ibid.*, pp. 485.

comentaristas contemporáneos, sobre todo si se trata de esa beta *light* autodenominada neomarxismo a la cual pertenece Derrida, sin menos precio, claro está de este gran filósofo francés.

Derrida se vale, como todo un gran filólogo, del pretexto discursivo que le servirá para deconstruir por medio de inyucciones que denotarán el orden termitente de su discurso. Pero por lo que se refiere al elegante tratamiento de la obra derridariana no nos interesa, más bien lo que considero importante es la semejanza que hay entre las inyucciones de las que se sirve Derrida estrictamente del *Hamlet* de Shakespeare y la metonimia de la que se sirve Marx de la misma obra del poeta inglés para elucidar la figura del fantasma (sobre todo en la obra en cuestión), que a mi parecer no está suficientemente conectado ni con el *Manifiesto*, ni con la *Ideología alemana*, ni mucho menos con la *Contribución a la economía política* como trata de dar cuenta Jacques Derrida, pero no por eso dejamos de compartir las aportaciones que hace este filósofo en el campo de la estética marxista tan excelentemente explotada.

Sin descuidar ningún aspecto filológico de la figura del fantasma del *Hamlet*, Derrida trata de conectar en algunas obras de Marx el significado de las figuras espectrales invocadas por Marx. Siguiendo a Derrida, el espectro de *Hamlet* al igual que el de Marx no está presente nunca como tal, ni presentemente vivos, ni entre nosotros, ni fuera de nosotros, sino que asedian históricamente. “Un espectro asedia a Europa: el espectro del comunismo (...) este primer nombre abre, pues, la primera escena del primer acto: (...) Como en *Hamlet*, príncipe de un Estado corrompido, todo comienza con la aparición de un espectro. Todo comienza en la inminencia de una re-aparición, pero de la reaparición del espectro como aparición por primera vez. Lo fantasmal se desplazaría como el movimiento de esa historia. Este asedio marcaría la existencia misma de Europa. (...) la experiencia del espectro. Así como Engels, Marx también pensó, describió o diagnóstico cierta dramaturgia de la Europa moderna sobre la de sus grandes

proyectos unificadores (...) Shakespeare habría inspirado a menudo esa escenificación (...).”¹¹⁴ (Y no está equivocado Derrida, por lo menos en el *Dieciocho brumario*, obra a la que Marx dibuja una especie de tragicomedia de cada uno de los acontecimientos suscitados por las clases oponentes al proletariado). La escenificación de los proyectos unificadores la encontramos en el acto I escena V del *Hamlet* de la cual Marx presupondrá las cuatro anteriores en las primeras cuatro páginas del VII capítulo del *Dieciocho brumario*.

El análisis filológico-antológico que Derrida utiliza para describir el primer acto ayudará a comprender la alusión de la que Marx echa mano para demostrar la necesidad del golpe fatal que dará el espectro rojo. Siguiendo a Derrida, el espectro en *Hamlet* no se sabe de él por ignorancia, sino porque ese no-objeto, ese presente no presente, no depende del saber, en cuanto que la Cosa es invisible, pero ha sido vista dos veces por Marcelo y Bernardo. “Si este espectro vuelve, Él podrá hacer justicia a nuestros ojos y hablarle (...) (acto I, esc. I) ¡Ah, el amor de Marx por Shakespeare...! Es cosa conocida”¹¹⁵ No obstante no creo que el advenimiento del espectro sea únicamente para imponer la justicias, sino que como lo dice Horacio en la obra del poeta inglés “(...) [el advenimiento se presenta] a modo de nuncio (...) y prólogo de calamidades inmediata (...)”¹¹⁶. De ahí que posiblemente la acepción metafórica de terror revolucionario, el mismo Derrida estría en cierto sentido de acuerdo con ello.

Las características filológicas del *Gost* es que no solamente es un espectro sino que es ya un espíritu, el espíritu de la revolución proletaria que unirá a la vieja Europa y que en el fondo es el porvenir que sólo se presenta como lo que podría venir. La ontología que se manifiesta es la del asedio, que según Derrida asedia el por-venir, y lo hace en el *Hamlet* jurando venganza. “La Cosa asedia, por ejemplo, *habla* y *acusa* (...) después del crimen, o simplemente, *después*: es

¹¹⁴ Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, tr. José M. Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trota, 1995, pp. 18.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 21 y 24.

¹¹⁶ William Shakespeare, *Hamlet, príncipe de Dinamarca*, tr. Luisa Astrana Marín, Milenio, México, 1999, pp. 13.

decir, en una generación necesariamente segunda, originariamente tardía, y desde entonces destinada a *heredar*”¹¹⁷. Este asedio sustenta la venganza que le profiere a Hamlet el espectro de su padre, quien debe castigar, vengar, ejercer la justicia y el derecho bajo la forma de represalias, es decir, debe llevar a cabo el golpe fatal. Sin embargo Hamlet está fuera de quicio porque maldice su propia misión. “¡El mundo esta fuera de quicio!... ¡Oh suerte maldita!... ¡Que haya nacido yo para ponerlo en orden! <<*The time is out joint*>> [ese tiempo es también historia y es mundo]”¹¹⁸ Para poder llevar a término su tarea, Hamlet debe de jurar junto con Horacio, Marcelo y el propio espectro la misión del golpe fatal que le ha revelado el espectro, puesto que le ha confesado la causa de su muerte y la desgracia por la que atraviesa el Estado Europeo de Dinamarca, de tal modo, dice Derrida, deben de hacer un conjuro. “Una conjuración es, en primer lugar, una alianza, ciertamente, a veces una alianza política, más o menos secreta, cuando no táctica, un complot o una conspiración, se trata de derribar una hegemonía o un poder. (En la Edad Media, *conjuratio* designaba también la fe jurada...) [de una (...)sociedad secreta de los conjurados de algunos sujetos individuales o colectivos. (...) Pues conjurar quiere decir *también* exorcizar: intentar a la vez destruir y negar una fuerza maligna (...) En una palabra, se trata a menudo de hacer como que se constata la muerte allí donde el certificado de defunción sigue siendo el preformativo de una declaración de guerra o la gesticulación impotente, el agitado sueño de dar muerte.”¹¹⁹

Una vez que queda conjurada la venganza del golpe fatal, Hamlet asiente a la Sombra quien yace bajo tierra ¡bien has hozado, viejo topo!. (acto I, escena 5.) Después de tantas lucubraciones por parte de Derrida, pasa por alto este gran momento al que Marx hace alusión en *El dieciocho brumario*. El golpe fatal implica metafóricamente dar el golpe con la hoz para

¹¹⁷ J. Derrida, *Espectros de Marx*, loc. cit. pp. 32 -5.

¹¹⁸ W. Shakespeare, *Hamlet*, loc.cit., pp. 33.

¹¹⁹ J. Derrida, *Espectros de Marx*, loc. cit. pp. 61-2.

cercenar el poder maligno con las fuerzas destructoras del espectro rojo que unirán a la vieja Europa. La escenificación del drama en *El dieciocho brumario* estaría conformada de la siguiente manera: la corrupción del Estado Europeo Francés propiciada por las diversas fracciones de burguesía da muerte a la república social del proletariado trabajador, y también encumbra en el poder al lumpenproletariado, con el jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre a la cabeza. Siguiendo a Marx, la burguesía mantenía a Francia bajo el miedo constante a los futuros espantos de la anarquía roja, empero todos estos menesteres los aprovecharía Bonaparte quien “(...) descontó este porvenir cuando el 4 de diciembre hizo que el ejército del orden, animado por el aguardiente, disparase contra los distinguidos burgueses del Boulevard Montmatre y del Boulevard des Italiens, que estaban asomados en las ventanas. La burguesía hizo la apoteosis del sable, y el sable manda sobre ella”¹²⁰. Los honores extraordinarios tributados por la burguesía a la figura de Bonaparte eran el corolario de su dominación esto es, “[una vez que la burguesía] Aniquiló la prensa revolucionaria, y ve aniquilado a su propia prensa. Sometió a las asambleas populares a la vigilancia de la policía; y sus salones se hallaban bajo la vigilancia de la policía. Disolvió la Guardia Nacional democrática y su propia Guardia Nacional ha sido disuelta. Decretó el estado de sitio, y el estado de sitio ha sido decretado en contra de ella. Suplantó los jurados por comisiones militares, y las comisiones ocupan el puesto de sus jurados. Sometió la enseñanza del pueblo a los curas, y los curas la someten a ella a su propia enseñanza. Deportó a detenidos sin juicio, y ella es deportada sin juicio. Sofocó todo movimiento de la sociedad mediante el poder del Estado, y el poder del Estado sofoca todos los movimientos de su sociedad.”¹²¹

Una vez que el poder de la burguesía se ha vuelto en sus contra, ¿podía el proletariado de París estar en condiciones de levantarse después del 2 de diciembre? Era claro que “Cualquier

¹²⁰ C. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, loc. cit., pp. 486.

¹²¹ *Ibid.*

alzamiento serio del proletariado habría dado a aquella (a la burguesía) nuevos bríos, la habría reconciliado con el ejército y habría asegurado a los obreros una segunda derrota de junio. (...) [además de que el] golpe de mano de Bonaparte, dado durante la noche del 1 al 2 de diciembre, había privado al proletariado de París de sus guías, de los jefes de la barricadas. [por tanto lo que se demostraba difusamente era que] (...) si la caída de la república parlamentaria encierra ya en germen el triunfo de la revolución proletaria, su resultado inmediato, tangible, era la *victoria de Bonaparte sobre el parlamento, del poder ejecutivo sobre el poder legislativo, de la fuerza sin frases sobre la fuerza de las frases*. En el parlamento, la nación elevaba su voluntad general a ley de la clase dominante a su voluntad general. Ante el poder ejecutivo (la nación), abdica ahora de toda voluntad propia y se somete a los dictados de un poder extraño, de la autoridad”. En estas condiciones, era más conveniente desde luego para el proletariado descubrir la deshonra, que intentar inmiscuirse en ella y ser sentenciado nuevamente. La deshonra consistía, en que ahora “El poder ejecutivo, por oposición a al legislativo, expresa la heteronimia de la nación por oposición a su autonomía. Por tanto, Francia sólo parece escapar al despotismo de una clase para reincidir bajo el despotismo de un individuo sin autoridad.”¹²²

Con el golpe de estado del 2 de diciembre, se demostraba no solo que la voluntad general de la nación fue prostituída por el parlamento, en cuanto que las leyes que ésta decretaba, no correspondían más que a los intereses de la clase que mantenía en sus manos al parlamento, en tanto que ahora, el poder ejecutivo heterónimo demuestra con mayor claridad el poder extraño que representa a la autoridad sin ser una emanación de la voluntad general de la nación y no obstante estar por arriba de ella. “Pero la revolución es radical. Está pasando todavía por el purgatorio. Cumple su tarea con método. Hasta el 2 de diciembre de 1851 había terminado la mitad de su labor preparatoria; ahora, termina la otra mitad. Lleva primero a la perfección el

¹²² *Ibid.*, pp. 187.

poder parlamentario, para poder derrocarlo. Ahora, conseguido esto, lleva a la perfección *el poder ejecutivo*, lo reduce a su más pura expresión, lo aísla, se enfrenta con él, como único blanco contra el que debe concentrar todas sus fuerzas de destrucción. Y cuando la revolución haya llevado a cabo esta segunda parte de su labor preliminar, Europa se levantará, y gritará jubilosa: ¡bien has hozado, viejo topo! (Shakespeare. *Hamlet*, acto I, escena 5.)”¹²³ El espectro de la revolución proletaria por fin había de revelar con su asedio, la proximidad del golpe fatal que ha de unir a la vieja Europa, había de revelar el blanco en el que debe la revolución proletaria concentrar todas sus fuerzas de destrucción.

El desplazamiento de la revolución proletaria en Europa, propiamente el movimiento revolucionario en Francia le había revelado a Marx con suspicacia el carácter histórico-fáctico del Estado que con su “(...) poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le taponan todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar. Los privilegios señoriales de los terratenientes y de las ciudades se convirtieron en tantos otros atributos del poder del Estado, los dignatarios feudales en funcionarios retribuidos y el abigarrado mapamuestrario de las soberanías medievales en pugna en el plan reglamentado de un poder estatal cuya labor está dividida y centralizada como en una fábrica.”¹²⁴ Mucho se ha sostenido de que en Marx no hay una teoría acerca del Estado, pues bien, es el momento para sostener que prescindiendo de una genealogía acerca del Estado, la labor de Marx en esta obra se concentra en un tratamiento técnico-político de cómo

¹²³ *Ibid.*, pp. 487-88.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 488.

éste inmenso aparato ha concentrando todo el poder político de la sociedad burguesa. La transición de la monarquía absoluta al Estado burgués propiamente dicho se da para Marx en términos de concentración del poder público que dará como resultado la unidad solidaria del Estado, de tal manera que no importa quien tome en sus manos el timón del Estado, siempre y cuando no destruya su unidad política fundamentalmente de clase. Por otro lado, el análisis histórico de Marx demuestra técnicamente cómo por medio de las revoluciones el apoderamiento del Estado se incrementa. “La primera revolución francesa, con su misión de romper todos los poderes particulares, locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía necesariamente que desarrollar, lo que la monarquía absoluta había iniciado; la centralización, pero al mismo tiempo amplió, el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del gobierno. Napoleón perfeccionó esta maquina del Estado. La monarquía de Junio no añadieron nada más que una mayor división del trabajo, que crecía a medida que la división del trabajo dentro de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de intereses, y por tanto nuevo material para la administración del Estado.”¹²⁵

La unidad solidaria o lo que es lo mismo la unidad civil de la nación, utilizando la expresión de Marx, lleva necesariamente a la concentración del poder público en el Estado, así que la clase que presente sus intereses como intereses de la nación está en condiciones de fortalecer cada vez más al Estado y así mismo perpetuar el dominio de su clase. “Cada interés *común* (*gemeinsame*) se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a ésta como interés superior, *general* (*allgemeines*), se sustraía a la propia iniciativa de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del Gobierno, desde el puente, la escuela y los bienes comunales de un municipio rural cualquiera, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y la universidades de Francia. Finalmente, la republica parlamentaria, en su lucha contra la

¹²⁵ *Ibid.*

revolución, viose obligada en fortalecer [al Estado], junto con las medidas represivas, los medios y la centralización del poder del Gobierno.”¹²⁶

Los acontecimientos revolucionarios en Francia habían demostrado que cada vez que las luchas de clases se agudizaban, la unidad civil de la nación demandaba, por medio de la clase que representaba esta unidad, un fortalecimiento estatal impresionante, de tal modo que era el Estado el que iba concentrando todo el poder político y asumiendo todas las funciones de la sociedad. “Todas las revoluciones perfeccionaban esta maquina, en vez de destrozarla. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de este inmenso edificio del Estado como el motín principal del vencedor.”¹²⁷ Técnicamente queda pues, que para toda revolución genuinamente proletaria, ésta tiene como único blanco y contra el que debe concentrar todas sus fuerzas de destrucción en contra del Estado, el cual encierra en sí mismo toda la validez de dominio de clase que se expresa con el apoderamiento de este órgano parasitario como sucedió “(...) bajo la monarquía absoluta, durante la primera revolución [de 1789], bajo Napoleón, la burocracia no era más que el medio para preparar la dominación de clase de la burguesía. Bajo la restauración, bajo Luis Felipe, bajo la república parlamentaria, era el instrumento de la clase dominante, por mucho que ella aspirase también a su propio poder absoluto.”¹²⁸ Sin embargo como sostiene Marx, es con Luis Bonaparte cuando el Estado ha adquirido su completa validez de dominio. “Es bajo el segundo Bonaparte cuando el Estado parece haber adquirido una completa autonomía. La maquina del Estado se ha consolidado ya de tal modo frente a la sociedad burguesa, que basta con que se halle a su frente el jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre, un caballero de industria venido de fuera y elevado sobre el pavés por una soldadesca embriagada, a la que compró con aguardiente y salchichón y a la que tiene constantemente que

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 489.

arrojar salchichón. De aquí la pusilánime desesperación, el sentimiento de la más inmensa humillación y degradación que oprime el pecho de Francia y contiene su aliento. Francia se siente como deshonrada.”¹²⁹ La completa autonomía que había alcanzado el Estado con Bonaparte es el resultado de la transición definitiva del Estado Absolutista al Estado de Derecho como lo sostiene Carl Schmitt, cuando señala que “En la transición del absolutismo regio al Estado de derecho burgués se presupuso como evidente por sí mismo que en lo sucesivo estaba asegurada la unidad solidaria de una manera definitiva. La seguridad podía ser alterada por tumultos y motines, pero la homogeneidad no estaba amenazada seriamente por los agrupamientos sociales dentro del Estado. Si un individuo o un tropel de individuos alteran el orden jurídico, esta es una acción cuya reacción puede ser calculada y regulada previamente (...) En esto se basa, al menos para el liberalismo del Estado de derecho continental de los siglos XVIII y XIX.”¹³⁰

¿Por qué pues, la homogeneidad del Estado no estaba amenazada? Simplemente porque a mayor concentración de atribuciones, facultades, poder coercitivo, etc., en este aparato, menos margen hay para los tumultos y motines disolver en sus partes integrantes todo el poder efectivo que concentra la maquina de Estado, así que todos los acontecimientos revolucionarios en Francia demostraban en primer lugar, que las condiciones de supervivencia de cada clase representada con su respectivo partido contribuían sin lugar a duda a conformar la homogeneidad del poder que ahí se concentraba, segundo, que una vez que la clase que resultara victoriosa, se vía obligada por cuestiones de su éxito a depender absolutamente del aparato estatal, asegurando más que sus propios intereses, fortalecer a un máximo todos los atributos del Estado y tercero, que una vez garantizada la homogeneidad, es decir, las partes integrantes de los órganos del Estado fundamentalmente con el mismo poder, la misma condición y su misma naturaleza de

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Carl Schmitt, *La dictadura*, *loc. cit.*, pp. 361.

dominio, no importa quien tome en sus manos el timón del Estado. Esto le ratificaba a Marx la culminación de sus análisis históricos de las revoluciones en Francia que venía desarrollando prácticamente desde 1844 y que para toda futura revolución proletaria, el proletariado si quiere convertir en éxito su lucha contra las clases oponentes, está obligado a destrozarse todo el poder que concentra el Estado con tal que las clases que se sirven de él queden en la completa inanición política es decir, que en vez de seguir luchando políticamente con las correlaciones de fuerzas de las clases oponentes dentro del Estado, éste debe de concentrar todas sus fuerzas de destrucción en contra de éste *obstáculo* efectivo que le impide su triunfo revolucionario. No obstante, aunque técnicamente la tarea revolucionaria del proletariado estaba señalada, la superación de este *obstáculo* no está suficientemente explicitada, sino que se requiere profusamente de ser explicitada, empero esto no significa que Marx no halla dejado los elementos mínimos necesarios para deducir la superación del Estado moderno, sino que reacuñó no sólo el concepto de dicha superación de este obstáculo, sino que empíricamente demostró una nueva constitución del poder del que se valdría el proletariado para cimentar una sociedad renovada, con esto me refiero al concepto de dictadura revolucionaria del proletariado, y que en los dos capítulos siguientes nos proponemos explicar.

V. LOS CONTENIDOS TEÓRICOS Y FACTICOS DEL CONCEPTO DE DICTADURA.

1. Consideraciones previas.

Inmediatamente de escribir *El dieciocho brumario* Marx le envía una carta a su amigo Weydermeyer fechada el 5 de marzo de 1852, esta famosa carta contiene nada menos que las tres tesis, por las que nuestro autor ha sido desterrado por completo del discurso acerca de la democracia en los tiempos actuales, pero al mismo tiempo, estas tres sentencias, porque no llamarlas también así, han sido el factor de grandes equívocos dentro de la tradición marxista, pues hay en ellas muchos puntos de vista divergentes que por el simple hecho de que estas tesis encierran al concepto de dictadura, ya de entrada hay grandes corrientes que ven a este concepto moralmente negativo, sin pararse siquiera en examinarlo a fondo. Sin embargo la discusión dentro del marxismo es materia de otro trabajo ajeno al nuestro, lo que sí considero importante es explicar por qué Marx utilizó este concepto y no otro, qué significa para Marx específicamente el concepto de dictadura revolucionaria y sobre todo qué elementos filosófico-políticos encierra dicho concepto. Posiblemente y sin afán de presunción, el tema de la dictadura revolucionaria del proletariado es el tema más complicado de toda la teoría política de Marx, no sólo porque no la explicó a detalle, sino que encierra como demostraremos, la parte crucial en cuanto momento transitorio hacia una sociedad renovada, el carácter específico de la idea de un nuevo dominio, de una reconstitución del poder soberano y sobre todo, el lugar que ocupa la democracia como apoderamiento de la clase proletaria que crea las condiciones de nuevas libertades, pero esto último es ya el corolario de nuestra investigación, por ahora será mejor ir a la carta en cuestión.

Según nos indica Maximilien Rubel acerca de estas tres tesis que, “Marx no presumía fácilmente sus méritos de teórico social, no pretendía haber descubierto ni la existencia de las clases sociales ni la lucha de éstas en la sociedad moderna, pero reivindicaba con decisión la

paternidad de una demostración original (...) Marx atribuía a estas tres tesis un valor científico y que la demostración tenía, en su opinión, la dimensión de una construcción lógica, empíricamente verificable.”¹ ¡Excelente apreciación la de Rubel! Veamos que dice Marx. “Y ahora, en lo que a mí respecta, no ostento el título de descubridor de la existencia de las clases sociales en la sociedad moderna, ni tampoco de la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, los historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases, y los economistas burgueses la anatomía económica de las clases. Lo nuevo que aporté fue demostrar: 1) que la *existencia de las clases* está vinculada únicamente a *fases particulares, históricas, del desarrollo de la producción*; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta misma dictadura sólo constituye la transición de la *abolición de todas las clases* y a una *sociedad sin clases*.”² ¿De dónde se conectan las tesis dos y tres de esta carta? Recordemos que antes de concluir el capítulo III de *La luchas de clases* Marx sostenía que “(...) el *proletariado* (...) [iba] agrupándose más y más en torno al *socialismo revolucionario*, en torno al *comunismo*, que la misma burguesía ha[bía] bautizado con el nombre de *Blanqui*. Este socialismo es la *declaración de la revolución permanente*, de la *dictadura de clase* del proletariado como punto necesario de transición para la *superación de las diferencias de clase en general*, para la supresión de todas las relaciones de producción en que éstas descansan, para la supresión de todas las relaciones sociales que corresponden a esas relaciones de producción, para la subversión de todas las ideas que brotan de estas relaciones sociales. (Desgraciadamente al final añadía) El espacio de esta exposición no consiste desarrollar más este tema.”³

Igualmente recordemos que habíamos sostenido la desvinculación del concepto de dictadura de inspiración blanquista como lo sostiene Fernbach en su obra que comentamos en su

¹ Maximilien Rubel, *El concepto de democracia en Marx*, loc cit., pp. 8.

² Carl Marx-Fredrico Engels, *Obras escogidas*, t. VIII, loc cit., pp. 55.

³ Carl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, loc cit., pp. 288.

momento, más bien indicábamos que se trataba de una contribución de Marx a la literatura revolucionaria que tuviera decisión de ataque para luchar por el apoderamiento de la clase proletaria y que el concepto de revolución permanente se asociaba fuertemente al concepto de dictadura, pues bien, es con la tesis de la destrucción del Estado en donde Marx se dará cuenta que tras la destrucción del aparato estatal, la superación de este obstáculo, tiene que llevarse a cabo con una dictadura. Queda pues, entonces hacernos la pregunta más complicada de todo este trabajo ¿Qué tipo de dictadura se presupone para la superación definitiva del Estado moderno? Esta misma pregunta encierra ya de por sí una teoría acerca del Estado, la cual se halla implícitamente en la más estupenda obra política de Marx intitulada *La guerra civil en Francia*. Sin embargo no se podrá explicitar hasta antes no haber eliminado la ambigüedad del concepto de dictadura y elucidar el contenido histórico-filosófico, político-filosófico, jurídico-político y jurídico-estatal que pueda quitarle al lector los prejuicios morales acerca de dicho concepto.

Pero como todos estos elementos del concepto de dictadura no se encuentran en la tradición marxista y además, de que si consideramos las aportaciones marxistas al respecto, nos hallaremos en un error muy grave queriendo transportar argumentos a la obra de nuestro autor, sin que éste haya considerado lo que en la actualidad se sostiene en torno a tan despectivo concepto. Dichas estas palabras a manera de escolio, el lector se restringirá a seguir la interpretación que a continuación propongo siguiendo detenidamente el enlace sistemático que sugiere Carl Schmitt en su obra que en ocasiones hemos invocado intitulada *Die Diktatur* en la cual hace un exhaustivo estudio del concepto de dictadura desde los romanos en la época antigua, hasta la época de la revolución de 1848, época en la que nuestro autor acuña su concepto de dictadura revolucionaria del proletariado. Sin embargo, el propio Schmitt señala que el concepto de Marx es demasiado complicado para ser tratado en su estudio y no hace más que dar ciertas indicaciones formales que puedan ayudar a explicitar la dictadura en Marx, por lo que considero

importante contribuir la investigación allí en donde el filósofo doctrinario del Nacional Socialismo alemán se quedó.

Carl Schmitt asume de entrada que el concepto de dictadura se debe de investigar como concepto central de la teoría del Estado y de la teoría de la Constitución para zanjar los linderos de diversas esferas en la historia de la política, entendida ésta como teoría general del Estado, a ojos de Schmitt, de no tomarse en consideración este tratamiento, se puede caer nuevamente en la confusión general y en la aversión que rodea dicho concepto. No obstante la tarea que se propone en su obra tampoco tiene como objeto la orientación puramente terminológica o referencial, sino las conexiones sistemáticas que a lo largo de la historia política este concepto ha permitido la construcción de una teoría del Estado. Esta manera de abordar el problema en sus investigaciones le permite no comprometerse con ninguna significación en específico que pudiera defender para alguna utilidad ideológica, es más, como representante del Nacional Socialismo Schmitt, no es correligionario del liberalismo, lo que significa, aunque superficialmente, que el terreno que pisamos es un terreno favorable, si con ello avanzamos en el concepto de dictadura revolucionaria del proletariado que de entrada carezca de prejuicios ideológicos.

“La literatura político burguesa, (sostiene Schmitt) que hasta el año de 1917 ha pretendido ignorar el conocimiento de una dictadura del proletariado, se permitió, en el mejor de los casos, caracterizar el sentido político de la palabra indicando que, ante todo significaba la dominación personal de un individuo, si bien ligada a otras dos representaciones : la una, que esta dominación se apoya en un asentimiento del pueblo, y, por tanto, en un fundamento democrático, y la otra, que el dictador se sirve de un aparato de gobierno fuertemente centralizado, apropiado para el gobierno y la administración de un Estado moderno. Según esta concepción, el prototipo de

dictador moderno es Napoleón I”⁴ Este pasaje a manera de denuncia en contra de la literatura burguesa, presupone la seriedad de Schmitt para abordar desde todos los ángulos su investigación, que según él es de carácter jurídico-científico. Pues no descuida a la sazón, nada que no se desprenda del concepto, por ejemplo, la palabra dictadura a la que la etimología general da una extensión ilimitada, puesto que según ella, puede llamarse dictador a todo aquel que <<dicta>>, rasero por el cual se acusa la dominación personal al estilo del cesarismo, acentuada en el aparato de gobierno centralizado que resulta necesaria por motivos técnicos, así se explica la curiosa serie de dictadores del siglo XIX: Napoleón I, Napoleón III, Bismarck, Thiers, Gambetta, Disraeli e incluso Pio IX. Pero el uso más común del lenguaje, siempre es característico de la dictadura una supresión de la democracia sobre bases democráticas, de manera que ya no existe, las más de las veces, ninguna diferencia entre dictadura y cesarismo. Sin embargo, esta interpretación solamente constituye un problema que no es terminológico, sino que la determinación esencial de dicho concepto en la actualidad sólo puede operar con clases sociales, por ejemplo en la literatura socialista la dictadura del proletariado, específicamente la del siglo XX resulta esto más claro, por cuanto que se trata, según Schmitt de una filosofía de la historia de amplias dimensiones que opera solamente con Estado y clases en su integridad.

Empero, esto no significa que toda la literatura socialista asuma estos compromisos, por ejemplo Kautsky en su obra *Terrorismus und Kommunismus* (1919) define a la dictadura del proletariado como la dominación personal necesaria de un individuo y considera que la dictadura colectiva es una contradicción en sí misma en tanto que eliminación de la democracia que intente erigirse sobre una asamblea nacional democrática elegida con arreglo a los principios democráticos. Las respuestas ante esta cuestión dentro de la formación marxista, no se dejaron esperar. Lenin, Trotsky y Redak, sostiene en diversas variantes, que no existen ni siquiera

⁴ Carl Schmitt, *La dictadura*, loc. cit., pp. 20.

diversas razones de principio contra la utilización de las formas democráticas, sino que esta cuestión como todas las demás, incluyendo la legalidad y la ilegalidad, tiene que ser contestadas de maneras distintas, según las circunstancias del país singular, y es tan sólo una de las medidas estratégica y tácticas del plan comunista. Según la situación de las cosas, puede ser conveniente trabajar con uno u otro método, pues en todo caso lo esencial es la transición al objetivo final comunista, para lo cual la implementación de la dictadura del proletariado es un medio técnico.

La discusión que se desata entre estos revolucionarios del siglo pasado, en torno a la dictadura del proletariado no nos compete ya que se saldría de nuestros cauces de investigación, solamente hicimos alusión de manera muy laxa a la visión que nos ofrece Schmitt quien asume con los marxista revolucionarios la naturaleza transitoria de esta dictadura. “La dictadura [del proletariado] es un medio para alcanzar un fin determinado; como su contenido sólo está determinado por el interés en el resultado a alcanzar y, por tanto no se puede definir, en general, como la supresión de la democracia. Por otra parte, la argumentación comunista permite también conocer que la dictadura del proletariado, que según su idea es una transición, solo debe implementarse por excepción y bajo la coacción de las circunstancias. También esto forma parte de su concepto, y lo que importa es determinar a qué se debe tal excepción.”⁵.

Recordemos que en 1848 Marx sostenía que todo período extraordinario las condiciones provisionales de todo Estado después de una revolución reclaman una dictadura es decir, un estado de excepción, así que si la dictadura es un estado de excepción, necesario, puede demostrarse las distintas posibilidades de su concepto mediante una enumeración de lo que se considera como normal: desde un punto de vista, -señala Schmitt- juridicopolítico, puede significar la supresión del Estado de derecho, donde Estado de derecho puede significar, a su vez, cosas diferentes: una especie de ejercicio del poder estatal que sólo permite la ingerencia en la

⁵ *Ibid.*, pp. 23.

esfera de los derechos de los ciudadanos, de la libertad personal y de la propiedad, apoyándose en una ley; o bien una garantía constitucional, puesta por encima incluso de las ingerencias legales, de ciertos derechos de libertad, que son negados por la dictadura, esto es, “Si la Constitución del Estado es democrática, puede llamarse dictadura a toda violación de principios democráticos que tenga lugar por vía de excepción, a todo ejercicio de la dominación estatal que prescindiera del asentimiento de la mayoría de los gobernados. Si se establece, como ideal político de validez general, semejante ejercicio democrático de la dominación, es dictadura todo Estado que no respete estos principios. Si se adopta como norma el principio liberal de los derechos humanos y de libertad inalienables, entonces aparece también como dictadura una violación a estos derechos, aunque se apoye en la voluntad de la mayoría. La dictadura, puede así, significar una excepción tanto a los principios democráticos cuanto a los principios liberales, sin que ambas excepciones tengan que aparecer unidas.”⁶

Desde el punto de vista revolucionario, todo ordenamiento existente se califica de dictadura, por lo cual, según Schmitt, el concepto puede ser trasladado de lo juridicopolítico a lo simplemente político, en tanto que ordenamiento político de clase combatido en el cual se introduce en la esencia del concepto un cambio más amplio. En la literatura comunista, asienta Schmitt. “Al Estado propio se le llama dictadura en su conjunto, porque significa un instrumento de transición, que efectúa él, a una situación justa, pero su significación descansa en una norma que ya no es meramente política ni jurídicoconstitucional positiva, sino filosoficohistórica. De esta manera, la dictadura –que, en cuanto excepción, permanece en una dependencia funcional de aquello que niega– se ha convertido en una categoría filosoficohistórica. Según la concepción histórica del marxismo, el desarrollo hacia el estado final comunista debe producirse <<orgánicamente>> (en el sentido de Hegel), las condiciones económicas deben estar maduras

⁶ *Ibid.*, pp. 24.

para la revolución, el desarrollo es <<inmanente>> (igualmente en el sentido hegeliano), las condiciones no pueden <<hacerse>> madurar por la fuerza, y una ingerencia artificial carecería de todo sentido para todo marxista.”⁷ No podemos admitir, a pesar de la generalidad de esta interpretación, los contenidos de la dictadura desde el punto de vista revolucionario. En primer lugar, porque Marx jamás apela a una situación de justicia, por considerarla una situación moral y subjetiva carente de contenido objetivo para una situación revolucionaria, en segundo lugar, si bien es cierto que hay una decantación filosoficohistórica de la concepción económica, la dictadura revolucionaria del proletariado no fue planteada por su autor, por medio de una explicación económica, sino al tenor de las luchas de clases es decir, en un periodo revolucionario concreto, en la cual la lucha del proletariado contra las clases oponentes a él demandaban una definición de su lucha, en tercer lugar, el desarrollo inmanente hacia el estado final, presupone formalmente a la dialéctica hegeliana, sin embargo el propio Marx había cuestionado al estado final en 1844 específicamente en los *Manuscritos económico-filosóficos* en donde sostenía que el comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero el comunismo no es en sí el fin del desarrollo humano, la forma de desarrollo humano, la forma de la sociedad humana. Esta refutación nos da más bien a entender que las deducciones de Schmitt se basan sobre todo en la “Introducción” a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859.

Evidentemente sería una fatalidad querer definir la dictadura revolucionaria del proletariado asumiendo la interpretación de Schmitt en este tenor, más bien lo que debe de rescatarse de este filosofo son los rasgos esenciales del concepto de dictadura y la modalidad en el que se ha implantado históricamente. “La dialéctica interna –sostiene Schmitt- del concepto radica en que mediante la dictadura se niega la norma cuya dominación debe ser asegurada en la

⁷ *Ibid.*, pp. 25.

realidad político-histórica. Entre la dominación de la norma a realizar y el método de su realización puede existir pues, una oposición. Desde el punto de vista filosóficojurídico, la esencia de la dictadura está aquí, esto es, en la posibilidad general de una superación de las normas de derecho y las normas de realización del derecho [en este sentido] la dictadura se convierte en una superación de la situación jurídica en general, porque significa la dominación de un procedimiento que está interesado exclusivamente en el logro de un resultado concreto, mediante la eliminación del respeto esencial al derecho que tiene el sujeto de derecho a poner su voluntad, si esta voluntad obstaculiza tal resultado; (...) [entonces] según esto significa el desplazamiento del fin respecto del derecho.”⁸

La presunta dialéctica que según Schmitt, lleva consigo el concepto de dictadura es para revelar la naturaleza verdadera del derecho que por medio del poder efectivo del Estado, el derecho desemboca en la política y en la historia y que por motivos de conveniencia acaba el derecho atenuándose en su carácter teleológico, así que “La característica formal radica en el apoderamiento de una autoridad suprema, la cual está jurídicamente en situación de suspender el derecho y autorizar una dictadura, es decir, está en situación de permitir una excepción concreta, cuyo contenido es monstruoso (...) Hablando en términos abstractos, el problema de la dictadura sería el problema de la excepción concreta, que hasta ahora no ha sido tratado sistemáticamente (...) otra peculiaridad de la dictadura radica en lo siguiente: cómo está justificado todo lo que resulta necesario, considerado desde el punto de vista concreto a alcanzar, el contenido de apoderamiento en la dictadura se determina, de una manera incondicionada y exclusiva, con arreglo a la situación de las cosas; de donde surge una igualdad absoluta entre cometido y facultad, discreción y apoderamiento, comisión y autoridad.”⁹

⁸ *Ibid.*, pp. 26-7.

⁹ *Ibid.*, pp. 27-8.

Ninguna forma política, desarrollada en la historia política del hombre presenta al dominio político tan franco como el caso de la dictadura, es decir, el poder del Estado no transustancia el poder de dominio que ha concentrado como instrumento de dominación por el que se sirven las clases. Sin embargo estas deducciones no constituyen ninguna aportación considerable, sino más bien la modalidad en el que la igualdad absoluta entre cometido y facultad, discreción y apoderamiento, comisión y autoridad es atribuida a los modos de dictadura como son la dictadura comisarial que asume esta identidad de poder en la figura del dictador que necesariamente es un comisario y la dictadura soberana, la cual tiene su fundamento en la apelación del pueblo que según Schmitt “Tal distinción constituye, teóricamente la transición de la primitiva dictadura de la <<Reforma>> a la dictadura de la Revolución, sobre la base del *pouvoir constituant* del pueblo. En el siglo XVIII aparece, por primera vez en la historia del Occidente cristiano, un concepto de dictadura (la soberana), según el cual el dictador permanece en realidad comisario, pero que, a consecuencia de la peculiaridad no del poder constituido, sino del poder constituyente del pueblo, es un comisario inmediato del pueblo, un dictador que dicta incluso a su comitente, sin dejar de limitarse por él. El ulterior desarrollo de las ideas durante el siglo XIX solo ha podido ser insinuado (...) [pero que] Desde el año de 1848 se separa de una manera paulatina [en tanto que](...) Políticamente hablando, el concepto de soberanía, transmitido de siglos anteriores, ha cambiado esencialmente, a través del concepto de clases (...)”¹⁰

En ese sentido para Schmitt, desde el punto de vista jurídico-constitucional y jurídico-político, a través de la moderna libertad de coalición; y el concepto que hoy todavía predomina de soberanía del Estado que se opone a los demás sujetos de la soberanía, es tan sólo la delimitación de una *tergiversatio* del problema verdadero para entender la dictadura soberana. Pero ésta dictadura no puede operar oponiendo a su presupuesto histórico es decir, a la dictadura

¹⁰ *Ibid.*, pp. 29.

comisarial, sino que el desarrollo de la primera, constituirá a la segunda, como resultado de la evolución de las formas de dominio que ventilan al concepto mismo y que tienen su máxima expresión con la definitiva evolución de las clases que sobre pasan cualquier intento de dictadura soberana que quiera prescindir de la existencia de las clases sociales. Desde luego, que Schmitt no llega a esta consecuencia, toda vez que a él no le interesa la lucha de clases que pone a descubierto la inconsistencia del concepto mismo de soberanía en la sociedad moderna, sino más bien ventilar la dificultad del concepto de dictadura soberana por medio del análisis científicojurídico y filosófico que pueda allanar las futuras investigaciones al respecto.

Al final de sus investigaciones Schmitt nos abre el panorama de la investigación de la dictadura del proletariado. “El concepto de dictadura, tal como se encuentra en la exigencia de la dictadura del proletariado, existía ya, desde luego, en su peculiaridad teórica. Como es natural, la noción recibida de Marx y Engels solo utilizó, en un principio, la consigna política de uso general entonces y desde 1830 fue aplicada a las más diversas personas y abstracciones hablándose de dictadura de Lafayette, de Cavaignac, de Napoleón III, así como del gobierno, de la calle, de la prensa, del capital, de la burocracia. Pero una tradición que se continua desde Babeuf y Bounarotti hasta Blanqui ha trasmitido al año de 1848 una clara noción de 1793, y en realidad no solo como una suma de experiencias y métodos políticos.”¹¹ Aquí se ve de evidente la descripción convencional que Schmitt utiliza para apuntar la noción de dictadura del proletariado; asocia al momento político-revolucionario de la que Marx junto con Engels echaban mano en sus descripciones teoricometodológicas de esa época, sin embargo, lo importante en Schmitt es que apunta el sentido y el contenido de la dictadura del proletariado, en tanto cuanto que “(...) puede observarse que, desde el punto de vista de una teoría general del Estado, la dictadura del proletariado (el cual se identifica con el pueblo), en cuanto transición a una situación económica

¹¹ *Ibid.*, pp. 362-63.

en la que el Estado <<se extingue>> presupone el concepto de una dictadura soberana, tal como exige en el fondo de la teoría y la práctica de la Convención Nacional. Para la teoría estatal de esta transición a una situación a estatal vale también lo que Engels postulaba en su alocución a la alianza de los comunistas, en marzo de 1850: es lo mismo <<que en Francia en 1793>>.”¹²

Podemos asumir a condición de demostrar, que las deducciones de Schmitt sobre el concepto de dictadura del proletariado presupongan una dictadura soberana, siempre y cuando no se asocie como necesidad expositiva la conexión entre la experiencia de la Convención de 1793 con el sostenido por Marx y Engels en el *Mensaje del comité central a la liga de los comunistas*, porque de entrada el sujeto de la dictadura no está ni siquiera elaborado, a lo sumo, existe implícitamente el contenido del apoderamiento de la clase proletaria a condición de que la revolución sea permanente, así mismo no hay una elucidación del concepto de soberanía que Marx asumirá de Rousseau y lo incorporará en la dictadura revolucionaria de las experiencias de 1871, específicamente en su *Guerra civil en Francia*, en donde la dictadura soberana del proletariado revolucionario está desplegada implícitamente. Así pues, la labor tan onerosa de este capítulo consiste en obtener los medios teóricos necesarios para explicitarla en el próximo capítulo el significado y contenido de la dictadura revolucionaria del proletariado acuñado por Marx.

2. La dictadura romana.

Frecuentemente en la literatura marxista se ha caído en el error de interpretación acerca de la dictadura del proletariado queriendo explicarla con el puro concepto de dictadura, sin advertir los modos en los que se da fácticamente, por ejemplo un marxista de acción sostiene que acerca de “ (...)la dictadura del proletariado. Hoy, después de la experiencia de los regímenes de Hitler, Mussolini, Franco y Stalin, la palabra “dictadura” ha adquirido unas connotaciones totalmente

¹² *Ibid.*, pp. 263.

diferentes a las que tenía en tiempos de Marx y Engels. Ellos tenían en mente el régimen de la República romana que, en tiempos de guerra, por un periodo temporal, concedía poderes excepcionales al “dictador” para llevar a cabo la guerra. La acusación dirigida contra Marx, Engels y Lenin de que defienden un sistema totalitario es una calumnia grotesca.”¹³ Sin lugar a dudas la dictadura es una sabia invención de la República Romana, el dictador un magistrado romano extraordinario que fue introducido después de la expulsión de los reyes, para que en tiempos de peligro hubiera un *imperium* fuerte, que no estuviera obstaculizado, como el poder de los cónsules, por la colegialidad, por el derecho de veto de los tribunos, que era nombrado por el cónsul a solicitud del Senado, tiene el cometido de eliminar la situación peligrosa que ha motivado su nombramiento, o sea, hacer la guerra (*dictadura rei gerendae*) o reprimir una rebelión interna (*dictadura seditionis sedandae*). Las referencias de los casos de dictadura las encontramos en Cicerón, Tito Livio, Tácito, Plutarco, Dionisio de Halicarnaso y Suetano, en estos clásicos no hay un consenso establecido para definir con exactitud quien fue el primer dictado, pero parece como si la dictadura hubiese sido ante todo un medio de política interna en la lucha contra los plebeyos en el 494 aC. Sin embargo, los primeros dictadores son solamente comandantes supremos para el caso de guerra, era pues, el general en jefe investido por corto tiempo del *imperium real* coaligado que entraba en campaña a la cabeza del ejército aliado cuando éste (el *nomen latinum*) era proclamado en caso de necesidad.

Con el transcurso del tiempo, nos comenta Schmitt, la dictadura más antigua se hizo impráctica por diversos motivos, uno de ellos consiste en que el poder originariamente incondicionado del dictador quedó sometido al derecho de intersección de los tribunos de la plebe y a la apelación al pueblo (alrededor del 300 aC), y además porque la limitación de la duración del cargo a seis meses ya no respondía a las diferentes circunstancias militares, pues las guerras

¹³ Ted Grant, “Prólogo” a V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, Madrid, Fundación Federico Engels, 1997, pp. 12.

se liberaban fuera de Italia. Durante las guerras púnicas (217-214) todavía se nombró un dictador por motivos especiales, pero en el (211) a pesar de mayor peligro no se nombró a ningún dictador porque entonces estaban dos cónsules en la ciudad. Desde el (202) hasta el (80 con Sila) no tuvo lugar ningún caso de dictadura porque se consideraba inservible, esto se debe a que el Senado valiéndose de la fórmula *videant consules ne quid res publicae detrimenti capiat* encomendó a los cónsules velar por la seguridad del Estado, por eso los cónsules se consideraban facultados para proceder, sin tener en cuenta las barreras jurídicas contra los ciudadanos romanos que eran enemigos del orden existente, toda vez, que el senadoconsulto *ultimum* coincide con la declaración del *hostis*, es decir, que el adversario político interno era declarado fuera de la ley y tratado como un enemigo en la guerra. En el (82) fue nombrado Sila dictador *republicae*, por tiempo indeterminado en virtud de una ley especial; en el (46) César fue nombrado dictador, primero por un año, después de prolongó la duración del cargo y finalmente se hizo vitalicio. Estas dictaduras, así como el triunvirato, no están sometidas a la apelación al pueblo, ni sujetas a las leyes exigentes. De la antigua dictadura solo tomaron el nombre.

Schmitt sostiene acerca de esta diversidad de la antigua dictadura republicana y la dictadura ulterior a Sila y Cesar que puede ventilarse el problema originario entre las dos dictaduras. “La contra posición entre dictadura comisarial y la dictadura soberana, que había de desarrollarse en lo sucesivo como la decisión fundamental, está aquí ya insinuada en el desarrollo político mismo y se apoya propiamente en la naturaleza de la cosa. Pero como el juicio histórico siempre depende de las experiencias del propio presente, el interés de los siglos XVI y XVII se dirige menos hacia el desarrollo habido desde la democracia hasta el cesarismo. Porque el principado absoluto que entonces se implementó no veía su fundamento jurídico en el asentimiento del pueblo, cualquiera que fuese el modo de producirse, sino que era por gracia de Dios, y se imponía frente a los estamentos, es decir, frente a lo que para la Constitución de

entonces era el pueblo.”¹⁴ Desde luego que se puede deducir más acerca de la dictadura romana, empero, como son demasiados los materiales de los antiguos, superarían inclusive la extensión de este mismo trabajo, y nos alejarían por tanto de nuestros objetivos, tan solo es suficiente con que se acepte que las primitivas dictaduras de la república romana, su carácter constitutivo se fundamentaba mediante el asentimiento del pueblo, lo cual implicaba el ejercicio del poder del pueblo para la autodefensa en caso de guerra y hacerle frente al enemigo político interior, en este último caso puede aceptarse que era una forma política en la cual se ventilaba las luchas de clases, como diría Marx en el primer capítulo del *Manifiesto*, la lucha entre Hombres libres y esclavo, patricios y plebeyos.

En el tránsito del fundamento jurídico para el sujeto del poder entre el asentimiento del pueblo y la gracia de Dios, media, valga la expresión, la Edad Media, que no se le puede explicar sino hasta haberse superado, me refiero con ello el Renacimiento, quien vuelve a la discusión acerca de la dictadura, con uno de sus hijos más prodigioso o sea, Maquiavelo.

3. La dictadura en la Edad Media y el Renacimiento.

Según las diferenciaciones que hace Schmitt, Maquiavelo se inserta en la teoría técnicoestatal y forma parte de la literatura de los *arcana*, que en el sentido más lato consiste en una especie de secretos de Estado cuya persecución es alcanzar un fin determinado no importa con qué medios. En los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* aparecidos en 1532, cinco años después de su muerte, Maquiavelo vuelve a la cuestión de la dictadura en donde sostiene como todo un declarado republicano que la dictadura es una cuestión vital para la República, porque el dictador no es un tirano, es un magistrado extraordinario pero no obstante constitucional que sin estar sujeto al control de ninguna otra instancia adopta disposiciones, que

¹⁴ C. Schmitt, *La dictadura*, loc cit., pp. 34.

puede ejecutar inmediatamente y la dictadura no es algo así como una forma de dominación absoluta, sino un medio peculiar de la Constitución republicana para preservar la libertad (cap. 33-34). Para definir la dictadura Maquiavelo utiliza la contraposición de Aristóteles entre deliberación y ejecución (*deliberatio* y *executio*). Las autoridades regulares siguen existiendo en la dictadura, como una especie de control, por ello, la dictadura es una especie de institución constitucional de la República (cap. 35). Mientras que en *El príncipe*, obra que hasta el siglo XIX había sido calificado de dictadura, porque lo que domina allí es un interés puramente técnico, es decir, se debe tener en cuenta si son adecuadas las medidas que se tomen para el fin que se persigue. El Príncipe, por el contrario, es un soberano que tiene que dominar al animal policromo con determinadas maquinaciones, de ahí que precisamente en la dictadura domine exclusivamente el fin, liberado de todos los entorpecimientos del derecho y solamente determinado por la necesidad de dar lugar a una situación concreta, razón por la cual Maquiavelo recomienda al Príncipe echar mano lo menos posible de los magistrados ya que estos pueden sobre pasar el poder que concentre éste. Pero Maquiavelo no es el único representante de los *arcana*, sino que también en este tipo de literatura figuran personajes como Guiccardini, Pruta, Botero, Scioppius, Boccalini.

Scioppius en su *Paedia politicae* (1613) separa más netamente la moral y la política dándole a los *arcana* un sentido más preciso como secretos de fabricación, así que el arte de la política, *arcanum* político tiene que ver con la *salus publica*, así como sus derivaciones, por ejemplo los *arcana republicae* “(...) son las fuerzas propulsoras internas del Estado con arreglo a la Constitución de entonces, lo que mueve a la historia universal, no son cuales quiera fuerzas sociales y económicas transpersonales, sino el cálculo de príncipe y de su Consejo secreto de

Estado, el plan bien meditado de los gobernantes.”¹⁵ Otras derivaciones de los *arcana* comprenden a los *arcana imperi* y *arcana dominationis*, refiriéndose a los primeros al Estado, es decir, a la situación de poder existente de hecho, en los tiempos normales, los segundos se refieren a la protección y defensa de las personas que ejercen la dominación durante acontecimientos extraordinarios, rebeliones y revoluciones, específicamente la dictadura se define como un *arcana dominationis* específico de la aristocracia que debe tener como fin amedrentar al pueblo. El problema que se deja ver en la literatura de los *arcana* es el problema de la *plenitudo potestatis* o plenitud del poder, es decir, quien domine al estado de excepción, domina con ello al Estado, así todo derecho termina ser referido a la situación de las cosas, todo depende del estado de cosas concreto y del éxito concreto a alcanzar, la diferencia entre lo justo y lo injusto se convierte en una formalidad inútil. El sentido de estas amoralidades surgidas del espíritu maquiavélico las combatieron los monarcómacos con la literatura de las *Vindiciae contra tyrannos* propuesta por Junius Brutus en donde el tirano es definido con arreglo a un punto de vista de justicia, tirano es aquel que se apodera del gobierno con violencia, malas artes o abusa del gobierno que le ha sido transmitido jurídicamente, violando el derecho o los contratos jurados por él.

Aunque las *Vindiciae* no habla de dictadura, en el desempeño del titular del cargo está determinado con forme a derecho que consiste en que el príncipe solamente observa las leyes promulgadas por el pueblo, es decir, por los estamentos y la cuestión que aquí se deja ver es esta: ¿debe el rey depender de la ley o la ley del rey? De aquí que resulte por necesidad una simple división de los poderes: legislación y ejecutivo, donde la ley es la voluntad del pueblo y el príncipe rige como *executos*, *governator*, *curator*, *minister legis* y primer servidor del Estado (*supremus Regni officarius*) como *organum* de la ley, pero solo como cuerpo, no como alma de

¹⁵ *Ibid.*, pp. 46.

la ley. También corresponde al pueblo la decisión sobre la guerra y la paz, mientras que el príncipe le corresponde la dirección de la guerra. “Las *Vindiciae* presentan al rey como *officiarius* y al pueblo como *dominus*. El rey debe dominar, *imperare*, pero esto quiere decir (...) cuidar del bien general, el único cometido del rey es la *utilitas populi*.”¹⁶ El valor que encierra el espíritu de las *Vindiciae* consiste en que apunta ya a la soberanía de Estado que tendrá mayor consistencia con Hobbes en cuanto que éste maneja con mayor claridad en la proposición de que antes del Estado y fuera del Estado no hay ningún derecho y que el valor de aquel radica justamente en que es quien crea el derecho, puesto quien es el que define la polémica en torno al mismo. Por ello, la oposición entre lo justo y lo injusto solamente se da en el Estado y a través del Estado (*Leviatán* cap. 26). Pero la ley no es una norma de justicia, sino un mandato, un *mandatum* de quien tiene el poder supremo, en virtud del cual quiere determinar las acciones futuras de los súbditos del Estado. “Por eso en Hobbes el Estado tiene, por su propia constitución, el sentido de una dictadura, ya que habiendo surgido de la *bellum omnium contra omnes*, tiene el fin de impedir permanentemente esta guerra, que volvería a estallar inmediatamente si los hombres se viesen libres de la presión del Estado. La ley que es por esencia un orden, tiene por base una decisión sobre el interés estatal, pero el interés estatal solo toma existencia a través de la orden que imparte. La decisión que sirve de base a la ley, normativamente considerada, ha nacido de la nada. Por necesidad conceptual es <<dictada>>”¹⁷

Aunque el poder del soberano en Hobbes se basa todavía en un acuerdo más o menos tácito, pero sociológicamente menos efectivo, en el convencimiento de los súbditos, aun cuando este convencimiento sea promovido justamente por el Estado, sobre pasando a las *Vindiciae* se puede sostener que, la soberanía nace del acto de la constitución del poder absoluto del pueblo,

¹⁶ *Ibid.*, pp.52.

¹⁷ *Ibid.*, pp.54.

empero la cuestión sigue siendo de quién es la resolución que decide en última y definitiva instancia. De acuerdo con lo sostenido por Schmitt, la teoría del Estado que parte de la oposición estamental ha negado el interés por la decisión en cuanto tal y ha visto en el pueblo la instancia dentro de la cual no puede existir duda en cuanto a lo que es el derecho y lo que es el interés público. Cree en una convicción general, igual e inmediata de todos los súbditos del Estado por ejemplo Locke sostiene que es <<The people shall be judge>> (Civ. Governm, cap. XIX) el pueblo es el comitente es decir, el que comete de velar por la vida de millones de seres. Sin embargo Locke no se refiere a la *plebs* ni a la *incondita et confusa turba*, sino tan solo al pueblo representado en la organización estamental, no distingue entre el pueblo y la representación del pueblo, esta idea tiene gran similitud con Rousseau. “Lo unico que es igual para ambos es el radicalismo de la justicia, la separación del derecho y el poder (...) Simultáneamente aparece en Rousseau una segunda rama del nuevo radicalismo, consistente en que se radicaliza el concepto de mandato que el gobierno recibe del pueblo y el gobierno se convierte en un comisario discrecional y revocable del pueblo, completamente sometido al arbitrio de su comitente.”¹⁸

Pero como sugiere Schmitt, el desarrollo teórico ulterior presupone un desarrollo histórico, en el cual el <<comisario>> ha desempeñado un papel decisivo, así como el concepto de comitente (expresión jurídica por supuesto) que presupone una concepción filosófico-antropológica que tiene su resultado con la existencia de la clases sociales y la lucha entre ellas. El concepto filosófico, jurídico y político de comisario fue introducido por Juan Bodino.

En tanto como moderado, nos comenta Schmitt, Bodino está políticamente entre la tecnicidad de Maquiavelo y el Estado de derecho de los monarcómacos, pero no solo eso, sino que tiene el mérito de haber fundamentado el concepto de soberanía del derecho político moderno, además de que ha revelado la conexión del problema de la soberanía con el de la

¹⁸ *Ibid.*, pp.56.

dictadura. En su obra principal los *Six livres de la République* analiza el concepto de soberanía, en donde afirma que el lugar teniente del príncipe no es soberano, por grandes que sean los poderes que se le hayan conferido, tampoco el dictador romano no era soberano, el soberano es el pueblo en la república democrática o, en la monarquía, el príncipe (*Six livres de la République* I cap. VIII). Aunque Bodino no distingue entre la soberanía del Estado y el titular del poder del Estado, es decir, no contrapone al Estado en tanto que órgano estatal supremo, como sujeto independiente, porque el que tiene el poder absoluto es soberano, estas relaciones jurídicas pronto lo llevan a plantearse la cuestión acerca de la separación entre dictadura y soberanía, en tanto que la primera con arreglo a su concepto ¿no constituía ningún caso de soberanía?. La reacción de sus contrincantes teóricos no se hizo esperar como es el caso de Grocio en sus *Disc. acad. de jure publico* sostiene que el pueblo no tiene ninguna soberanía inalienable ni transferible, en cambio, la soberanía del pueblo y por el pueblo es transferida a un *princeps* y por tanto, a la *lex regia*. “Él pregunta por qué el pueblo no ha de poder transferir su soberanía, siendo así que hasta ahora no ha existido ningún Estado tan democrático que en él hayan gobernado realmente todos, incluyendo los pobres (*inopes*), las mujeres y los niños y en el que en verdad el gobierno no hubiese sido transferido a solo unos pocos.”¹⁹

El problema que subyace en estos dos autores consiste en la detención temporal del poder o lo que es lo mismo la transmisión temporal del poder político. Puesto que en la dictadura se realiza una transferencia semejante, debe ser indiferente en qué tiempo tuvo lugar la misma, en tanto que la soberanía se distingue de las demás especies de detención del poder estatal, a la que se califica de usufructo. Desde el punto de vista jurídico-político Bodino se preguntará hasta qué punto tiene el dictador el derecho a su cargo, aun cuando sea tan solo en el tiempo que dure el mismo.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 60.

La cuestión de la transmisión temporal del poder político pleno la ha planteado y respondido Hobbes en los siguientes términos: cuando el pueblo, en su totalidad, el *populus*, ha transferido definitivamente la dominación a un individuo, se ha dado con ello origen a una monarquía. Si la dominación solo se ha transferido por un tiempo, entonces el carácter jurídico del poder político al que se ha dado origen depende de que el *populus*, es decir, el conjunto de los ciudadanos que actúa como sujeto jurídico-político tenga o no derecho a reunirse en asamblea mientras dura esa dominación temporal (*De cive*) esto se aplica al dictador romano, el cual puede, por consiguiente ser depuesto, según Hobbes, en cualquier momento, antes del tiempo de la duración de su cargo, por una asamblea del pueblo, por *coetus populi*, pues para él el pueblo siempre permanece soberano (*Leviatán* cap. XIX). “La construcción –señala Schmitt- de Hobbes indica, como ya se ha mencionado, el problema de la dictadura soberana. Pero Hobbes distingue entre la soberanía misma y su ejercicio, y elude con ello su última consecuencia. Él observa que en la democracia se transmite con frecuencia a un ministro o a un funcionario el ejercicio de la soberanía, con lo cual el pueblo solo tiene la autoridad, pero no el ministerio y tiene que contentarse con el nombramiento de titular del cargo (*de cive* cap. X, 15.)”²⁰

En cambio para Bodino y Grocio acerca de si el dictador, en cuanto a detentador temporal del poder, es o no un monarca, resuelven la controversia sosteniendo que el dictador, lo mismo que un regente o un tutor, a quien sólo se le ha confiado el poder de otro, no puede ser un monarca soberano, siendo más bien un simple magistrado, sobre todo porque a él no le ha sido transferido (*conmissus*) el *imperium*, durante el tiempo que dure su cargo, para que lo ejerza a su arbitrio. Con ello la dictadura se ha convertido de nuevo en un ejercicio comisarial de funciones estatales después de la consolidación de la monarquía.

²⁰ *Ibid.*, pp. 62.

Quien profundiza más la oposición entre dictadura comisarial y dictadura soberana es Bodino quien se limita a la primera, pero adecuando para ésta una fundamentación extraordinariamente clara y profundamente jurídica. Lo trata en el capítulo II del libro III de *La Republica*, como un caso de gestión comisarial de cometidos públicos. Bodino utiliza una distinción, que ya fue expuesta minuciosamente en la doctrina del juez comisarial de la teoría del derecho y los glosadores, para formular un concepto jurídico político general. Según él opone el funcionario ordinario (*officiere*) al comisario (*commissaire*). El funcionario ordinario es una persona pública a la que se ha confiado una esfera de acción limitada por la ley, el comisario, es también una persona pública, pero tiene un cometido extraordinario, limitado tan solo por la acción. Ambos tienen una función pública, un *charge publique*, un *munus publicum*, en oposición al hombre particular, empero para Bodino el comisario no es un magistrado, sino que siempre permanece *officier*. Poniendo un esquema diáfano las explicaciones de Bodino, que mezcla abigarradamente con ejemplos históricos, resultan las características siguientes:

FUNCIONARIO
(oficier; en latín officialis; charger ordinare):

1. Fundamento: ley, *édict*, *loy exprese, publié*
2. el cargo tiene un carácter permanente, aun cuando el titular cambie con frecuencia (por ejemplo, los cónsules por un año), y por ser *à perpétuité*, tiene un carácter permanente, aun cuando el titular cambie con frecuencia (por ejemplo, los cónsules por un año), y por ser *à perpétuité*, tiene un *traict perpétuel* y solo puede ser depuesto por la ley; de ahí que tenga:
3. una especie de derecho al cargo; el funcionario tiene su cargo como una cosa prestada por cierto tiempo y que el propietario no puede retraer a discreción por tanto,

COMISARIO
(commissaire; en latín curator; charge extraordinaire):

1. Fundamento: *ordonnance*; por tanto,
2. la actividad no tiene un carácter ordinario, sino solo *selon l'occacion* y termina con la ejecución del negocio por tanto,
3. no tiene derecho al cargo; el comisario tiene su función tan solo como un *precarium* y depende permanentemente de su comitente revocabilidad en cualquier momento por tanto,
4. el contenido de la actividad del comisario está fuertemente ligado a sus instrucciones, su discreción (*discretion*) está estrechamente limitada, depende siempre y en todas las particularidades inmediatamente

4. el contenido de la actividad del funcionario, en cuanto al lugar y el tiempo, está previsto en la ley, por lo que al funcionario le queda un cierto margen de acción para su discreción y su interpretación.

de la voluntad del comitente, si bien este puede dejarle mayor margen de acción.

La distinción sistemática que se deja ver en la obra de Bodino entre funcionario y comisario es en realidad la distinción entre ley y ordenanza, por otro lado, Bodino no advierte que el comisario fue el instrumento del absolutismo regio, a pesar de su concepto de soberanía, su Estado es un Estado de derecho cuyas leyes no son simples manifestaciones de poder, que se promulgan y se revocan a discreción como un reglamento cualquiera, más bien se respeta la organización de los funcionarios existentes y por ello crea una jerarquía de los cargos constituidos y un sistema de competencias delimitantes con arreglo a su contenido. Sobre esto se basan también las demás características diferenciales que Bodino aduce: el carácter ordinario y extraordinario, permanente y transitorio, así pues el carácter de la comisión es en todo tiempo revocable, en cambio, el funcionario ordinario está sujeto a la ley y la decisión que él adopte en el caso singular no es más que la concreción de una decisión general adoptada previamente por la ley. Las facultades del comisario siempre permanecen como el instrumento inmediato de una voluntad ajena concreta, no solo tiene una comisión, sino que, como es una <<persona pública>> necesita también un apoderamiento hacia fuera, ya que él hace valer la autoridad estatal, no contra su comitente, ante quien no tiene ningún derecho a su actividad, sino hacia fuera, frente a terceros, tanto ciudadanos de su propio Estado como a extranjeros.

Estos comisarios pueden ser jerarquizados de acuerdo a la sistematización de Bodino en: ‘comisarios de servicios’ en el que su actividad está delimitada por disposiciones generales, un ejemplo es el inspector de carnes, otro es el ‘comisario de negocios’ cuyo pleno poder depende en el caso singular de la voluntad de su comitente, como ejemplo podríamos nombrar al embajador y

por último el ‘comisario de acción’ que es en el que se encarna la figura del dictador, pues el apoderamiento que recibe tiene un carácter completamente distinto que el comisario de servicios y el comisario de negocios. “Aquí es tan grande –nos comenta Schmitt- el interés por lograr un éxito, que los obstáculos jurídicos que puedan estorbar el logro del éxito pueden dejar tenidos en consideración según la situación de la cosa (...) El dictador tal como lo concibe Bodino, es por necesidad conceptual un comisario, y su actividad jurídicamente considerada, solo puede ser tenida esencialmente como comisarial. Aquí ya no está a su arbitrio del soberano promulgar a su elección, una ley o una ordenanza. La ley, que según Bodino sirve de base a la competencia del funcionario ordinario, tendría que enunciar, en términos generales, el contenido de esta competencia (...) [tendrían] que abolirse todas las competencias y todas las barreras legales. La dictadura no puede ser un cargo ordinario ni un *munus perpetuum*. Si recibe el *trait perpétuel*, entonces el dictador no sólo tiene derecho a su cargo, sino que sería soberano y no dictador”²¹

El problema que deja Bodino entre dictadura y soberanía se debe a que no admite la validez de la dictadura soberana. Incluso allí donde se establezca una nueva organización estatal, él siempre presupone que el soberano ya está constituido por lo cual, el concepto de dictadura no parece encontrar lugar en su sistema, todo depende de una de dos cosas: o derecho o injusticia, o ley o despotismo, o asentimiento del pueblo o coacción, por la simple razón de que todos los ejemplos que extrajo para sistematizar su teoría jurídico estatal dependen de la práctica de los comisarios regios que parten de la Edad Media.

La soberanía papal dentro de la Iglesia había superado ya en el siglo XII al Estado feudal medieval. Lo esencial de la autoridad papal radica, desde Inocencio III, en que el Papa no es ya el señor feudal supremo de la iglesia: él dispone ilimitadamente de las rentas de la Iglesia: distribuye sus cargos y beneficios conforme a su propio arbitrio y discreción; él no es solo el

²¹ *Ibid.*, pp. 72.

señor supremo, sino el único señor de la Iglesia, tiene en sus manos la *plenitudo potestatis* que en sentido estricto es la supresión de la representación medieval de la jerarquización absolutamente inmutable de los cargos que incluso desde la instancia suprema existía como un derecho que correspondía al titular del cargo. En otras palabras, la *plenitudo potestatis* revela la primacía del Papa y el carácter monárquico de la Iglesia en donde se realizaba la subsistencia de la omnipotencia y su ejercicio por medio de comisarios, que por lo general eran miembros de ordenes religiosas, abates, priores o clérigos inferiores. La palabra comisario es tan general que se empleaba para toda clase de encomienda y para las clases más diferentes de cumplimiento de misiones políticas, y no solamente los príncipes, sino también los estamentos designaban comisarios. “El comisario, pues, lo mismo puede ser instrumento celoso de la preservación de sus derechos como del absolutismo regio que se asienta a costa de la supresión de los privilegios estamentales.”²² Así pues existen muchos ejemplos para señalar los cometidos de la figura del comisario, sobre todo de acción que sirven como instrumento para la restauración de la paz pública en caso de necesidad como es el ejemplo del antipapa Bonifacio IX quien nombra en 1397 a Joannes Holand como *capitaneus generalis papal* quien recibió amplios plenos poderes para emplear todos los medios jurídicos contra los rebeldes; todas las autoridades eran instruidas para que acataran sus ordenes y todos sus fallos y sentencias expedidas en debida forma contra los rebeldes.

La figura del comisario de acción asociada a la del *capitano* consiste en adoptar medidas, que son calificadas de puramente fácticas y cuyo fundamento jurídico es construido de tal manera que los afectados por ellas son considerados enemigos del pueblo romano y por tanto rebeldes, empero, esto es lo fundamental, lo que siempre se encomienda es tan solo el poder oficial, entendiéndose que el comisario aparece como lugarteniente personal del comitente, es decir de la

²² *Ibid.*, pp. 83.

plenitudo potestatis, vices gerti. Por otra parte la jurisdicción en el ejercicio del apoderamiento y los poderes del gobierno tienen por primera vez un punto de partida fundamental que es la separación del poder civil de gobierno y la acción militar, la cual conduce por lo demás, al comandante militar, es decir al *capitano*, alejado de todos los actos propiamente de gobierno, que competen a un comisario de gobierno, en tanto que el poder que se le concede al comisario de acción es derivado del fin a alcanzar que puede ser más o menos delimitado mediante la enumeración de plenos poderes determinados. En esta descripción el problema según Schmitt consiste en que “(...) el comisario en sentido estricto lleva unido el ejercicio de facultades soberanas de aquel de quien emana la comisión frente a aquel que está sometido al poder soberano del comitente [por eso] solo podían emplearse en definitiva comisarios de acción.”²³ Consecuencia necesaria de la proscripción mediante la acción y ejecución que tiene como fin la anulación de la personalidad jurídica del proscrito y la posibilidad de una extensión del poder imperial en el caso del absolutismo regio para aniquilar los privilegios estamentales. La única diferencia entre la *plenitudo potestatis papal* y príncipe absoluto radica en que el comisario de acción ya no es el representante personal inmediato, sino un servidor del Estado. Si embargo siendo reiterativos, en la ejecución del ejercicio, el apoderamiento del comisario de acción lleva ya el ejercicio soberano de la plenitud de poder.

3. La dictadura en el absolutismo.

El ejemplo más significativo para observar la dictadura en el siglo XVII es Francia. El rey absoluto de Francia gobernó mediante comisarios. El intendente titular de la administración real, de la unidad y de la centralización era el *Chef*, revocable en todo momento, sus facultades eran diferentes, según las distintas provincias, pero en lo general, tenía que velar por todo lo que atañe

²³ *Ibid.*, pp. 92-3.

a la administración de justicia, la policía o la hacienda, por el mantenimiento del orden público y la inspección general de todo lo relacionado con el servicio del rey y el bien de sus súbditos. En los desordenes públicos, especialmente en los levantamientos campesinos durante las cosechas, decidía en primera y última instancia mediante un procedimiento especial, el *Prévôt* de la *Gerdarmerie* su lugarteniente. El intendente o subdelegado pagado por el comisario procuraba mediar los litigios por salarios y cuestiones de trabajo, por lo general no le complacía emplear medios de violencia. En caso de necesidad, se hacía otorgar plenos poderes por el *Conseil*, intervenía con la ayuda de la fuerza armada y adoptaba las medidas necesarias, sobre las cuales tenía que rendir cuentas, eran pues en cuanto comisarios, instrumentos útiles para la centralización siendo ellos poderes intermedios.

En 1648 durante la minoridad de Luis XIV los tribunales unidos de París supieron impedir el nombramiento de varios intendentes con el fin de reducir la plenitud de poder mediante la teoría conciliar se había hecho velar contra la *plenitudo potestatis* del papa, alegando que la plenitud del poder no debía ser ejercida por el papa, sino por la Iglesia, y que el papa debía de abstenerse de intervenir de una manera inmediata en las escalas de la jerarquía y en las competencias ordinarias de los funcionarios, puesto que la *majestas* no la tenía el emperador, sino el imperio, del que el emperador era tan solo una parte, así también, decían los parlamentos franceses, el rey no está fuera del Estado, sino que es él mismo una parte del reino. La disputa de los poderes intermedios llega hasta Montesquieu quien sostiene que los *pouvoirs intermédiares* constituyen una característica esencial del gobierno monárquico respetuoso de las leyes fundamentales. Las leyes necesitan una instancia intermedia, a través de la cual fluya el poder del Estado de tal manera que se impidan las manifestaciones arbitrarias e imprevistas de la voluntad estatal, los parlamentos franceses precisamente constituían frenos intermedios semejantes para la omnipotencia estatal, sin embargo más que frenos, Montesquieu en su obra *El espíritu de las*

leyes intenta construir la teoría de la división de poderes o mejor aún, la teoría del balance. “La teoría de la llamada división de poderes resulta incomprensible –sostiene Schmitt- si uno se aferra a la palabra división o separación, en vez de esa imagen de la *balance*. Debe de establecerse un sistema de controles reciproco de freno y engranaje mutuo (*Espirit des lois* XI, 4)”²⁴. Aunque es demasiado extenso el análisis que hace Schmitt sobre esta teoría, tratáremos de parafrasear a grandes rasgos el lugar que se le asigna en la competencia de poderes. Para designar un entendimiento entre el parlamento y el rey ambos deben identificarse con el pueblo al que afirman representar y exigir que se controle el empleo de todos esos medios del poder y la sanción de las normas de su aplicación, es decir, de las leyes en cuanto que éstas son la manifestación metafísica teísta del universo: el dios que está fuera del mundo y que ha ordenado este mundo de tal manera que corre como una maquina perfecta. Si uno de los dos poderes es desproporcional entonces anula al otro. Según el lenguaje del siglo XVIII sería despotismo en incurriría en una dictadura,. En cambio, la imagen del *balance* designa una unidad lograda por medio de la conciliación. Por ello la llamada división de los poderes no es más que un esquema doctrinal, en tanto en cuanto que todo poder político desproporcionadamente excesivo es enemigo, según está teoría. Pero eso no es todo, en la lucha contra el poder excesivo del absolutismo real, la literatura ilustrada llevó al equilibrio de los poderes a una mediatización de la *plenitudo potestatis*. La omnipotencia estatal no debe poder intervenir nunca con toda la plenitud de su poder efectivo en un punto cualquiera, sino que siempre debe intervenir tan solo mediatizada, intermedia, por un órgano competente con una competencia fija.

Los poderes supremos, el legislativo y el ejecutivo deben limitarse recíprocamente en su fuerza. El resultado como lo señala Schmitt es que la libertad civil quede protegida de la omnipotencia del Estado por una red de competencias firmemente limitadas. La autovinculación

²⁴ *Ibid.*, pp. 138.

del Estado, que debe basarse en la legislación, la inmovilidad de la ley, solamente está garantizada si la legislación y la ejecución pueden controlarse recíprocamente. La soberanía puede ser unitaria e ilimitada. Volviendo a Montesquieu quien designa el ejercicio inmediato de la omnipotencia estatal como despotismo, empero la dictadura depende para él de la tradición clásica vinculada a la República romana. Por ello solamente conoce la dictadura comisarial que tiene lugar dentro de la Constitución republicana existente; en el capítulo 6 del libro XI de su obra no hay en realidad dictadura, pero si un estado de excepción en el cual el legislativo apodera al ejecutivo durante un tiempo breve y exactamente delimitado para detener a ciudadanos sospechosos. Este estado de excepción tiene como presupuesto una conspiración en el interior o una inteligencia con el enemigo exterior, esta manifestación la encontramos con frecuencia desde la Revolución francesa, de que en ciertas circunstancias habría que cubrir con un velo a la libertad, lo mismo que se hace con las estatuas de los dioses. Lo que dice Montesquieu para justificar la trasmisión de los cargos por compra y por herencia con la teoría de los poderes intermedios, lo encuentra Voltaire depravado e infame. Influenciado fuertemente por los fisiócratas Quesnay, Dupont, Baudeau y Senac de Meilhan quienes sostenían que el Estado debe someterse a las leyes del desarrollo económico, pero en lo demás le está permitido todo. Una vez que los hombres (burgueses aristócratas) han conocido el *ordre nature* todo lo demás se produce por sí mismo. Hasta aquí resulta indudablemente necesaria la dominación de una autoridad ilustrada, que complete la obra de la educación del pueblo, en caso necesario con medias coactivas que están justificadas por el fin de la educación.

Si los hombres están educados para el uso de su razón, se forma la opinión pública ilustrada, que controla mejor al gobierno que cualquier otra instancia institucionalizada. La figura según la cual la razón dicta, no tiene por fin hacer a los hombres esclavos, sino todo lo contrario traerles la verdadera libertad y la *culture* (*La Enciclopedia* t. IV). En Voltaire como en Mercier

encontramos la idea de que el obstáculo más importante para la soberanía de la razón lo constituye naturalmente las pasiones humanas, por ello debe subyugarse en caso necesario por la fuerza, pues el derecho de dictar leyes no basta para hacerlas cumplir, tarde que temprano se produce siempre fatalmente el sobrepeso de uno u otro de los poderes en la balanza, así que la teoría de los contrapesos de las *contreforces*, es una quimera. En interés de una acción eficaz son apartados todos los obstáculos que se le oponen y es creado un poder irresistible, la gran palabra a la que se le designa esta acción es la unidad entre poder y autoridad cuyo despotismo descansa sobre el conocimiento, un poder político sumamente centralizado que produzca la transición en la que imperen por sí mismas las leyes naturales y cuya justificación es la evidencia del orden racional. Esta dictadura de la razón, señala Schmitt, se apoya en una distinción entre los filósofos ilustrados y el pueblo a ilustrar. Aquí se halla presente la idea según la cual todas las facultades de la voluntad del pueblo, en el sentido de que el poder absoluto del soberano descansa en una cesión formal realizada por el pueblo, según se concebía en el siglo XVIII.

El primer revez que sufre la concepción de la naturaleza perversa del hombre en las teorías jusnaturalistas herederas de la teoría técnicoestatal de Maquiavelo aparecen en un manuscrito anónimo intitulado *Mémoire pour le peuple français* de 1788 compilado por un tal Cérutti colaborador de Mirabeu. En este escrito trata de aliar la democracia y el reino contra las clases privilegiadas partiendo del supuesto de una igualdad económica y social, mediante el convencimiento de que los poderes intermedios existentes y los intereses políticos generalmente organizados de los estamentos y las clases hacen necesario un poder central fuerte. De esta manera se une la fe en el Estado y la posibilidad ilimitada de utilizar los medios políticos que le hagan frente a los estamentos. Esta primera obra política –como sostiene Smitt- del pensamiento contrapuesto al burgués, parte conscientemente del hecho de que el hombre es bueno por naturaleza y solo se hace malo por la ordenación existente de la propiedad y de las relaciones

sociales y estatales. En el *Code de la Nature de Morely*, de 1755 se dice que el despotismo es un medio para realizar la situación ideal de igualdad. El Estado es, como el de los filósofos ilustrados, el pedagogo todopoderoso, y el Estado de los jesuitas en el Paraguay constituye un ejemplo de que puede realizarse de hecho el ideal platónico de un Estado comunista de filósofos. Es en los escritos de Mably, especialmente en el *Common sense* (que llega Mably a conocerse hasta 1776, estos escritos prepara el camino del socialismo francés). Conocedor de la teoría de los contrapesos, que hace imposible un absolutismo, sostiene que una monarquía fuerte es capaz de eliminar una dominación de clase o de un partido, comparte también la idea de que un Estado fuerte puede crear la igualdad general, eliminar la dominación de la codicia y del afán de mando, es decir, la propiedad privada. Sin embargo el medio político no es una dictadura de la justicia evidente para el dictador. Como predecesor de Rousseau en su teoría de la bondad natural del hombre deriva la concepción de que el gobierno y el Estado son un mal necesario y, por tanto, hay que reducirlos a un mínimo. Thomas Paine, quien comparte algunas ideas de Mably, enuncia una proposición que responde por completo al espíritu del liberalismo norteamericano, la cual está formulada de manera que bien podría provenir del siglo XIX, pues diferencia la sociedad y el Estado. Al Estado lo comprende como un aparato mecánico impuesto por el crecimiento orgánico de la sociedad: la sociedad *society* es el producto de la convivencia de los hombres, de sus necesidades y de su satisfacción, por tanto el Estado *government* es el producto de nuestra perversidad.

Mably no llega tan lejos. Frente al poder estatal tiene las mismas aspiraciones que Paine: implantar un sistema de controles y dependencias recíprocas, la llamada división de los poderes, sin embargo para él, siempre existe el peligro de que el respectivo titular del medio del poder estatal fáctico, el ejecutivo, trate de dominar, por la ambición del poder, a los demás poderes, porque de hecho el hombre no es un ángel de quien se espere oír la verdad. En el caso de la

democracia inmediata, este autor la cataloga como un despotismo, en el que el pueblo ignorante y su soberanía se destruye así misma en anarquía, como consecuencia de lo cual son de nuevo necesarios los magistrados (ilustrados) con facultades extraordinarias. Lo que este autor no se percata es que si se quiere sostener la idea de la desconfianza al ejecutivo, el mismo magistrado se transforma en ejecutivo y su cometido va a ser finalista (que actúe de acuerdo a la necesidad de las cosas), por tanto aparece de nuevo la acumulación despótica del poder que debía ser evitada, tanto para el ejecutivo como para el pueblo ignorante. Carl Schmitt sostiene que “(...) la práctica de los jacobinos, influida fuertemente por (Mably), ha producido la prueba a través de la práctica. La enemistad contra el ejecutivo pasó de Mably a la Revolución francesa. Invocándolo a él declaró Robespierre el 18 de mayo de 1790, en la Asamblea Constituyente, que solo el legislativo debería decidir sobre la guerra y la paz, ya que tiene un interés menor en abusar de su poder (cosa contraria al rey)”²⁵

Otra aportación importante de Mably a la Revolución francesa es que durante la revolución los representantes del pueblo deberán asumir totalmente por sí los negocios y tomar en sus manos el ejecutivo. Así, lo que más tarde se ha denominado dictadura jacobina de la Convención Nacional, se encuentra ya bosquejado en Mably, de ahí las frases estereotipadas como son: “las circunstancias extraordinarias exigen medios extraordinarios”, “durante la dictadura callan las leyes”, “el poder del dictador es compensado mediante la limitación temporal”. El mismo Marx echa mano de estas consignas en sus artículos de la *Nueva Gaceta Renana*. No obstante la aportación más significativa en Mably es que muestra ya la transición de un nuevo concepto de dictadura: se convierte en un poder pleno absoluto ante el cual desaparecen todas las competencias existentes. “En ella ya no se trata, como en la dictadura comisarial usual, del mando supremo sobre la guerra o de la represión de una sublevación. Mably la fundamenta

²⁵ *Ibid.*, pp. 152.

diciendo que tendría que implantarse porque las leyes caen paulatinamente en desuso y la corrupción se hace demasiado grande. El dictador aparece para él abiertamente como una especie de comisario de la Reforma, con poderes plenos ilimitados frente a toda la organización estatal constituida.”²⁶ En realidad de lo que no es conciente Mably es que la idea de una dictadura ejercida en nombre del pueblo más que una dictadura comisarial de la Reforma se prefigura una dictadura soberana de la Revolución. Esto no se entiende si no se tiene presente al pensamiento de Rousseau.

Rousseau ha dedicado a la dictadura un capítulo especial del *Contrat social* (Libro IV, cap. 6). Pero lo fundamental de su obra es decir, el punto de partida y la meta del *Contrato social* es la libertad individual. El punto de partida es, desde luego, una libertad natural inalienable e incondicionada del individuo. Deberíamos de dejar un largo capítulo exclusivo para relacionar el concepto de dictadura en Rousseau y los compromisos teóricos que asume Marx de este autor, sin embargo sería excesivo ya para el grueso de este trabajo. Me parece más prudente observar el análisis que hace Schmitt del concepto de Soberanía que construye Rousseau, puesto que es aquí en donde se encuentra la oscuridad del planteamiento de dictadura en Marx, pues en éste último no hay por ningún lado una teoría de la constitución del poder.

La cuestión que rodea al *Contrato* consiste en “<<Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino así mismo y quede tan libre como antes.>> Tal es el problema fundamental, al cual da solución el *Contrato social*.” (I,6) Esta cuestión como sosteníamos en la primera parte de este trabajo cuando hablamos del proyecto democrático spinoziano ya estaba dibujada, así mismo sostuvimos que Rousseau no le atribuye ningún mérito a Spinoza en la construcción de una democracia en la cual sea la mejor forma

²⁶ *Ibid.*, pp. 153.

política en la que el individuo desarrolla sus capacidades antropolócosociales. Muchos autores que han escrito la relación que hay entre Rousseau y Marx acerca de la democracia, como es el caso de Galvano della Volpe quien en su magnífica obra *Rousseau y Marx* trata de definir una democracia directa, antirrepresentativa que ambos autores comparte por medio de una libertad igualitaria en donde el mérito civil individual, “(...) es decir de la potencia *social* del *individuo* y, por lo tanto de la personalidad, es la *libertad igualitaria*, justa, en función de la justicia; en este sentido, [se trata de] una suerte de *libertad mayor* [en el que cada individuo se realiza].” En fin que ahí se dicen mucho más cosas, pero el problema de la democracia en Marx no se infiere directamente de los postulados rousseianos de la democracia, el Mismo Rousseau sostenía que una forma de gobierno en el cual participara todo el pueblo no sería una obra de los hombres sino de los ángeles, lo que significa que el tratamiento es mucho más complejo que hablar de una libertad igualitaria en función de una justicia que dotará al individuo de una libertad mayor, esto suena además demasiado metafísico para el pensamiento de Marx, quien a pesar de que nunca desarrollo una teoría de la justicia desde un punto de vista jurídico, veía en la norma jurídica una cuestión de hecho y no un concepto moral trascendente como si la justicia fuese divina y eterna a la cual cualquier sociedad pueda aspirar. El problema para abordar a la democracia sea de Rousseau o de Marx es a partir del concepto de soberanía y no de la justicia, razón por la cual se ha caído en demasiados errores de interpretación.

Siguiendo adelante con el análisis de Schmitt. Lo esencial debe ser siempre que el individuo obedezca solo a sí mismo. Para ello, el contrato fundamental debe ser concluido por unanimidad, en tanto que en lo demás, la mayoría siempre puede obligar a la minoría (IV, 27), el pacto social, por decirlo así, contiene únicamente un consentimiento, al contrario de Hobbes quien es solo contrato de sumisión. En ambos casos, el resultado es en primer lugar, que el individuo y el Estado están inmediatamente uno frente a otro. En lugar del soberano Leviatán se

ha puesto a la *volunté générale*. Lo que importa es saber si lo que se ha hecho del todo formado por los individuos, si este ha absorbido todo contenido social y se ha convertido en ilimitado por principio o si el individuo queda como una persona concreta. A la totalidad nacida del contrato social Rousseau lo llama <<yo>> común con vida y voluntad propia (I, 6) el cual ha recibido íntegramente todo lo que cada individuo posee para devolvérselo, de manera que tiene un derecho y, en consecuencia, un poder absoluto, *un pouvoir absolu* (II, 4) sobre todos los individuos. El soberano no conoce a ningún individuo en cuanto tal. Ante él todo está nivelado, por eso, la voluntad general es el concepto esencial de la teoría de la constitución filosófico-política de Rousseau. Es la voluntad del soberano la que constituye al Estado en una unidad, es por su propia naturaleza intransferible del pueblo, en tanto que el ejecutivo a un individuo, a varios o igualmente a la totalidad, es independiente de la forma de gobierno, monarquía, aristocracia o democracia, la voluntad general le es esencial ser la voluntad de la totalidad en cuanto ciudadanos se refiere, se trata pues de la unanimidad numérica (IV, 2) de la voluntad de la mayoría y de su interés común, que debe descubrirse mediante un equilibramiento de los intereses contra puestos, pero que a pesar de toda la voluntad, el interés, el pueblo, son magnitudes morales y no simplemente fácticas. Si el pueblo es bueno, solo necesita destacarlo y asir su libertad, si es corrompido, su relación con el tirano permanecerá fáctica y es indiferente que se subleve o no, pues no tiene derecho a la revolución. Solo quien es moralmente bueno es libre y tiene derecho a ser llamado pueblo y a identificarse con el pueblo.

La consecuencia ulterior es que solo quien tiene la *vertu* tiene derecho a participar en la decisión de los asuntos políticos. El adversario político está moralmente corrompido, es un esclavo al que hay que hacer inofensivo. Una minoría virtuosa puede emplear los medios de poder para ayudar al triunfo de la *vertu*. El terror ejercido por semejante minoría no puede ser calificado de coacción, es tan solo el medio de propiciar al egoísta no libre su verdadera voluntad

propia de desatar en él al *citoyen*. Todos estos argumentos los emplea desde luego el terror jacobino. Sin embargo, a esta dominación de la virtud –nos dice Schmitt- “(...) no la llama Rousseau dictadura. Él limita esta palabra, al modo tradicional, al concepto de un apoderamiento extraordinario, previsto con arreglo a la Constitución, otorgado por corto tiempo, para la solución de una situación de necesidad. En él se presenta también las conocidas frases sobre la dictadura: en los casos extraordinarios, se necesitan medios excepcionales en interés de la *sûreté* y del *ordre publique*; las leyes no deben ser <<inflexibles>>; las formalidades circunstanciales de la ley resultan perjudiciales en caso de peligro inminente, (...) durante la dictadura las leyes duermen (IV, 6)”²⁷

Por otro lado Rousseau distingue dos clases de dictadura: una dictadura propiamente dicha, en la que las leyes callan, y otra que consiste en que las competencias son reunidas tal y como existen con arreglo a las leyes vigentes, de manera que se produce una concentración dentro del ejecutivo, sin que en los demás cambie nada en la situación jurídica. Esta distinción lo único que indica es la oposición entre la dictadura y el posterior estado de sitio basado en la transición al ejecutivo total ya que no cambia nada en la voluntad general y únicamente tiene lugar, dentro del ejecutivo, un apresuramiento y una vigorización de la fuerza ejecutiva de la ley. La dictadura autentica consiste, según esto, tan solo en una suspensión temporal de toda la situación legal, pero Rousseau no dice claramente cuál es la situación jurídica sobre la cual se basa esta situación ajurídica. El nombramiento de dictador es manifiestamente para Rousseau un acto del ejecutivo para proteger la existencia del Estado y evitar su decadencia, el contenido de la actividad del dictador es algo puramente fáctico, no tiene nada que ver con la legislación. Su fundamento jurídico no está constituido, pero es importante que se le califique de comisión, por eso Rousseau llama a la dictadura una *importante comisión*. Según nos señala Schmitt, el

²⁷ *Ibid.*, pp. 164-65.

concepto de comisión es una noción no explicada en la teoría del Estado de Rousseau. Es la expresión de que frente al Estado solo hay obligaciones pero no derechos y de que concretamente toda la actualización de los derechos de soberanía estatal solamente puede tener lugar comisarialmente. En la verdadera democracia, el cargo no debe ser en ningún derecho ni en ningún sentido una ventaja para quien lo ejerce, tiene que permanecer como un *charge onéreuse* (IV, 3). Al gobierno se le califica en realidad de *corp intermédiaire* entre el pueblo como soberano y el pueblo como súbdito (III, 1). La relación jurídica existente entre este gobierno o el príncipe y el pueblo no es en modo alguno un contrato. *Ce n'est absolument au'une comisión*, revocable en todo momento, de quien el príncipe es ministro, agente, *commis* (III, 1) Rousseau elimina el contrato entre el príncipe y el pueblo y solamente acepta el contrato de propiedad y o contrato social que efectúan los connacionales, mediante el cual el pueblo se constituye como unidad, pero no admite ningún otro contrato de sometimiento o dominación entre el gobierno y pueblo. No hay pues, ningún derecho frente al pueblo soberano.

La inversión que hay entre príncipe y pueblo se da de la siguiente manera: el príncipe se convierte en comisario del pueblo, toda vez que lo que el pueblo hace y quiere está dentro de su arbitrio; quien actúa para alcanzar el fin correspondiente a la voluntad del pueblo solamente puede actuar, en todo momento, comisarialmente. No hay ni delegación ni representación de esa voluntad. Los representantes del pueblo cuando los hay, tampoco son otra cosa que *commisaires* (III, 15), de toda la actividad de los órganos del Estado en funcionamiento comisarial es revocable, incondicionalmente dependiente en todo momento, como delgado del pueblo, el dictador dicta hacia fuera, pero como comisario hay que dictarle a su vez a él mismo hacia dentro.

Otra interesante figura que aparece en el *Contrato social* y que se ha pasado por alto es el *législateur* (II, 7). Tanto el legislador como el dictador son algo excepcional, extraordinario.

Pero, según Rousseau, el legislador está fuera y antes de la Constitución, mientras que la dictadura es una suspensión jurídica existente, prevista con arreglo a la Constitución. El legislador no es para Rousseau un comisario, es un hombre sabio que no tiene facultades legislativas, sino únicamente una especie de indicativa de las leyes. El legislador proyecta la ley sabia, cuya sanción compete solamente a la voluntad general, la decisión siempre radica en el pueblo. El legislador es algo completamente extraordinario, ni magistrado, ni soberano y propiamente nada, porque para que pueda nacer semejante concepto tiene que empezar por construir él mismo al Estado. El contenido de la actividad del legislador es el derecho, pero sin poder jurídico, esto es, un derecho sin poder; la dictadura es omnipotencia sin ley, poder jurídico. El legislador está fuera del Estado pero dentro del derecho; el dictador está fuera del derecho, pero dentro del Estado. El legislador no es nada más que derecho aún no constituido; el dictador no es más que poder constituido. “Tan pronto como se establece una combinación que posibilita dar al legislador el poder del dictador, construir un legislador dictatorial y un dictador que da constituciones se ha convertido en una dictadura soberana”²⁸. Es Rousseau quien permite plantear por primera vez la dictadura soberana que tendrá su ulterior desarrollo en la Revolución Francesa y que el propio Marx intentará construir su propio concepto de dictadura soberana y revolucionaria del proletariado con la experiencia de la Comuna de París, sin embargo es preciso detallar los cometidos de la dictadura soberana mediante el análisis del poder constitucional que es desarrollado por la tradición francesa y que en los escritos políticos de Marx se haya en una oscuridad terrible.

4. La dictadura soberana.

Volviendo a Rousseau, decíamos que la dictadura se trata en el Libro IV del *Contrato social*, como un problema de gobierno, no como un problema de soberanía. Se presupone que una

²⁸ *Ibid.*, pp. 172.

dictadura solamente puede tener lugar cuando ya existe una constitución, porque el dictador lo nombra el *chef suprême*, su función queda encuadrada dentro del marco de la Constitución no por el contenido de su actividad, sino por razones de situación jurídica. La omnipotencia del dictador descansa en el apoderamiento otorgado por un órgano constituido. Este argumento trae como consecuencia la dificultad para distinguir la dictadura comisarial de la soberana y esta, a su vez de la soberanía misma, porque simplemente no existía para las representaciones medievales. En ellas Dios, la fuente última de todo poder terrenal, sólo actúa a través de la Iglesia, que es el órgano firmemente constituido. Pero también cuando el lugar de la suprema unidad personal y de su representación personal, el papa, es ocupado por una noción secularizada del soberano con un poder territorial limitado, pero a pesar de ello semejante a Dios, la fuente de todo poder terrenal permaneció vinculada todavía a la noción de un órgano constituido. No obstante los monarcómacos dejan abierta la posibilidad de que la autoridad existente sea eliminada por alguien que no tiene ningún cargo constituido y solo actúa *a deo executus*. El caso de la Revolución puritana constituyó el ejemplo más sorprendente de una ruptura de la continuidad existente, en una omnipotencia del pueblo que alcance, pero que nunca se constituye a sí misma, el cual era el fundamento aducido por Cromwell para su soberanía.

En los memoriales y proyectos de Constitución del ejército de Cromwell se dice que el pueblo (*the people*) es la fuente de todos los derechos políticos. Según los comentarios que hace Schmitt al respecto del problema real que plantea la soberanía de Cromwell, es la relación del pueblo con su representación que hasta ahora el Estado moderno no ha resuelto, pues si el pueblo es la fuente de todos los derechos políticos, se da por sentada una dependencia incondicionada del parlamento y sus representantes al pueblo. La representación del pueblo solo depende de quien la ha elegido. El poder de los representantes del pueblo es ilimitada, frente a todos los demás, pero con el correlato inevitable de la dependencia igualmente ilimitada respecto del

pueblo al que representa. Siguiendo a delante con Cromwell. La cuestión es si su dominio tiene que ser calificado o no dictadura soberana. Cuando Cromwell fue nombrado Capitán General por el Parlamento Largo le fue transferida una autoridad ilimitada, fue un caso de dictadura comisarial, transferida por el Parlamento Largo, portador de la soberanía de la *Commonwealth* y del Estado libre de Inglaterra, esta dictadura tenía que cesar con la disolución de Parlamento, del cual se derivaba, pero fue el mismo Cromwell quien disolvió el Parlamento el 20 de abril de 1653. El interregno fue concebido como una dictadura militar. En realidad, la soberanía es ya de Cromwell si asumimos que esta situación fáctica jurídica, Cromwell es soberano desde la disolución del Parlamento Largo, los intentos realizados por sagacidad política de gobernar con un Parlamento y una Constitución tenían por fin regular constitucionalmente su propia soberanía y limitar así jurídicamente el ejercicio de la misma. Cromwell consideraba la soberanía en el sentido de una plenitud de poder, ilimitada por principio y que permanecía por encima de todas las competencias reguladas con facultad para decidir sobre *the necessity of the State*.

Para el ejercicio de su plenitud de poder tenía a su disposición el poder militar para mantener el orden público, desarmar a los adversarios políticos, detener a todas las personas sospechosas, etc. Como comisarios de acción, sus mayores y sus generales ejercieron de hecho todas las facultades de la soberanía estatal en los distritos que se les habían asignado. Era –hasta 1656- una dictadura militar en el sentido de una dictadura comisarial ejercida por comandantes militares. Sin embargo sigue en pie la cuestión –una vez de haber concentrado todo el poder- de si la dictadura ejercida por Cromwell puede ser calificada o no de soberanía. Schmitt señala que “Si la mera abolición de la separación de los poderes se llama ya dictadura, la cuestión hay que responderla afirmativamente (...) políticamente puede calificarse de dictadura a todo ejercicio del poder estatal que se realice de una manera inmediata, es decir, no mediatizado a través de instancias intermedias independientes, entendiéndolo por ella el centralismo, por oposición a la

centralización (...) tanto la dictadura soberana como en la comisarial, forma parte del concepto la idea de una situación establecida por la actividad del dictador. Su naturaleza jurídica consiste en que, por causa de un fin a alcanzar las barreras y los impedimentos jurídicos que de acuerdo con la situación de las cosas significa un obstáculo contrario a dicha situación, decaen *in concreto*²⁹. Así también para el concepto de dictadura hay que tener en cuenta la actualidad inmediata de una situación a eliminar y ello en el sentido de que dicha eliminación aparece como cometido jurídico, que fundamenta jurídicamente un poder pleno, determinado únicamente por la situación de las cosas y por el fin a eliminar. La dictadura, lo mismo que el acto de legítima defensa, es siempre no solo acción sino también contra-reacción, razón por la cual la dictadura comisarial suspenda la Constitución en su existencia concreta. En consecuencia, la dictadura es un problema de la realidad concreta, sin dejar de ser un problema jurídico.

La dictadura soberana ve ahora en la ordenación existente la situación que quiere eliminar mediante su acción. No suspende una Constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado por ella y, por tanto constitucional, sino que aspira a crear una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la Constitución verdadera. En consecuencia no apela a una Constitución existente, sino a una Constitución que va a implantar. Se trata de una mera cuestión de poder, en donde jurídicamente el Estado solo puede ser concebido en su Constitución. Tanto la dictadura comisarial como la soberana tiene, por contrario, una continuidad jurídica. La dictadura soberana invoca al *pouvoir constituant*, el cual no puede ser suprimido por ninguna Constitución opuesta. La noción de poder constituyente nos comenta Schmitt “(...) ha sido difundida por Siyes (*Qu’est ce que le Tires Etat*, cap. 5), especialmente en su obra sobre el tercer estado. Según ella, todos los poderes existentes están sometidos a la validez de las leyes, reglas y formas, cuya modificación no pueden realizar por sí solos, ya que el

²⁹ *Ibid.*, pp. 179.

fundamento de su existir es la Constitución. Un poder constituido conforme la Constitución no puede estar, según esta concepción, por encima de la misma, ya que esta es su propio fundamento, en cuanto regulación de la continuidad, así como la separación de los poderes. Por ello todos los poder constituidos se contraponen a un poder constituyente, fundamentador de la Constitución.”³⁰

Siguiendo la teoría de Rousseau, el pueblo como titular del poder constituyente, no puede obligarse a sí mismo y está facultado en todo momento para dar todas las Constituciones que estime convenientes. De acuerdo con esto, la Constitución sería la ley fundamental, no porque sea inmutable e independiente de la voluntad de la nación, sino porque no pueden modificarla ninguno de los órganos que actúan con autoridad estatal, cuyas facultades están basadas en esta Constitución, esto tiene validez para la legislación ordinaria tanto como extraordinaria, se sigue pues, que la competencia es la forma bajo la cual se manifiesta el Estado, y este tiene el derecho que se sirve de fundamento a la competencia de los órganos. La sustancia estatal nos comenta Schmitt “(...) <<aparece>> solamente por medio de una competencia, por los que siempre se manifiesta como un poder ilimitado en apariencia. Los individuos que encarnan los órganos no pueden ser confundidos con el Estado ni tampoco con el órgano estatal, el cual carece en cuanto tal de toda subjetividad propia, pues incluso el órgano estatal supremo es tan solo un órgano y hasta la reforma de la constitución es una competencia. Si se quiere llevar esta teoría hasta sus más rigurosas consecuencias, habría que decir que considera al Estado como el portador de la unidad, puesto que sólo está presente en la actividad de los órganos, pero como un portador que no puede llevar nada, sino que es llevado por los órganos de los que es portador. El Estado no tiene ninguna competencia, sino que es una competencia.”³¹

³⁰ *Ibid.*, pp. 185.

³¹ *Ibid.*, pp. 187.

Quien lleva a su punto más crítico del racionalismo contenido en el *Contrato social* es Condorcet en su *Lehre vom pouvoir constituant* en donde plantea la noción de la relación del *pouvoir constituant* con el *pouvoir constitué*. La teoría del *pouvoir constituant* es también incomprensible como mero racionalismo mecanicista. El pueblo, la nación, la fuerza originaria de todo el ser estatal, constituye siempre órganos nuevos. De la infinita e inacabable cima de su poder surgen siempre formas nuevas, que pueden romperlas en todo momento, en las cuales nunca se delimita su poder de una manera definitiva. Puede querer cualquier cosa. El poder constituyente no está sujeto a nada, en cambio el poder constituido, solo tiene obligaciones y no derechos. Curiosamente tanto para Rousseau como para Condorcet y Siyes, la parte constituyente permanece siempre en estado de naturaleza, y la otra en estado de derecho o mejor, de obligación.

La voluntad constituyente, aunque en su contenido no este presente la voluntad del pueblo, toda vez que esta es formada de primera mano por la representación, queda en pie la dependencia comisarial incondicionada –en el sentido estricto de la palabra- del representante de esa voluntad, así que esta voluntad permanece oscura. Tiene que serlo si el *pouvoir constituant* es realmente inconstituible. Los representantes que actúan en nombre del *pouvoir constituant* son, pues, comisarios dependientes de una manera formal incondicionada, cuya misión no está, sin embargo limitada en su contenido. Como contenido propio de la misión es preciso considerar la formación básica más general de la voluntad constituyente y, por tanto, el proyecto de una Constitución. Los representantes extraordinarios, es decir, aquellos que ejercen de una manera inmediata el *pouvoir constituant*, pueden tener todo el pleno poder que les plazca, al contrario de los representantes ordinarios. Por ello es preciso distinguir siempre el ejercicio del *pouvoir constituant* de sus sustancia es decir, la ordinalidad de las competencias, pues de no ser así, el *pouvoir constituant* sería constituido de nuevo en sus representantes extraordinarios.

“Para que el pueblo pueda efectuar el acto constituyente en la plenitud de su soberanía, ha de poder elegir entre un régimen anterior y uno nuevo. Después de una revolución, la tradición se rompe la vieja Constitución deja de existir y con el fin de que el pueblo le sea sometida una nueva ejerce ya nuevamente de hecho una parte de su soberanía, a través de aquellos que representan la nueva Constitución. Porque la necesidad de orden es demasiado grande para que el juicio del pueblo siga permaneciendo libre en una situación semejante de las cosas (...) [empero] debe acabar cuando se haya constituido el nuevo gobierno y se haya restablecido el orden.”³² En esta misma consideración puede hacerse valer antes del desorden causado por la revolución, cuando el orden existente es considerado como el obstáculo para el libre ejercicio del *pouvoir constituant*, de manera que siempre hay posibilidad de nuevas revoluciones y siempre es posible hacer de nuevo una apelación al *pouvoir constituant*. En ambos casos existe una comisión de acción, como en la dictadura comisarial, y en ambos casos el concepto sigue dependiendo funcionalmente de la idea de una Constitución justa, puesta también en la dictadura revolucionaria, así como el mismo *pouvoir constituant* siempre presente.

Siguiendo a Schmitt, en tanto que la dictadura comisarial es autorizada por un órgano constituido y tiene un título en la Constitución existente, la dictadura soberana se deriva solamente *quoad exercitium* y de una manera inmediata del *pouvoir constituant*, apela al pueblo siempre, que en todo momento puede entrar en acción. Pero como parte en que el poder constituyente del pueblo pueda ejercerse con actualidad tiene que empezar por crear las condiciones exteriores. El contenido en sí problemático de la voluntad constituyente en el estado de cosas solo sirve para justificar esa dictadura. No tiene una existencia actual, según su propio presupuesto. Por ello este poder dictatorial es soberano, pero únicamente como <<transición>> y, debido a su dependencia respecto del contenido a desempeñar, lo es en un sentido completamente

³² *Ibid.*, pp. 192.

distinto al del monarca absoluto o una aristocracia soberana. El dictador comisarial es el comisario de acción incondicionado de un *pouvoir constitué*; la dictadura soberana es la comisión de acción incondicionada de un *pouvoir constituant*.

Sin lugar a duda, estas implicaciones formales se encarnan en la época de La Convención Nacional que se reunió el 20 de septiembre de 1792 quien tenía el cometido de esbozar una Constitución y esa órgano extraordinario de un *pouvoir constituant*. Después de que se redactó la Constitución -24 de junio de 1793- y el pueblo la hubo aceptado en plebiscito general, su comisión quedó cumplida y en consecuencia, terminaron sus facultades. Si el lector encuentra reiterativa la alusión a la época de La Convención no se debe más que al sentido de la argumentación, en tanto cuanto que anteriormente la circunscribimos a los presupuesto histórico-teóricos que Marx asumía, en cambio ahora se trata de desentrañar el contenido del concepto de la dictadura revolucionaria que la tradición jurídico-política delo siglos XIX y XX asumen como tal y que toma como partida precisamente los acontecimientos de la época de La Convención.

5. La dictadura revolucionaria.

La Convención resolvió el 10 de octubre de 1793 que el gobierno provisional de Francia fuera <<revolucionario>> hasta alcanzar la paz, llamaba revolucionaria a su soberanía según Aulard en su *Histoire de la révolution française*, esto no significaba sino la admisión de que se había abolido la separación de los poderes, en la dictadura también se suprime esta separación , en cuanto delimitación de competencias en sentido jurídico, puesto que el contenido de una comisión de acción solo está dominado por reglas técnicas objetivas, no por normas jurídicas. El uso más general a la dictadura en esta época, era toda excepción de una situación considerada como justa, por lo que esta palabra designaba ya una excepción de la democracia, ya una excepción de los derechos de libertad garantizados por la Constitución o bien, una excepción del

desarrollo orgánico de las cosas. Desde luego, el concepto permanece así siempre en una dependencia funcional respecto de una Constitución existente o ideada, todo esto reunido en un sentido negativo pero a la vez era una consigna de moda. Condorcet, en su artículo <<sobre el sentido de la palabra revolucionario>> circunscribe el concepto no por la mera negación de la separación de los poderes, para él la palabra revolucionario denota una situación que se aleja de los principios fundamentales de la justicia, caracterizada por medidas de hecho determinadas tan sólo por la situación extraordinaria de las cosas. La ley revolucionaria la define como *loi de circonstance* (Oeuvres, París 1804, t. XVIII), en este discurso no podía falta la alusión a la Roma republicana ni la mención de que en tiempos de revolución y de conspiración se necesitan autoridades dictatoriales, en interés de la libertad.

Volviendo a la Convención, ésta establece un *Comité de salut public* que no debía recibir facultades legislativas y debía permanecer siempre responsable ante la Convención, su cometido era controlar y apresurar al ejecutivo. En la Convención Nacional se reunían el legislativo y el ejecutivo, en ese sentido era titular de la dictadura quien hacia callar en todo momento las leyes, esta dictadura según Barreré es necesaria y legítima, porque aquí es en realidad el pueblo el que ejerce la dictadura sobre sí mismo y es una dictadura que pueden admitir también los hombres libres e ilustrados. No hay duda, nos dice Schmitt de que el ‘cómete de la salud pública’ jurídicamente solo actuaba como una comisión de la Convención Nacional y por encargo de ella, pero no era la única comisión de la Convención, de ella sola derivaban los comisarios del pueblo. Toda la autoridad estatal que se desplegó en Francia con tal inmediatez y desenfreno, desde 1792 a 1795, tuvo su fuente en la Convención Nacional, <<emanaba>> de ella, como entonces estaba de moda decir, y sus facultades mismas solo eran emanaciones de un *pouvoir constituant* reconociendo también a ella misma.

Los cometidos y las facultades de los comisarios, se delimitaban de la siguiente manera: en todas las partes donde lo consideren conveniente pueden convocar a las autoridades administrativas para darles explicaciones y hacerles adoptar, o adoptar por sí mismos todas las medidas que exija el interés y la tranquilidad pública. Tienen además el cometido de estimular y conseguir la moral revolucionaria, mediante proclamaciones y declaraciones. Con toda una serie de decretos, tal como el del 17 de agosto de 1792 en el cual se sientan los cimientos para el ejercicio futuro del poder estatal mediante comisarios de la representación popular, en ellos se contiene la formula característica de la transición del poder ejecutivo, en el sentido de que todas las personas investidas de autoridad tienen que cumplir sin falta los requerimientos de estos comisarios, quienes en caso de negarse a cumplirlos adoptaran por sí mismos todas las medidas necesarias. Todos los comisarios de la Asamblea legislativa tienen que ser diferenciados de los comisarios del *pouvoir constituant*, los cuales solo tienen la competencia normal en el interior del país. Así se formó todo un sistema de gobierno, cuyo punto central lo constituía el comitente y poderdante, esto es, la Convención Nacional, siendo sus órganos miembros de la misma.

Pero volviendo a los comisarios, sus cometidos eran diversos. El punto de partida de todo el cambio radical de las autoridades constituidas lo constituyeron también aquí meras facultades de vigilancia, de control, pero que aquí fueron solamente el comienzo de una acción emanada a la eliminación de todas las renitencias políticas. A diferencia de los funcionarios de la administración, los comisarios en los ejércitos consistía en lo siguiente: información en los asuntos militares, moral del ejército, todo lo relacionado a los sucesos militares, lealtad política de los oficiales y la disciplina de los soldados, obtención de refuerzos, satisfacción de las necesidades del ejército, entre otras. Los comisarios de la Convención en los departamentos tenía también en un principio solamente facultades de inspección y control, sobre todo de la actividad de los contrarrevolucionarios. Las facultades de estos comisarios frente a las autoridades

comenzaron, de acuerdo con su cometido, con mayores derechos de vigilancia y control, para irse aplicando siempre más y más, según el fin de control y la situación de las cosas, estando el comisario autorizado en caso de necesidad para efectuar la acción requerida. Todas las facultades se basaban en una transferencia del poder ejecutivo a los comisarios, de donde se sigue que en un principio no debían de efectuar, por encima de las prescripciones legales, indudablemente muy amplias, ninguna otra ingerencia en la libertad personal, la propiedad o la vida de personas privadas que aquellas que estaban autorizadas a efectuar las autoridades en cuyo lugar actuaban o a quienes requerían para ello. Además –sostiene Schmitt-, como la delimitación del apoderamiento comisarial radicaba en una mera determinación de función finalista, resultaba de aquí una facultad ilimitada, según las circunstancias del caso. La fórmula para el apoderamiento decía textualmente (de la Constitución III, 53) que la Convención, como el titular de la soberanía, delegaba en el comisario todos los plenos poderes para adoptar todas las medidas que fueran necesarias en interés de la seguridad, la tranquilidad y el orden público o exijan las circunstancias, de acuerdo con las circunstancias de las cosas. Este apoderamiento fue reconocido abiertamente, sin embargo no les estaba permitido disponer de medios pecuniarios estatales, en fin de lo que se trataba era conseguir una centralización rigurosa dirigida únicamente por el fin político, así que la legislación de la Revolución dejó de ser obstáculo el respeto a cualesquiera derechos del adversario político y todo lo que se pusiera en su camino era considerado como tal enemigo. En estos dos elementos descansaba la dictadura de los representantes, que era una dictadura comisarial dentro del marco de la dictadura soberana de la Convención nacional.

El resultado fue no solo la eliminación de todos los obstáculos políticos en el interior, sino también la formación de un aparato de gobierno dominado desde el centro, en el cual ninguna autonomía intermedia detenía la impulsión. En consecuencia, el comisario de la Convención estableció mediante su acción una burocracia administrativa institucionalizada, que

se convirtió en el instrumento de direcciones políticas contrapuestas y subsistió después de que su demiurgo, el comisario, se había hecho contraproducente y había retrocedido, es decir, al estabilizarse la soberanía se estabilizó la burocracia y el lugar del comisario de acción fue ocupado por el comisario de inspección como comisario regular de servicios. Ahora la maquina del gobierno podía dirigir fácilmente desde el centro. Mediante el golpe de estado del 18 brumario, Napoleón se convirtió en el director de ese aparato, que en tiempos normales trabajaba con competencias regulares. En cambio, en casos extraordinarios emanaron nuevamente comisarios de la soberanía amenazada, quienes intervinieron de una manera inmediata en distintos puntos en el sistema de las competencias. Pero cuando se produjo la derrota del emperador y los Borbones fueron restituidos, en abril de 1814, a su legítima posesión hubo de nuevo comisarios extraordinarios, mediante los cuales fue reorganizada la maquinaria administrativa y puesta en manos del nuevo soberano.

Hasta aquí concluimos este capítulo dedicado al concepto de dictadura, el cual como se observó es demasiado amplio porque en él se haya una abigarrada complejidad de teorías, presupuestos y momentos fácticos que designan un periodo de dictadura. Sin embargo sería una aberración intentar trasladar en especial el último esquema de la dictadura soberana a al concepto de dictadura revolucionaria de Marx, así como la experiencia de la Comuna, en todo caso la utilidad de este capítulo consistió en echar mano del entramado categorial que Carl Schmitt propone al respecto, siempre y cuando así lo permita la argumentación del propio Marx, ya que en todos sus escritos políticos no encontramos un cuerpo categorial tan bien dotado, esto es tal vez uno de los impedimentos por los que *La guerra civil en Francia* no se deja aprehender tan fácilmente y que para las interpretaciones estándar de esta obra se haya en una completa oscuridad.

VI. LA GUERRA CIVIL EN FRANCIA.

1. La dictadura revolucionaria del proletariado.

Hemos intentado probar la necesidad de la dictadura del proletariado a partir de una medida técnica, es decir, con la destrucción del Estado, ahora el problema consiste en saber qué momento fáctico circunda a esta medida política necesaria. Los escritos más serios acerca de la dictadura del proletariado en Marx y en Engels han intentado explicar el concepto únicamente a partir de la tradición socialista y se han restringido a la experiencia desde Cromwell, pasando por la Revolución francesa y el periodo de terror de los jacobinos hasta el Blanquismo en donde Marx se encuentra incorporado. Sin embargo han olvidado la sentencia del *Dieciocho brumario* en donde Marx decía que la revolución del proletariado debe sacar su poesía no precisamente del pasado, sino de su acción revolucionaria.

Hal Draper sin lugar a dudas uno de los exponentes más brillantes de los últimos tiempos dedica un trabajo completo al concepto de dictadura del proletariado. *The 'Dictatorship of proletariat' in Marx and Engels* en él señala 12 lugares textualmente citados en donde Marx y su compañero de trabajo incorporan la dictadura del proletariado, empero resultaría excesivo discurrir en todo lo que se dice allí acerca del tema, por lo que nos limitaremos a plantear lo más destacado de dicha investigación ya que en ella se encuentra el mismo esquema de dilucidación a partir de la dictadura de la República romana que según él se conecta con la época de la Revolución francesa y su subsiguiente desarrollo en el pensamiento de Louis Blanc, Weitling y Bakunin. En cada uno de estos momentos Draper intenta esbozar críticamente la posición que tenía Marx y Engels, no sólo teóricamente sino de los sucesos acontecidos en 1848. No obstante, considero que por muy recónditos que sean los lugares en los que encontramos el concepto, jamás lo encontraremos acabado y tan siquiera dilucidado como para decir que de tal o cual

pasaje se desprende la dictadura del proletariado como método de la lucha de clases para conquistar el poder político. No, el problema es más complicado, pues hay que investigar los escritos en donde Marx intentó incorporar el concepto de dictadura a un periodo concreto de lucha social y hasta dónde el concepto de dictadura revolucionaria del proletariado se presta para nombrar una situación fáctica. El error que comete aquí Draper consiste en que intenta descubrir la significación del concepto por el concepto mismo sin pararse siquiera en el contenido fáctico que circunda al concepto y, como el único momento realmente representativo se encuentra en la vida madura de Marx, es decir, en su plena madurez intelectual y política, es de sobrada razón que allí la tesis de la necesidad de la dictadura del proletariado tenía que pasar la prueba con los acontecimientos revolucionarios de 1871.

Este error se ve de evidente porque no le atribuye ninguna importancia en específico a *La guerra civil en Francia*, pues no considera que allí se dio el caso de una dictadura del proletariado, a lo sumo advierte que lo que se dio en la Comuna fue la implementación de una real democracia. “Like Marx, Engels reviewed the Commune’s implementation of democracy” esto se debe a la interrogante de cómo podría ser concebida una dictadura del proletariado en la Comuna. “In calling the Commune a ‘dictatorship of the proletariat’ Engels was echoing Marx’s banquet speech of 1871, which until quite recently was virtually unknown to the marxological industry. Hence for a very long time it was customary for writers to assert that this was Engels’ own invention –for how could the Commune be a ‘dictatorship of the proletariat’ if it did not take some sturdily “dictatorial” steps? Plainly these marxologists will have to argue that Marx - like Engels –did not understand “Marxism”; only they do, having virtually invented it.”¹

Siendo consecuentes con Draper la literatura marxista ha dado muchas veces por sentado la existencia de una dictadura en la Comuna, otras de las veces ha sido producto de una

¹ Hal Draper, *The ‘Dictatorship of the Proletariat’ in Marx and Engels*, Monthly Review Press, 1987, pp. 30.

construcción virtual, empero debemos atender a la sentencia de Engels en la introducción de *La guerra civil en Francia*. “Últimamente, las palabras de <<dictadura del proletariado>> han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber que faz presenta esta dictadura? Mirad la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!”² El problema no solo es saber que faz presenta dicha dictadura, sino que ella esta llena de problemas que el propio Marx no tuvo idea de las consecuencias que dejaba al enunciar esta categoría política. Podemos lanzar una serie de hipótesis al respecto, una de ellas se relaciona con la Internacional. Era demasiada la carga de trabajo y responsabilidades la que le ocupaban a Marx para dedicarse consecuentemente a la construcción de una teoría política jurídicoestatal que pudiera desentrañar el fundamento del poder que emanaba de la Comuna, así como explicar el ejercicio soberano que de ella se emanaba y sobre todo, dilucidar la relación entre el pueblo y su representación que culminaría con el ejercicio democrático de la Comuna, pero como todo esto no se haya explicitado en la experiencia revolucionaria de 1871 es necesario, en todo caso, enunciar la problemática, por no decir la oscuridad, que encierra *La guerra civil*. Otra presunta hipótesis consiste en que después de tantas peleas al interior de la Internacional, en especial con Bakunin provocaron un desgaste en las ocupaciones teóricas, estos y otros motivos de salud impidieron presumiblemente que Marx no volviera a intentar categorizar una teoría política, en todo caso se dedicó a defender sus principio, ideas y programas de los partidos obreros más avanzados, así como corregirlos en la práctica, como es el caso de la *Crítica del programa de Gotha* entre otros.

Sin lugar a dudas el esquema que más predominio tiene en la actual literatura marxista sobre la dictadura del proletariado es el esbozado en la Introducción de 1859 en donde se dice: “En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad

² C. Marx – F. Engels, *La guerra civil en Francia en Obras escogidas*, t. III, Moscú, Progreso, 1981, pp. 200.

entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo- con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobable desde el punto de vista de las ciencias naturales y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas en suma, ideológicas dentro de las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto y lo dirimen.”³ La supremacía de la superestructura donde descansa el edificio superestructural hace posible hasta cierto punto una lectura de carácter científico en donde se incorpora inicialmente la posibilidad de la revolución, no así el desarrollo de ésta, es decir, las formas de dominio en las cuales presumiblemente se desenvuelva un periodo de revolución social. Marx pensaba al respecto que el desenvolvimiento de una revolución social dependía de una infinidad de factores, casi todos ellos contingentes, por eso se limitó en gran parte de su producción teórica a los aspectos más generales en donde pudiera enunciarse la estructura de la sociedad burguesa para aprehender objetivamente las causas de los orígenes de una revolución social y dar atisbos de su desenlace, sujetos a la contingencia de la emancipación del proletariado, como es el caso más concreto de la respuesta a Vera Zasúlich en el prefacio a la edición rusa de 1882 del *Manifiesto comunista*.

Un año después de la masacre de la Comuna en el prefacio a la edición alemana de 1872 del propio *Manifiesto* Marx vuelve a reiterar y conmina la gran tarea teórico-práctica que dejan

³ C. Marx, ‘Introducción’ a la *crítica de la economía política* en *Introducción genera a la crítica de la economía política* /1857, tr. José Aricó y Jorge Tula, México, Siglo XIX, 1989, pp. 67.

los acontecimientos revolucionarios. “La Comuna ha demostrado, sobre todo, “que la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la maquinaria del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines.”⁴ Esta sentencia que había sido pronunciada en el “Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia” da testimonio de la complejidad que revelaba la disolución del Estado burgués. Frente a esta disolución, el proletariado organizado tiene la necesidad de crear un nuevo ejercicio del poder con todo lo que implica en su teoría y en su práctica. No sabemos hasta dónde este móvil incorporado en el programa del *Manifiesto* causó una conmoción psicológico-anímica en la elaboración de una teoría política más fundamentada, porque hasta 1870, después de tanto esfuerzo físico e intelectual y con una visión muy optimista de la causa proletaria, dibujaba un “porvenir luminoso”. “El simple hecho de que, mientras la Francia y la Alemania oficiales se lanza a una lucha fratricida, entre los obreros de estos países se cruzan mensajes de paz y de amistad; ya tan sólo este hecho grandioso, sin precedente en la historia, abre la perspectiva de un porvenir más luminoso. Demuestra que, frente a la vieja sociedad, con sus miserias económicas y sus demencias políticas; está surgiendo una sociedad nueva, cuyo principio de política internacional será la *paz*, porque el gobernante nacional será el mismo en todos los países; el *trabajo*.”⁵

Este optimismo fue cruelmente golpeado con los sucesos revolucionarios de 1871, pero a la vez volvió a incorporar al Marx teórico de la política que había despedazado teóricamente a las categorías políticas burguesas y que había propuesto la primera condición necesaria para el éxito revolucionario del proletariado. Ahora tenía que describir con una concreción precoz la experiencia de la Comuna, así como categorizar el contenido fáctico del ejercicio del poder que el

⁴ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*, *loc. cit.*, pp. 8.

⁵ C. Marx, “Primer Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra Franco-Prusiana”, en *La guerra civil en Francia*, *loc. cit.*, pp. 205.

proletariado había mantenido hasta su disolución, por medio de la masacre de la Asamblea Nacional Constituyente.

Es difícil enfrentarse a un texto que no fue proyectado para sacar de él conexiones sistemáticas que puedan ser admitidas coherentemente para una conclusión necesaria, este es el primer problema con el que uno se topa en *La guerra civil* y que en sentido estricto es un “manifiesto” publicado por un órgano político para sus asociados y, sí lo asumimos como un escrito en que se hace pública declaración de doctrinas o principios es decir, poner a la vista del público lo ocurrido en 1871 no nos dice nada de su imprescindible relevancia y novedad en la teoría política de Marx, lo cual sugiere que seamos suspicaces para eliminar las barreras. Por muy luminoso que fuera el desarrollo y desenlace de la revolución proletaria de 1871, Marx seguía sosteniendo su ruptura con la Gran Revolución francesa que había esbozado en *El dieciocho brumario*. “Los obreros franceses deben cumplir con su deber de ciudadanos; pero, al mismo tiempo, no deben dejarse llevar por los recuerdos nacionales de 1792, como los campesinos franceses se dejaron engañar por los recuerdos nacionales del Primer Imperio. Su misión no es repetir el pasado, sino construir el futuro.”⁶ Para encontrar lo novedoso de la teoría política en Marx es insuficiente distanciarla de la experiencia revolucionaria de 1792, tanto del período de la Asamblea Constituyente como del período del terror jacobino y encontrar la diferencia, de acuerdo a lo esbozado en el capítulo anterior, sobre todo del concepto de dictadura soberana. Lo importante es señalar la complejidad de los problemas que contiene *La guerra civil* y que por mucho que intentemos dilucidarlos, abren todo un horizonte para su fundamentación teórica, lo cual significa que la teoría política de Marx está abierta para todo aquel que quiera incursionarse en su investigación, al mismo tiempo da muestra que el pensamiento político de nuestro autor, no

⁶ C. Marx, “Segundo Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra Franco-Prusiana”, en *La guerra civil en Francia*, *loc. cit.*, pp. 212.

puede reducirse a un mero esquema deducccionista. Pero dejémosnos de tantos preámbulos y vallamos de lleno al asunto.

Después de la capitulación de Bonaparte, nuevamente se vuelve a reunir la Asamblea Nacional Constituyente con su presidente Thiers que asumirá al ejecutivo; Trochu como general que durante el estado de sitio asume las facultades de las autoridades civiles para imponer el orden según la situación de lucha del enemigo político interno, otra importante figura es la de Julio Favre encargado de los servicio de diplomacia en el exterior. Estas posiciones pueden muy bien encajar en el esquema de la dictadura soberana que nos sugiere Schmitt, toda vez que el poder constituyente se halla en la Asamblea Nacional titular de la soberanía de Francia. No obstante el esquema se empieza a complicar en tanto que “(...) más de una tercera parte del territorio estaba en manos del enemigo; la capital se hallaba aislada de las provincias y todas las comunicaciones desorganizadas. En estas circunstancias era imposible elegir una representación auténtica de Francia, a menos que se dispusiese de mucho tiempo para preparar las elecciones.”⁷ En estas circunstancias la idea de poder constituyente se ve severamente criticada en el sentido de que la voluntad general consensual emanada del pueblo le transmite todas las facultades para concentrar el poder y decidir sobre el orden público. Lo que sucede más bien, apegándonos al texto de Marx, es que la Asamblea Constituyente ni se elige consensualmente por toda la voluntad general, ni puede ocupar la titularidad soberana, en tanto que esta idea abstracta de *pouvoir constituant* en realidad es el motín de disputa de todas las clases que quieren tener en sus manos el control del Estado tal y como había sucedido en el período de la república parlamentaria de 1848-1851. “(...) en ese interregno anónimo en que todas las fracciones rivales de la clase dominante conspiraban juntas para aplastar al pueblo y las unas contra las otras en el empeño de

⁷ C. Marx, *La guerra civil en Francia*, loc. cit., pp. 221.

restaura cada cual su propia monarquía.”⁸ Cuando se trata de una cuestión de necesidad la burguesía no puede más que proclamarse en nombre de la mayoría y como representante de la sociedad adjudicándose la titularidad del poder constituyente, no importa que después se tenga que ajustar cuentas con las demás fracciones de clase en el interior de la misma Asamblea, esta enseñanza la tenía presente Marx.

Como su cometido del poder constituyente es dar una Constitución, se sigue pues que todos sus cometidos fácticos eran fundamentalmente ejecutivos ya que la anterior Constitución había sido suprimida, pero no solo la Asamblea Nacional asumía al ejecutivo sino al legislativo, podía actuar de acuerdo a la necesidad de las cosas, una vez que había reservado para sí plenos poderes y lo hizo, declarando el estado de sitio por mayoría en la Asamblea. A falta de una Constitución en donde se limiten las competencias de los órganos de poder, es decir, en donde se manifieste el poder del Estado, puede decirse que todas las facultades reunidas en la Asamblea son extraordinarias por oposición a la ordinalidad de la ley. Esta centralización de facultades por oposición a la descentralización y la competencia de poderes junto con la apelación al pueblo, La Asamblea Nacional Constituyente titular de la soberanía de Francia presenta la forma de un dictadura soberana.

Para la burguesía, repetir las experiencias de sus pasadas luchas no era gran problema, a lo sumo sólo tenía que vencer un obstáculo: París armado. El problema lo tenía el proletariado quien ante tal desconcierto por tener un enemigo exterior asediando la nación “(...) toleró que [la burguesía] asumiera el poder bajo la expresa condición de que su solo objetivo sería la defensa nacional. Ahora bien París no podía ser defendido sin armas a su clase obrera, organizándola como una fuerza efectiva y adiestrando a sus hombres en la guerra misma. Pero París en armas era la revolución en armas. El triunfo de París sobre el agresor prusiano hubiera sido el triunfo

⁸ *Ibid.*, pp. 219.

del obrero francés sobre el capitalista francés y sus parásitos dentro del Estado.”⁹ Precisamente uno de los motivos que habían de elegirse la Asamblea era con el único objetivo de votar por la paz o por la guerra y para concluir en caso de necesidad un tratado de paz, este era el pretexto del pacto de capitulación de Thiers que lo había traído a la luz pública después de haber estado en el anonimato. Si la propuesta desde un principio por parte de la burguesía era capitular y negociar de acuerdo a las condiciones del vencedor, qué se podía esperar de la Asamblea Nacional más que acabar con el enemigo político interno, así que todas las medidas fácticas de la Asamblea Nacional, no eran para defender a Francia del enemigo externo, Marx lo sabía. “En el camino de esta conspiración se alzaba un gran obstáculo: París. El desarme de París era la primera condición para el éxito”, el primer pretexto legal de Thiers era que “la artillería de la Guardia Nacional de París pertenecían al Estado y debían ser devuelta. La verdad era ésta; desde el día mismo de la capitulación, en que los prisioneros de Bismarck firmaron la entrega de Francia, pero resolviéndose una nutrida guardia de corp con la intención manifiesta de tener sujeto a París, éste se puso en guardia. La Guardia Nacional se reorganizó y confió su dirección suprema a un Comité Central elegido por todos sus efectivos.”¹⁰

El primer ejercicio del poder fáctico del Comité Central era que se valía de las armas propias en tanto cuanto que la artillería era reconocida oficialmente como propiedad privada de la Guardia Nacional que “habían sido exceptuados de la entrega general de armas del Gobierno al vencedor”, de ahí que los alegatos jurídicos de Thiers no podían interpretarse como ‘fuera de la ley’, además de que la ley que quería aplicar estaba suspendida por el estado de necesidad. Inmediatamente esta acción tuvo sus consecuencias cuando “La gloriosa revolución del 8 de marzo [de 1871] se adueño indiscutiblemente de París. El Comité Central era su Gobierno provisional.”

⁹ *Ibid.*, pp. 214.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 223.

Una vez que se daba la garantía de un apoderamiento fáctico, el Comité Central no estaba dispuesto a repetir los errores del 13 de junio de 1849 cuando la Guardia Nacional organizó una manifestación pacífica para protestar contra el traidor asalto de Roma por la tropa francesa de Changarnier, en ese entonces se decretó el estado de sitio en París. Dufaure hizo que la Asamblea aprobase a toda prisa nuevas leyes de represión. Nuevas detenciones; nuevos destierros. “El Comité Central de 1871 no se ocupó de los héroes de la <<manifestación pacífica>>” en vez de esto “el Comité Central se hizo responsable esta vez de un [nuevo] error decisivo: no marchar inmediatamente sobre Versalles, entonces completamente indefenso, acabando así con los manejos conspirativos de Thiers y de sus <<rurales>>. En vez de hacer esto, volvió a permitirse que el partido del orden probase sus fuerzas en las urnas el 26 de marzo, día en que se celebraron las elecciones de la Comuna.”¹¹ Para seguir avanzando al respecto, recordemos que el Comité Central reunía a toda clase de sectas socialistas y anarquistas, siendo muy reducido el grupo de la Internacional que eran adeptos a Marx y a Engels, por eso hasta concluir el párrafo II de la obra en cuestión, Marx trata de no incorporar ninguna de sus aportaciones teóricas, sino hasta el III párrafo.

Al no poder desarmar a París tan verosímelmente, Thiers abrió una segunda campaña con todo el poder ejecutivo reunido en sus manos, de manera que cada miembro de la Comuna era fusilado sin la menor apariencia del proceso, fueron estas atrocidades las que obligó a la Comuna a decretar el 7 de abril “órdenes de represalia y declarando que tal era su deber <<para proteger a París contra las hazañas canibalescas de los bandidos de Versalles, exigiendo ojo por ojo diente por diente>>”. Todas las medidas empleadas hacia el exterior por parte de la Comuna eran pues, de legítima defensa en contra del agresor, cuyo fundamento se haya precisamente en la envergadura de las acciones del enemigo exterior.

¹¹ *Ibid.*, pp. 228.

Pero como la Comuna debía salvar la situación, el Comité Central decide desde el 18 de marzo hacerse dueño de su propio destino, tomando en sus manos la dirección de los asuntos públicos, es decir, tomando el poder. “Pero la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la maquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines.” Este razonamiento de Marx es el producto de su experiencia revolucionaria anterior que se conecta directamente con *El dieciocho brumario* y que ahora le imponen un esfuerzo por describir el ejercicio de poder del que debe echar mano el proletariado para construir las bases políticas de una sociedad renovada. El objeto que sirve para la dilucidación de la teoría política de Marx, sigue siendo el mismo: el Estado, pero no solo la construcción teórica que lo conforma sino lo que de hecho constituye esta maquina parasitaria.

El siguiente pasaje no debe ser entendido como un bosquejo histórico de lo que ha llegado a ser el Estado, sino el punto de partida y oposición del ejercicio del poder de la Comuna “El poder estatal centralizado, con sus órganos omnipotentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura –órganos creados con arreglo a un plan de división de trabajo-, procede de los tiempos de la monarquía absoluta y sirvió a la naciente sociedad burguesa como una arma poderosa en su lucha contra el feudalismo. Sin embargo, su desarrollo se veía entorpecido por toda la basura medieval: derechos señoriales, privilegios locales, monopolios municipales y gremiales, códigos provinciales. La escoba gigantesca de la revolución francesa del siglo XVII barrió todas estas reliquias de tiempos pasados, limpiando así al mismo tiempo, el suelo de la sociedad de los últimos obstáculos que se alzaban ante la superestructura del edificio del Estado moderno, erigido en tiempos del Primer Imperio, que, a su vez era el fruto de las guerra de coalición de la vieja Europa semifeudal contra la Francia moderna.” Cabe mencionar que todos los presupuestos políticos así como sus implicaciones que se encuentran en Marx en la experiencia de la Comuna son producto de la tradición del pensamiento político

francés, lo cual lo hace heredero de ella. “Durante los regímenes siguiente –continuando con la cita-, el gobierno colocado bajo el control del parlamento –es decir, bajo el control directo de las clases poseedoras-, no sólo se convirtió en un vivero de enormes deudas nacionales y de impuestos agobiadores, sino que, con la seducción irresistible de sus cargos momios y empleos, acabó siendo la amenaza de la discordia entre las fracciones rivales y los aventureros de las clases dominantes; por otra parte, su carácter político cambiaba simultáneamente con los cambios económicos operados en la sociedad.” Conforme el Estado va concentrando en su seno mayor poder político, el carácter de éste mayormente revela el carácter de clase que representa y la estructura económica se hace más aprensible. “Al paso que los progresos de la moderna industria se desarrollaban, ensanchaban y profundizaban el antagonismo de clase entre el capital y el trabajo, el poder del Estado fue adquiriendo cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social, de maquina del despotismo de clase. Después de cada revolución, que marca un paso adelante en la lucha de clases, se acusa con rasgos cada vez más destacados el carácter puramente represivo del poder del Estado.”¹² La idea central a destacar en este pasaje consiste en que ‘el poder del Estado es concebido como fuerza pública organizada para la esclavización social’, como pura fuerza dominadora, de ahí que no puede haber reconciliación con la división de los poderes que ha desarrollado la burguesía en el sistema de contrapesos y controles dentro del Estado.

“La revolución de 1830, al traducirse en el paso del Gobierno de manos de los terratenientes a manos de los capitalistas, lo que hizo fue transferirlo de los enemigos más remotos a los enemigos más directos de la clase obrera. Los republicanos burgueses, que se adueñaron del poder del Estado en nombre de la revolución de febrero, lo usaron para provocar las matanzas de junio, par probar a la clase obrera de que la república <<social>> era la república

¹² *Ibid.*, pp. 230-31.

que aseguraba su sumisión social y para convencer a la masa monárquica de los burgueses y terratenientes de que podían dejar sin peligro los ciudadanos y los gajes del Gobierno a los <<republicanos>> burgueses. Sin embargo, después de su única heroica hazaña de junio, no les quedó a los republicanos burgueses otra cosa que pasar de la cabeza a la cola del partido del orden, coalición formada por todas las fracciones y fracciones rivales de la clase apropiadora, en su antagonismo, ahora franco y manifiesto, contra las clases productoras.” Si los que más queda al desnudo en una época revolucionaria es que las clases que componen a una sociedad ya no pueden ocultarse en la representación política de ‘pueblo’, esta categoría política utilizada durante mucho tiempo para reunir el consentimiento ya no puede seguir desempeñando el mismo papel de ocultación de clases, razón por la cual Marx en esta obra no la invoca para justificar las intenciones de la Comuna, sino que recurre a categorías económicas que dan más realismo a las aspiraciones políticas de cada clase, pero sigamos. “La forma más adecuada para este gobierno era la *república parlamentaria*, con Luis Bonaparte por presidente. Fue éste un régimen de franco terrorismo de clase y de insulto deliberado contra la *vile multitude*. Si la república parlamentaria, como decía el señor Thiers, era <<la que menos les dividía>> (en las diversas fracciones de la clase dominante) en cambio abría un abismo entre esta clase y el conjunto de la sociedad situado fuera de sus escasas filas. Su unión venía a eliminar las restricciones que sus discordias imponían al poder del Estado bajo regímenes anteriores, y, ante la amenaza de un alzamiento del proletariado, se sirvieron del poder del Estado, sin piedad y con ostentación, como una máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo.”¹³

Bajo la égida de clase por la inminente amenaza de una clase oponente, a la burguesía lo menos que le importa es sentirse representante de la sociedad, se abstrae de ella y crea un abismo impresionante, sus único interés consiste en utilizar todo el poder que concentra el Estado, para

¹³ *Ibid.*, pp. 231-32.

ello suprime lo antes posible cualquier sistema de competencias y contrapesos y los sustituye por quimeras como lo hizo el Segundo Imperio. “Pero esta cruzada ininterrumpida contra las masas productoras les obligaba, no sólo a resolver al poder ejecutivo de facultades de represión cada vez mayores, sino, al mismo tiempo, despojar a su propio baluarte parlamentario –la Asamblea Nacional-, por uno, de todos sus medios de defensa contra el poder ejecutivo. (...) Decía que salvaba a la clase obrera destruyendo al parlamentarismo y, con él la descarada sumisión del Gobierno a las clases poseedoras. Decía que salvaba a las clases poseedoras manteniendo en pie su supremacía económica sobre la clase obrera; y finalmente; pretendía unir a todas las clases, al resucitar para todos la quimera de la gloria nacional. En realidad, era la única forma de gobierno posible.(...) El poder del Estado, que aparentemente flotaba por encima de la sociedad, era, en realidad, el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones.”¹⁴

Llanamente podría decirse que toda la deconstrucción que Marx hace en su análisis acerca del Estado puede reducirse a la siguiente tesis. “El imperialismo es la forma más prostituída y al mismo tiempo la forma última de aquel poder estatal que la sociedad burguesa naciente había comenzado a crear como medio para emanciparse del feudalismo y que la sociedad burguesa adulta acabó transformándolo en un medio para la esclavización del trabajo por el capital.”, es decir, tomar al poder del Estado como simple medio al servicio de la burguesía. Sin embargo, la cosa es más complicada, porque el Imperio mismo es el Estado en su expresión acabada, en donde vuelve a opera la relación antitética entre Estado-sociedad. “La antítesis directa del Imperio era la Comuna. El grito de <<república social>>, con que la revolución de febrero fue anunciada por el proletariado de París, no expresaba más que el vago anhelo de una república que

¹⁴ *Ibid.*, pp. 232.

no acabase sólo como forma de dominación de clase, sino con la propia dominación de clase. La Comuna era la forma positiva de esta república.”¹⁵

El presupuesto necesario para comprender la positividad de la Comuna es la sociedad y no el poder que brota de ella y que se abstrae para gobernarla, esta implicación la encontramos en la resistencia de la Comuna. “Si París pudo resistir fue únicamente porque, a consecuencia del asedio, se había deshecho del ejército sustituyéndolo por una Guardia Nacional, cuyo principal contingente lo formaban los obreros. Ahora se trataba de convertir este hecho en una institución duradera. Por eso, el primer decreto de la Comuna fue para suprimir el ejército permanente y sustituirlo por el pueblo armado.” Si la Comuna permanecía apoderada fácticamente se sigue que no podía mantenerse un órgano especial que concentrará la coerción exclusiva por arriba de ella. Se podrá argüir que ante dicho acto nadie puede someter a nadie, pero Marx no comparte el presupuesto del estado de naturaleza implicado en el animal policromo al que hay que gobernar. “La comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento. La comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo. En vez de continuar siendo un instrumento del Gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna, responsable ante ella y revocable en todo momento.” Este pasaje es el más grandioso porque de él se desprende el ejercicio de poder de la Comuna. En el ejercicio democrático para elegir a los consejeros municipales va explícito en su cometido el control e inspección, así como la nulidad del derecho al cargo, pero responsables ante la Comuna de su cometido, en eso se asimila al periodo de 1792. La influencia de Rousseau sobre Marx es de gran importancia en estos momentos, en cuanto a la titularidad de la soberanía de París y su titular que es la Comuna, por

¹⁵ *Ibid.*, pp. 232-33

eso a veces Marx inintencionadamente intercambia las dos expresiones, sin embargo conciente del problema que deja pendiente Rousseau de si el legislador no es nada más que derecho aún no constituido; el dictador no es más que poder constituido. Tan pronto como se establezca una combinación que posibilite dar al legislador el poder del dictador, se construye un legislador dictatorial y un dictador que da constituciones. Conciente de esta problemática Marx sabía que si la Comuna le daba tiempo podía reunir esta combinación al mismo tiempo y sin derecho a la posesión del cargo por parte de sus titulares, porque en ello hay puras obligaciones con la Comuna. Por otra parte Marx en este periodo fue demasiado cauteloso para hablar de la figura del dictador y prefirió utilizar la categoría del ejecutivo. Lo complicado que hay en ambas combinaciones –ejecutiva y legislativa- es el cometido que tenían por oposición a la experiencia de 1792 y que consiste en la descentralización lo antes posible del hasta entonces Gobierno central, porque una centralización implica crear instrumentos, como lo hacía el Gobierno Central con la policía quien inmediatamente fue despojada de sus atributos políticos que se hallan por encima de cualquier ciudadano. “Lo mismo se hizo con los funcionarios de las demás ramas de la administración. Desde los miembros de la Comuna para abajo, todos los que desempeñaban cargos públicos debían desempeñarlos con *salarios de obreros* (...) los cargos públicos dejaron de ser propiedad privada de los testaferros del Gobierno Central.”¹⁶

Toda la centralización de poder del Estado hasta ese entonces fue descentralizada como el poder de los curas que por medio de decreto la Comuna separó la Iglesia del Estado, así como las instituciones de enseñanza se les dotó de autonomía fundamentada en la no intromisión de la Iglesia y del Estado. Cosa inaudita para el derecho burgués, “Los funcionarios judiciales perdieron aquella figura independiente que sólo había servido para disfrazar su abyecta sumisión a los sucesivos gobiernos ante los cuales iban prestando y violando, sucesivamente, el juramento

¹⁶ *Ibid.*, pp. 233.

de fidelidad. Igual que los demás funcionarios públicos, los magistrados y los jueces habían de ser funcionarios electivos, responsables y revocables.” Sin derecho a la perpetuación del cargo.

Mucho se ha sostenido de que en la Comuna impera una democracia directa, la cual se desprende de Rousseau, en realidad lo que sucede es que no se ha observado al concepto de ‘mandato’ -revolucionado por Rousseau- que el gobierno recibe del pueblo y el gobierno se convierte en un comisario discrecional y revocable del pueblo, completamente sometido al arbitrio de su comitente, en la Comuna se hizo una realidad, en tanto cuanto que el problema del pueblo y su representación, problema que la democracia actual no ha resuelto, tiene su cumplimiento en que nadie tiene derecho a la posesión del cargo y el pueblo soberano siempre permanece apoderado [fácticamente] para que el representante no se disocie de el representado. Sin embargo, para el ejercicio de mandato desarrollado por la Comuna, no es suficiente esta explicación, las cosas se complican si se atiende a la envergadura de París comparada con Francia. Marx nos dice al respecto que “(...) la Comuna de París había de servir de modelo a todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido en París y en los centros secundarios el régimen de la Comuna, el antiguo Gobierno central tendría que dejar paso también en las provincias a la autodeterminación de los productores. En el breve esbozo de organización nacional que la Comuna no tuvo tiempo de desarrollar, se dice claramente que la Comuna habría de ser la forma política que reviste hasta la aldea más pequeña del país y que en los distritos rurales el ejército permanente habría de ser remplazado por una milicia popular, con un plazo de servicio extraordinariamente corto. Las comunas rurales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de delegados de país,

entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores.”¹⁷

El presupuesto de la revocabilidad en todo momento implica la extraordinariedad del cometido del delegado que puede caracterizarse ya no como un simple comisario de acción con poder ejecutivo a discreción, sino que lleva implícita la unidad ejecutiva y legislativa para conformar al poder constituyente. Pero ya no es el poder constituyente esa entidad metafísica la que constituye por medio de la Asamblea Nacional Constituyente los órganos constituidos para las competencias ordinarias en donde la unidad del Estado se manifiesta, sino cada comuna lleva en su seno la voluntad general intransferible que la conformó, de tal forma que el soberano no se formula desde la abstracción del consentimiento como su transustanciación en la voluntad del pueblo, sino desde la vida social más inmediata, de este modo no puede haber contrato social, sino una construcción social articulada de la sociedad en una forma de gobierno en donde la voluntad general de la sociedad se haya de hecho con el poder sin necesidad de una entidad abstracta que este por encima de ella y la gobierne. Lo que es afectado en todo momento es el concepto de soberanía del Estado transmitido por los siglos anteriores, eso sólo fue posible porque el concepto de clases opera en una realidad social que no permite la abstracción del concepto. No obstante, esto no significa, según Marx, que “No se trata de destruir la unidad nacional, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir al Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad independiente y situada por encima de la nación misma cuyo cuerpo no era más que una excrescencia parasitaria.” Como la destrucción del Estado en este sentido no puede significar otra cosa que la disociación y disolución del concentrado de poder estatal y, por oposición a la división de poderes la cual nunca tendrá el cometido de disolución al máximo órgano que la

¹⁷ *Ibid.*

protege. Así que lo que se disuelve es la fuerza puramente coercitiva que hace posible el ejercicio de los demás poderes, por ello decía Marx que “Mientras que los órganos puramente represivos del viejo poder estatal habían de ser amputados, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servidores responsables de esta sociedad”¹⁸

La complejidad de este organismo de gobierno fundamentalmente social constituía una gran innovación para la política y más para la teoría política, tanto que Marx procuró intrépidamente deslindarlo de cualquier otro modelo que se le comparase. “Generalmente, las creaciones históricas completamente nuevas están destinadas a que se las tome por una reproducción de formas viejas e incluso distintas de la vida social, con las cuales pueden presentar ciertas semejanzas. Así, esta nueva Comuna, que viene a destruir el poder estatal moderno, se ha confundido con una reproducción de las comunas medievales, que primero precedieron a este mismo Estado y luego le sirvieron de base. El régimen de la Comuna se ha tomado como erróneamente por un intento de fraccionar en una federación de pequeños Estados, como lo soñaban Montesquieu y los girondinos, esta unidad de las grandes naciones que, si bien en sus orígenes fue instaurada por la violencia, hoy se ha convertido en un factor poderoso de la producción social. El antagonismo entre la Comuna y el poder del Estado se ha presentado equívocamente como una forma exagerada de la vieja lucha contra el excesivo centralismo.”¹⁹ Este pasaje posibilita también la diferenciación del régimen de la Comuna con la dictadura soberana en el sentido que nos propone Schmitt. Por oposición a la Asamblea Nacional Constituyente que decretó el estado de sitio en París para aplastar a la Comuna y que reunía plenos poderes en su seno, el Comité Central sólo era un órgano de la Comuna que no reunía una

¹⁸ *Ibid.*, pp. 234.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 235.

plenitud de poder a discreción, sino la Comuna como titular de la voluntad general de París y apoderada fácticamente, emanaba de ella por sufragio directo esa voluntad general por medio de sus delegados revocables en todo momento pero con facultades ejecutivas y legislativas al mismo tiempo en donde se reúne una igualdad absoluta con su comitente y su cometido: control, facultad, discreción y apoderamiento para legislar. Por tal motivo era imposible centralizar el poder en un órgano que se elevara sobre este fundamento y al mismo tiempo el fundamento apegado a la situación de las cosas, exigía la disolución del poder del Estado como obstáculo que debía superar, así que “El régimen de la Comuna [en todo caso] había devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parasitario, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento.” El problema más complicado que se desprende de la igualdad absoluta para el cometido del mandato consiste en que en él se asocian fuertemente una preponderancia por la situación de necesidad para eliminar un obstáculo de un modo fáctico y por otro lado la necesidad de una transición para el ejercicio del nuevo poder político que ha venido asumiendo la clase proletaria con la detentación del poder. Estas dos vertientes implican desde luego la conformación de una dictadura soberana en tanto cuanto que el sujeto de la dictadura es el proletariado que disuelve al Estado anterior con toda y su Constitución y una vez apoderado crea las condiciones políticas mínimas necesarias en donde la sociedad se desarrollará libremente.

“La sola existencia de la Comuna implicaba, como algo evidente, un régimen de autonomía local, pero ya no como contrapeso a un poder estatal que ahora era superfluo (...) no se puede achacar a la Comuna de París la aspiración de reproducir aquella caricatura de la organización municipal francesa de 1791 que es la organización municipal del Estado Prusiano. “Otro distanciamiento que hace Marx del régimen de la Comuna se debe a que en lugar de tener un sistema de contrapesos que pudiera controlar a las acciones del ejecutivo sobre la

circunspección local, se dejaba a la localidad la libre autodeterminación, puesto que ya no había la figura del ejecutivo titular del poder estatal que pudiera determinar sobre ella. El presupuesto de esta autodeterminación descansaba en el ejercicio democrático que le otorgaba validez. “La Comuna dotó a la república de instituciones realmente democráticas. Pero ni el Gobierno barato, ni la <<verdadera república>> constituían su meta final; no eran más que fenómenos concomitantes.” Como se observa en este pesaje, Marx no quiere dotar a este organismo políticosocial de una política tecnicofinalista que actué de acuerdo a la necesidad de las cosas, sino apuntar inmediatamente hacia la transición que es lo que más le interesa, por eso el ejercicio democrático sigue permaneciendo como necesario para la transición, en cambio no sucede lo mismo con el gobierno barato y la forma republicana que únicamente se incorporaron en el régimen de la Comuna.

“La variedad de interpretaciones a que ha sido sometido la Comuna y la variedad de intereses que ha encontrado en ella su expresión, demuestran que era una forma política perfectamente flexible, a diferencia de las formas anteriores de gobierno, que habían sido todas fundamentalmente represivas. He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo.” La transición de la dictadura del proletariado apunta desde aquí a crear una situación económica que no puede revelarse en otra forma de gobierno creada por la burguesía. “Sin esta última condición, el régimen de la Comuna habría sido una imposibilidad y una impostura. La dominación política de los productores es incompatible con la pretensión de su esclavitud social. por tanto, la Comuna había de servir de palanca [o instrumento] para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación

de clase. Emancipado el trabajo, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de una clase.”²⁰

De aquí se desprenden las amplias dimensiones que tiene la dictadura del proletariado en donde el poder de la política deja de ser pura dominación dejando paso a un estado social apoderado y que Schmitt ha interpretado como una situación justa donde su significado descansa en una norma que ya no es meramente política ni jurídico-constitucional positiva, sino filosoficohistórica. Para darle una respuesta consecuente con lo sostenido por Schmitt se requiere sin lugar a dudas de señas a la *Crítica del programa de Gotha*, aquí tan solo era menester implicar las dimensiones de la dictadura del proletariado, ya que en todo momento Marx implica presupuestadamente la transición revolucionaria de la Comuna hacia una situación económica. “¡La Comuna, exclama –sus oponentes- pretende abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en riqueza de unos pocos. La comuna expiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado. ¡Pero eso es comunismo, el <<irrealizable>> comunismo!” Después de haber suspendido los tópicos del comunismo que había esbozado en el *Manifiesto*, vuelven aparecer ahora como defensa para las aspiraciones de la Comuna, pero no de manera justificada para que el régimen de la Comuna se adecue a ellos. “La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implementarla *par décet du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda

²⁰ *Ibid.*, pp. 236.

una serie de procesos históricos, que transformarán completamente las circunstancias y los hombres. Ellos no tiene que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad agonizante lleva en su seno.”²¹ De acuerdo con Schmitt, “Según la concepción económica de la historia del marxismo, el desarrollo hacia el estado final comunista debe producirse <<orgánicamente>> (en el sentido de Hegel), las condiciones económicas deben estar maduras para la revolución, el desarrollo es <<inmanente>> (igualmente en el sentido hegeliano), las condiciones no pueden <<hacerse>> madurar por la fuerza, y una ingerencia artificial, mecánica, en ese desarrollo orgánico carecería de sentido para todo marxistas.”²² Contraponiendo lo sostenido por Marx y lo argüido por Schmitt, el presupuesto del desarrollo histórico para Marx implica la acción revolucionaria del proletariado producto de las luchas de clase que a diferencia del desarrolló orgánico hegeliano racionalmente inmanente, no puede introducirse la ingerencia del ímpetu de los hombres ya que el desarrollo es puramente racional o del espíritu, de tal modo que las lucha de clases posibilita al proletariado aprehender conscientemente la tarea de su misión. “Plenamente conscientes de su misión histórica y heroicamente resuelta a obrar con arreglo a ella, la clase obrera puede mofarse de las burlas invectivas de los lacayos de la pluma y de la protección pedantesca de los doctrinarios burgueses bien intencionados, que vierten sus ignorantes vulgaridades y sus fantasías secretas con un tono sibilino de infalibilidad científica.”²³

Si el desarrollo de la lucha de clases posibilita al proletariado aprehender conscientemente la tarea de su misión que consiste en la transformación social de la sociedad, requiere en todo momento de un medio para alcanzar este fin determinado, este medio tiene que ser una medida concreta y fáctica que Marx categoriza como dictadura del proletaria, para la supresión de todo el

²¹ *Ibid.*, pp. 237.

²² C. Schmitt, *La dictadura*, *loc. cit.*, pp. 25.

²³ C. Marx, *op cit.*, pp. 237.

estado de cosas anterior y sentar las bases donde pueda realizarse la transformación social de la sociedad, de manera que, la dictadura del proletariado es la forma no idealizada, el periodo político, en donde el proletariado puede emanciparse y emancipar a la sociedad en general, por tanto, esta categoría surge de la propia necesidad de la lucha de clases y fue proyectada para crear concretamente todas las medidas fácticas que se requieran para la disolución de la antigua sociedad.

2. El apoderamiento de la clase trabajadora y el contenido democrático presupuesto en la voluntad del apoderamiento a partir de la soberanía.

“Cuando la Comuna de París tomó en sus propias manos la dirección de la revolución; cuando, por primera vez en la historia, los simples obreros se atrevieron a violar el monopolio de gobierno de sus <<superiores naturales>>, en consecuencia de una dificultad sin precedente, realizaron su labor de un modo modesto, concienzudo y eficaz (...)”²⁴ ¿Qué puede significar esta sentencia hoy? Que sin más, hay una relación de alteridad en el ejercicio del poder público y que por primera vez en la historia se ha puesto completamente al desnudo para ya no volverse a encubrir nunca. Todo el ejercicio del gobierno desde el nacimiento de la burguesía se había encargado de legalizar todas las formas del poder público que hacían posible la dominación de clase, de tal modo que cuando aparece y se desenvuelve un ejercicio del poder que circunda a todas las formas de gobierno burguesas, tiene que ser repelido como algo ilegal por no enmarcarse la legalidad (burguesa). Hablo de legalidad para significar no precisamente la ley, sino lo que queda afuera de ella, la periferia, aquello que circunda lo establecido y es excluido del centro. El centro es lo reconocido por un orden como lo verdadero, lo bueno, etc. El monopolio de gobierno burgués es pura identidad, puro centro, todo aquello que lo circunda, queda afuera y causa

²⁴ *Ibid.*, pp. 238.

repugnancia, es intolerante ante la legalidad establecida y debe ser sometido por la fuerza y encausado a la ley misma. La experiencia de la Comuna en voz de Marx vivió esta alteridad, pero sus miembros no, ellos fueron asesinados cruelmente. Sin embargo Marx con su magnífico genio pone al descubierto no solo la alteridad (fundamentalmente política), sino la trascendencia que ésta tiene sobre los conceptos y categorías políticas en los periodos revolucionarios, en cuanto que no son suficientes para significar los actos revolucionarios que tienen lugar cuando emerge una clase de la sociedad que transforma todo lo que antes se designaba con tal o cual concepto, ahora tal concepto según el centro o lo legal, puede excluir a aquellos momentos fácticos que hacían alusión a tal concepto o intentaban significar la legalidad y vigencia que tiene el concepto históricamente para dar cuenta de una situación donde él predomina o en todo caso, acabar imponiéndose el concepto como la ley se impone cuando algo es considerado como fuera de la ley. Al concepto de democracia en Marx le paso lo primero y el concepto de democracia históricamente legalizado se impuso como una ley sobre la dictadura revolucionaria del proletariado. ¿Por qué? Porque el monopolio de gobierno de la clase que representa a la sociedad capitalista solamente ha aceptado legalmente al concepto de democracia para designar a una forma de gobierno emanada del pueblo con su consentimiento, todo aquello que no sea esto no puede ser llamado democracia y debe ser condenado con la pluma.

En la *Guerra civil* no hay una preocupación de Marx por el reconocimiento de la democracia, como sucede actualmente en nuestra sociedad, podría decirse que en tiempos de Marx este concepto no era hegemónico, como lo es hoy. <<Sino atiende un pueblo a “los principios democráticos” entonces hay que obligarlo y, si un gobierno no tiene “el consentimiento del pueblo”, no es democrático, por tanto hay que derrocarlo>>, este razonamiento Marx le otorgaría un sentido genuinamente ideológico de la clase burguesa para perpetuarse en el poder y seguir con el monopolio de gobierno, lo cual significa que el concepto de democracia no puede

reducirse a estas expresiones de simple razonamiento. Otro tipo de razonamiento más elaborado como es el de David Held quien en su obra *Modelos de democracia* trata de asociar la dictadura del proletariado con la democracia señalado que “Por <<dictadura del proletariado>> Marx entendía el control democrático de la sociedad y del estado por aquellos –la aplastante mayoría de los adultos- que ni son propietarios ni controlan los medios de producción. La cuestión es, por supuesto: ¿cómo concebía Marx el control democrático del estado y de la sociedad por las clases trabajadoras y sus aliados?”²⁵ Después de haber escrito tanto acerca del concepto de dictadura y haberlo tamizado en la Comuna podemos decir que su cometido no era el control sino la disolución del poder del Estado anterior. Sin embargo, el ejercicio de poder en la Comuna no sólo era ejecutivo, sino legislativo al mismo tiempo, que debía caer en la figura del delegado. “Todos los aspectos del <<gobierno>> serían entonces completamente responsables: << la voluntad general>> del pueblo prevalecería (...) Esta disposición se conoce como estructura <<piramidal>> de la democracia directa; todos los delegados pueden ser revocados están limitados por la instrucción de sus electores y organizados en una <<pirámide>> de comités elegidos directamente.”²⁶

La implicación de democracia directa es consecuente entre representante y representado, pero lo que no observa Held es la categoría de mandato que tiene su presupuesto en que nadie tiene derecho a la posesión del cargo, hay pues, pura obligación con la Comuna. El mandato que recibe el gobierno del pueblo no se transfiere, se controla y se vigila para que el representante no asuma plenos poderes, en relación al pueblo que siempre queda soberano y se convierte en discrecional del representante porque permanece apoderado de hecho en todo momento, su detentación del poder es permanente y no extraordinaria como el delegado. Sería muy

²⁵ David Held, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 165.

²⁶ *Ibid.*, pp. 167.

presuncioso de nuestra parte significar esta relación de mandato entre gobierno y pueblo como “estructura piramidal” de la democracia directa como lo hace Held, porque en todo caso la Comuna no llegó constituirse de esta forma, por eso me restringo en decir que se trata de una construcción social articulada de la sociedad en una forma de gobierno o bien, una especie de estado social apoderado en donde hay una subsunción de las actividades del Estado en la sociedad. Sin embargo recordemos que de hecho era un apoderamiento de la clase trabajadora por su propia iniciativa social y las circunstancias fácticas que le rodeaban como estado de legítima defensa y por tanto extraordinario y, sin embargo se llega a crear la *volunté générale* porque el representante no se dissociaba de los representados. El apoderamiento del proletariado logró que el mandato fuera absoluto toda vez que la voluntad del mandante se aseguraba en la revocabilidad, es decir la discreción que era una facultad suya reservada para este fin. En este sentido la democracia de la Comuna no es meramente una forma de consentimiento y justificación, ni procedimental la manera de elegir a sus representantes, sino que siempre queda el pueblo con el poder reservado para sí: control (revocabilidad) e inspección (responsabilidad de los delegados ante el pueblo), ese es pues el contenido democrático que había en la Comuna descansado sobre la voluntad del apoderamiento del proletariado cuyo fundamento Marx lo extrae de la soberanía rousseauiana, de esa soberanía intransferible, por eso siempre la voluntad general permanece apoderada. Razón por la cual Marx decía sin tapujos “La Comuna era, pues, la verdadera representación de todos los elementos sanos de la sociedad francesa, y, por consiguiente, el auténtico Gobierno nacional.”²⁷

Todas estas sutilezas, aunque formales, transforman fuertemente la significación del concepto de democracia, lo cual ya es inaudito para las teorías político-estatales tradicionales, se nos diría que nuestra interpretación es ilegal, periférica, en todo caso prohibida y que de

²⁷ C. Marx, *La guerra civil...loc. cit.*, pp. 240.

inmediato debe ser suprimida. Omitiendo estas presuntas críticas, la democracia como gobierno del pueblo puede significar también el apoderamiento del pueblo en gobierno. Esta nueva significación es producto de la concepción positiva que Marx le asigna a la sociedad la cual ya no necesita de ser gobernada por un aparato especial que se ubique por arriba de ella, razón por la cual la democracia pierde la validez exclusiva para conformar al aparato estatal que venía desempeñando y ahora se ubica en el lugar del que le fue extraída: la sociedad. “La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia, su labor. Sus medidas concretos no podían menos de expresar la línea de su conducta de un Gobierno del pueblo por el pueblo.”²⁸ Si se le sigue viendo a la sociedad como ese gran animal policromo que debe ser gobernado y maniatada por la fuerza, nunca encajará el modelo de democracia que Marx propone y si además, se considera a la sociedad como esa masa informe e ignara imposible de organizarse entonces, carece de valor toda importancia para señalar la nueva significación de democracia que nuestro autor nos revela, es decir, ver a la democracia como una dictadura del pueblo en donde no se deja espacio para la individualidad. Marx en su juventud ya le había otorgado a la individualidad un lugar predilecto con la categoría filosófico-antropológica de ser ontocreador la capacidad de desenvolvimiento autónomo en la sociedad en cuanto que su ser sólo se desarrolla allí en tanto ser social, como *zoon politicon*. Pero la política de Marx es realista. La categoría política de pueblo como representación política es demasiado abstracta para dar cuenta de la composición de las clases de la sociedad capitalista, por eso, la democracia brota de la dictadura del proletariado pero siempre sujeta a la sociedad que le da la existencia a la dictadura del proletariado.

²⁸ *Ibid.*

VII. CRÍTICA DEL PROGRAMA DE GOTHA.

1. Las fases de la sociedad renovada y el problema del estado final..

Los editores actuales nos dicen que el trabajo de Marx *Crítica del programa de Gotha*, escrito en 1875, consta de observaciones críticas al proyecto de programa del futuro partido obrero unificado de Alemania. Engels afirma en su prólogo al publicar en 1891 esta misma obra, que en ella “(...) se expone por primera vez, con claridad y firmeza, la posición de Marx frente a la tendencia trazada por Lassalle desde que se lazó a la agitación, tanto que en lo que atañe a sus principios económicos como a su táctica.”¹ Este prólogo es muy común encontrarlo hoy en día, sin embargo, es hasta 1932 en donde se publica todo el material que compone a nuestra obra en cuestión, de ahí que puede conectarse y contraponerse las respuestas que dan Engels y Marx al respecto del proyecto del programa del partido unificado, propuesto al Congreso de Gotha. Así pues, en carta a G. Bracke fechada el 5 de mayo de 1875 observamos que Marx tenía la intención de que sus notas de este escrito eran destinadas a sus amigos de partido para que no interpreten mal los pasos que dará en su exposición que ya había previamente desarrollado, es decir, entre abril y mayo de 1875 que es cuando termina de sus “Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán”. Mientras que Engels en carta a Bebel fechada del 18-28 de marzo del mismo año expone los mismos problemas teóricos que contiene la *Crítica del programa de Gotha* pero hacia otro sentido que en lo fundamental no se contraponen con lo expuesto por Marx, sino que sus respuestas generan otra interpretación. No obstante no vamos a señalar consecuentemente las posiciones que se hayan al respecto, ni tampoco vamos a desprestigiar la calidad intelectual de Engels, en todo caso intentaremos elucidar lo sostenido por Marx y es que, la variante de la interpretación que da Engels en su carta del 18-28 de marzo nos da cuenta que

¹ C. Marx, *Crítica del programa de Gotha*, Moscú, Progreso, 1975, pp. 5.

aun no tenía en sus manos el escrito original de Marx que concluyó a principios de mayo, si acaso se puede decir, que ambos habían observado los errores más importantes que a su juicio consideraban respecto al proyecto de programa del partido unificado.

Lo que si hemos contrapuesto -en cada una de las obras de nuestro autor- son las ideas de los rivales teóricos a los que se les enfrenta Marx, pero tampoco en este capítulo echaremos mano de esta pedagogía, porque la figura del rival de nuestro autor es demasiado pobre y no se presta para una empresa analítica de envergadura. La principal obra de Lassalle *¿Qué es una Constitución?* no aparece conectada en ninguna de las glosas a las que Marx cita, en todo caso encontramos un pensador ecléctico que el mismo Marx se encarga de despedazar. Pero para hacer interesante este capítulo debemos atender de manera general que el programa del partido unificado intenta partir de una sociedad capitalista por oposición a la sociedad socialista, razón por la cual Marx plantea metodológicamente “(...) cómo, en la actual sociedad capitalista, se dan ya, al fin, las condiciones materiales, etc., que permiten y obligan a los obreros a romper es maldición social* (la esclavitud asalariada)”². Esta metodología nos sirve para dar una respuesta a la idea que sostiene Schmitt acerca de las amplias dimensiones que tiene la dictadura del proletariado y que ha interpretado como una situación justa donde su significado descansa en una norma que ya no es meramente política ni jurídico-constitucional positiva, sino filosoficohistórica. Lo curioso de la respuesta es que no surge del mismo Marx, sino a *ex consensu* de Lassalle. Quien invoca a la sociedad futura para conformar el programa del partido unificado alemán, es, el mismo quien invoca los tópicos del socialismo y comunismo: Lassalle y no Marx, éste último se restringe a señalar cuáles son las condiciones materiales, políticas, sociales, etc.,

* Sin lugar a duda Marx hace alusión a esa bíblica y teologizante idea de que el hombre tiene que ganarse la vida con el sudor de su frente y que por cierto ha operado como presupuesto en la sociedad capitalista.

² *Ibid.*, pp. 12.

que permiten resurgir la sociedad nueva de los escombros de la antigua sociedad. Pero vallamos al asunto.

Para aprehender las intenciones políticas de Lassalle se requiere de partir como mínimo, que su eclecticismo se restringe a la democracia que ve en la república democrática –según Marx– el reino milenar que hace posible la igualdad. Todos los presupuestos del programa de Lassalle apuntan hacia el reino de la igualdad, su actitud teórica de abogado nos da cuenta de esto, por eso apela al reparto equitativo del fruto íntegro del trabajo donde todo obrero debe obtenerlo para conformar la sociedad comunista, en seguida Marx le responde “¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas? ¿No se forjan también los sectarios socialistas las más variadas ideas acerca del reparto <<equitativo>>?”³ Mediante la distinción y oposición entre la estructura sobre las formas jurídicas lo que implícitamente intenta demostrar Marx, es que la norma jurídica no puede concebirse más que como obstáculo al desarrollo de las relaciones económicas, en tanto que ampara intereses o preserva situaciones establecidas, en todo caso la norma jurídica impone un sistema de ordenación. Una vez entendida así la cosa. “Estas deducciones del <<fruto íntegro del trabajo>> constituyen una necesidad económica, su magnitud se determinará según los medios (de producción) y fuerzas (sociales) existentes, y, en parte por medio del calculo de probabilidades: lo que no puede hacerse de ningún modo es calcular partiendo de la equidad.”⁴ Categoría de carácter abstracto provisto por la norma jurídica.

En vez del enunciamiento abstracto universal del fruto colectivo del trabajo o bien, producto social global, hay que deducir las necesidades imperantes de la sociedad –dice Marx– “Primero: una parte para reponer los medios de producción consumidos; segundo: una parte

³ *Ibid.*, pp. 14.

⁴ *Ibid.*, pp. 15.

suplementaria para ampliar la producción; Tercero: el fondo de reserva o de seguro contra accidentes, trastornos debido a calamidades; la parte restante del producto global, destinada a servir de medios de consumo, [en ellos] hay que reducir, primero: los gastos generales de administración, no concernientes a la producción; segundo: la parte que se destine a la satisfacción colectiva de las necesidades, tales como escuelas, instituciones sanitarias y tercero: los fondos de sostenimiento de las personas no capacitadas para el trabajo. Cada reducción ira en aumento a medida que la nueva sociedad se desarrolle sólo después de esto podemos proceder a la distribución.” Antes de cualquier sistema de ordenación, se halla situado el reino de la necesidad, fundamento de cualquier sociedad colectiva. Por eso no se puede hablar de fruto integro del trabajo, más bien es fruto parcial. Mientras que Lassalle intenta proyectar por medio de categorías jurídicas la sociedad colectiva sin atender la concreción del desarrollo social de la sociedad. Marx por el contrario, no concede mas que la restricción del problema metodológico: “De lo que aquí se trata no de una sociedad comunista que *se ha desarrollado* sobre su propia base, sino de una que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede. Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad –depuse de hechas las obligadas deducciones- exactamente lo que le ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. Así por ejemplo, la jornada social de trabajo se compone de la suma de las horas de trabajo individual; el tiempo individual de trabajo de cada productor por separado es la parte de la jornada social de trabajo que él aporta, su participación en ella.”⁵

¿Cuáles son pues, los aspectos que presupone Marx en los que descansa la instancia económica, moral e intelectual que predominan en la sociedad capitalista? No puede ser otros

⁵ *Ibid.*, pp. 16.

más que los que se derivan del estado de cosas fundamentalmente jurídico, si asumimos este estado como la instancia en la que se asienta la libertad moderna como libertad jurídica. Una vez que el productor aporta a la jornada social de trabajo las horas de trabajo individual el tiempo individual de su trabajo, la sociedad le entrega un bono consignado que ha recibido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equitativamente a la cantidad de trabajo que ha rendido. La misma cuota de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta bajo otra forma distinta. “Aquí reina, evidentemente, el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto éste es intercambio de equivalentes. Ha variado la forma y el contenido, porque bajo las nuevas condiciones nadie puede dar sino su trabajo, y porque, por otra parte, ahora nada puede pasar a ser propiedad del individuo, fuera de los medios individuales de consumo. (...) Por eso, el *derecho igual* sigue siendo aquí, en principio, el *derecho burgués*, aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos, mientras que en el régimen de intercambio de mercancías, el intercambio de equivalentes no se da más que como *término medio*, y no en los casos individuales.”⁶ Aunque el derecho como garantía este fundamentado jurídicamente para que el trabajo individual del productor le sea devuelto en la proporción que le toca, después de descontarle el fondo común, el contenido de la cantidad de trabajo que recibe queda sujeto al principio de que nadie puede apropiarse la parte de su trabajo individual.

“A pesar de este gran progreso, este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que ha rendido; la igualdad, aquí consiste en que se mide por el *mismo rasero*: por el trabajo. (...) y el trabajo, para servir de medida tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad, de otro modo, deja de ser una

⁶ *Ibid.*, pp. 17.

medida. Este derecho *igual* es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un obrero como los demás; pero reconoce tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.* El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales.”⁷ Para comprender este pasaje saturado debemos considerar lo siguiente. Desde la *Política* de Aristóteles el derecho parece consistir en la igualdad. Y en ella consiste –según el griego-, pero no para todos; pero para aquellos que verdaderamente son iguales, y lo mismo puede decirse de la desigualdad: es un derecho, pero no para todos, sino para los que verdaderamente son desiguales, este derecho esclavista plantea una problemática muy concreta: a una igualdad de derechos pudiera no corresponder un igual ejercicio del derecho mismo. La teoría aristotélica de la “desigualdad de los hombres por nacimiento” implica que por naturaleza algunos son hombres libres y otros esclavos haciendo omisión a la igualdad jurídica que establece que en todo caso es absorbida por la superioridad del hombre libre sobre el esclavo y postula por consiguiente un derecho a la desigualdad como ‘privilegio’ de quien es más que un hombre, desde el momento en que no basta ser hombre para ser libre. Desde este punto de vista, nos damos fácilmente cuenta de que el tratamiento igual en derecho o derecho igual, de todos los hombres –aunque sean de “hecho” desiguales- es una conquista de la civilización moderna, en la que ya todos nacen libres, son sujetos jurídicos desde su nacimiento.

La propia Revolución francesa, al derribar a la monarquía absoluta y transformar al pueblo en soberano, elevó la ley a expresión de la razón, teniendo por regla que surgía de la voluntad general destinada a asegurar la libertad de los ciudadanos sobre la base de ciertos

⁷ *Ibid.*, pp. 17-8.

principios inmutables y eternos fundamentalmente jurídicos. No superó la contradicción entre postulado y realidad, sino que la encubrió mediante la igualdad jurídica que contendría la ley. Así que para toda ordenación social de acuerdo a derecho, sólo puede haber relaciones jurídicas y no sociales que puedan determinar las desigualdades que de hecho existen. Para que no predominen las relaciones jurídicas sobre las sociales es necesario una equiparación social carente de todo postulado de tal manera que no exista un abismo entre lo que se postula como derecho natural y la realidad existente. La única categoría que se presta para tal equiparación es el trabajo, que no surge ya como una relación jurídica contractual, sino que se sienta como principio social, pero a la vez como resultado de la asociación de una sociedad que tiene como fundamento la colectivización del trabajo. La regulación de las relaciones de los hombres entre sí en donde predomina el criterio del control de la ley, por lo que generalmente puede hacerse sólo lo que la ley autoriza expresamente en el conjunto de normas obligatorias impuestas coactivamente dejan paso a las determinaciones concretas de las relaciones sociales de producción, criterio que puede determinar la concreción de la individualidad. En este sentido Marx nos diría que ya no es el derecho el único régimen de ordenación social, el derecho no es el supremo valor en una sociedad y por encima de él hay otras normas que debemos obedecer con arreglo a la producción social.

Una vez que la ordenación social jurídica es desprovista como valor supremo, Marx dirá que se puede estar en condiciones para dar el primer paso para la abolición de la apropiación privada de la riqueza social producida, porque esta riqueza “(...) sólo puede medirse por la misma medida (el trabajo) siempre y cuando que se enfoque desde un punto de vista igual, siempre y cuando que se les mire solamente en un aspecto *determinado*; por ejemplo, en el caso concreto, *sólo en cuanto obreros*, y no se les vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás. Prosigamos: unos obreros están casados y otros no; unos tienen más hijos que otros, etc, etc. A igual rendimiento y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de

consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendrá que ser igual, sino desigual.” La disolución de la apropiación de la riqueza producida, requiere, de la desaparición jurídica que fundamenta a las clases sociales no mediante la imposición abstracta de la igualdad, sino de la determinación social concreta, de la situación de hecho de los individuos en el nuevo orden social o lo que es lo mismo, el contenido social del individuo, en cuanto obrero, suprime los derechos de apropiación que se tenían en la sociedad capitalista. La relación que impera es una cuestión de hecho y no de derecho que deben ordenarse de otra manera y que nuestro autor no especifica, a lo sumo sostiene que: “(...) estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica, ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado”⁸ Hoy no es novedad que se admita que la política y la economía determinan el contenido del Derecho y que éste es un instrumento al servicio de ellas. Lo que no se admite es que en el contenido de ambas existe una relación de clases preponderante.

En la primera fase de la sociedad comunista como llama Marx a la sociedad que acaba de salir de las entrañas de la antigua sociedad capitalista, predomina una situación de hecho en vías de una ordenación social en la que el sujeto jurídico le da paso a la determinación social concreta de la situación en la que los individuos son obreros con más obligaciones que derechos, esta determinación social demanda una situación económica, en donde la estructura económica en transformación se muestre lo más pronto posible y que permita al sujeto social, por oposición al sujeto jurídico sentar las bases de una sociedad renovada en su conjunto. “En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el

⁸ *Ibid.*, pp. 18.

trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezca también las fuerzas productivas y corran a chorros llenos los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡de cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!”⁹ Este pasaje sin lugar a dudas es el más descontextualizado de esta obra, pero también es el que más se presta para figurar una utopía del pensamiento político de nuestro autor. ¿A qué se debe? Presuntamente se dice que en esta obra y en especial en este pasaje Marx daría cuenta de lo que sería la sociedad comunista dando paso así a la figura de una utopía en sentido negativo como estado final. Esta interpretación ha dado origen a la más diversidad de ataques y caricaturas tanto de Marx como a su obra. Por lo que respecta a este trabajo no estamos dispuestos a conceder tal interpretación y, si el grueso de nuestra obra no ha tenido justificación, es momento que digamos que no es sino hasta tener un conocimiento profundo de la totalidad de las obras para tener un juicio adecuado que permita dar trascendencia a cada una de las obras que escribió nuestro autor.

Si nuestro autor adelanta la tesis de la fase superior de la sociedad comunista se debe únicamente a que su oponente (Lassalle) implica los tópicos del comunismo otorgándoles un valor trascendental en comparación al desarrollo inmanente que Marx le atribuye a la primera fase de la sociedad comunista y que por necesidad lógica debe de sostenerse la creación de unas bases en las que se siente un desarrollo posterior a las premisas producidas en la primera fase la sociedad comunista. Así que el problema que debe dilucidarse no es el resultado lógico, sino la mediación, es decir las fases de desarrollo o lo que es lo mismo, el problema no es el comunismo, sino la mediación que implica al concepto, toda vez que el objeto de la disputa era la determinación de la propia mediación: el derecho burgués. El estrecho horizonte del derecho

⁹ *Ibid.*

burgués se limita al sujeto jurídico, dejando fuera todas las potencias creativas del individuo que hasta ahora han sido subordinadas por la esclavitud social mediante la cual el individuo solo las provee como medio de vida y no como mera vitalidad para reafirmar su actividad creadora. Sin embargo, se nos argüirá que esto no deja de ser una utopía. Pues bien, si el lector ha seguido consecuentemente este trabajo, observará que el problema del comunismo que implica una utopía en el sentido de estado final, fue resuelto en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 donde Marx dice textualmente: “El comunismo es la fase de la negación de la negación y, en consecuencia para la siguiente etapa del desarrollo histórico, un factor real y necesario en la emancipación y rehabilitación del hombre. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero el comunismo no es en sí el fin del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana.”¹⁰

Pero, el pasaje de la fase superior de la sociedad comunista es de amplias dimensiones de acuerdo a la idea que sostiene Schmitt acerca de que Marx en la dictadura del proletariado invoca una situación justa donde su significado descansa en una norma que ya no es meramente política ni jurídico-constitucional positiva, sino filosofohistórica. Empero, esta interpretación se apoya en la dictadura del proletariado no en el comunismo, el comunismo, sí es flexible para significar la interpretación de Schmitt, en cuanto tesis histórica como siguiente etapa del desarrollo histórico. El problema es la significación filosófica que no puede desentrañarse, si no se atiende a las bases estructurales donde descansa la producción social de la fase superior de la sociedad comunista que tienen su presupuesto explícito en la sociedad capitalista y que fue elaborado en el III libro de *Capital* y que es concomitante temporalmente a nuestra obra en cuestión (aunque se halla publicado mucho tiempo después), en donde Marx revierte el reino milenarista de la igualdad, basado en la democracia republicana, donde se impone la distribución como algo

¹⁰ C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, México, F.C.E., 1962, pp. 148.

independiente al modo de producción y que constituye para el socialismo de Lassalle el secreto por fin revelado.

El pasaje más escandaloso de Marx que ha suscitado polémicas es el siguiente: “con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorros llenos los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!”. Esta última parte -que está en signos de admiración- sabemos que es agenciada de Fourier quien en su libro *Armonía* –texto fundamentalmente erótico- ya había esbozado este principio en otro sentido, por lo cual debe de dejarse de lado y concentrarse en el incremento de las fuerzas productivas condición de posibilidad en donde los individuos desarrollen sus aspectos creadores.

¿Por qué las fuerzas productivas son las condiciones de posibilidad de la fase superior de la sociedad comunista? Porque en ellas se halla el reino de la libertad por oposición al reino milenario de la igualdad. Marx se mofaba con razón del reino de la igualdad porque es el presupuesto inmediato de los modos de producción existentes hasta hora, de esos modos prehistóricos que totemisan la libertad del individuo contingente en el ídolo llamado igualdad que no es más que una entidad supraterrrenal a la cual el hombre concreto jamás alcanzará. “A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresivas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones de producción burguesa son la última formas antagónica del proceso social de la producción antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad

humana.”¹¹ El desarrollo de las fuerzas productivas no crea un estado final, sino la historia social del hombre, en donde el antagonismo que surge de las propias condiciones sociales de los individuos sea por fin superado, no por construcciones abstractas como es el caso de la igualdad absoluta, sino desde la concreción de las relaciones de producción realmente existentes que producen riqueza. “La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente su proceso de reproducción no depende pues, de la duración del trabajo sobrante, sino de su productividad y de las condiciones más o menos abundantes de la producción en la que se realice. En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida de que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extiende también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades.”¹² El trabajo impuesto por la necesidad (natural) obliga siempre al trabajador invertir tantas cantidades de horas-vida le sea posible para asegurarse los medios mínimos necesarios para sobrevivir, pero también, los modos de producción desarrollados hasta ahora, han coaccionado para sus fines la fuerza de trabajo del trabajador en provecho de su civilización clasista que ha compuesto cada época determinada.

El modo de producción capitalista es el modo mediante el cual la riqueza real de la sociedad depende de la duración del trabajo sobrante, impuesto y coaccionado por las mismas condiciones de su productividad base de la esclavitud social moderna, sin embargo, este modo de

¹¹ C. Marx, “Prologo” a la *Crítica de la economía política*, *loc.cit.*, pp. 67-8.

¹² C. Marx, *El capital*, libro III, tr. W. Roces, Bogotá, F.C.E., 1976.

producción da las premisas materiales para su superación. Con la reduciendo de la jornada de trabajo, el reino de la necesidad natural concebido hasta ahora como el de la penuria y de la calamidad individual se asegura en la productividad misma en su ampliación constante del proceso de producción acelerado por el desarrollo de las fuerzas productivas. La necesidad de la coacción para los fines externa queda limitada porque el trabajador no invierte su fuerza de trabajo más que para incrementar la riqueza real de la sociedad que es la que le asegura sus horas-vida que ya no son absorbidas mas que por él, será pues, libre de su tiempo. “La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulan racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo llevan acabo con el menor gasto posible de sus fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base el reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.”¹³

La figura del reino de la libertad posibilita la conexión con la fase superior de la sociedad comunista en donde el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos se dará una vez que la jornada de trabajo se reduzca de acuerdo con el reino natural de la necesidad, al tiempo mínimo necesario, siempre y cuando crezcan también las fuerzas productivas, entonces correrán a chorros los manantiales de la riqueza colectiva, toda vez que “los productores regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego.” Eduardo Novoa en su libro *El derecho como obstáculo al cambio social*, sostiene al respecto de la fase superior, que “(...) Marx piensa como meta social

¹³ *Ibid.*

una última fase, que los hombres, liberados de toda servidumbre y explotación, pueden llegar a la realización plena de sus propias personalidades, expresándose como seres creadores y transformando el trabajo en ocio creador y autoexpresión artística.”¹⁴ Este tipo de deducciones que brotan de la *Crítica al programa de Gotha* son muy comunes y además son muy consecuentes con lo que dice Marx al respecto de la fase superior. No obstante, para Marx no existe ningún finalismo teleológico presupuesto en sus tesis. El ser ontocrador del ser del ser humano no presupone una transformación del trabajo en ocio, porque el verdadero reino natural de la necesidad se le impone al hombre en cuanto que para siempre está destinado en aplicar su fuerza de trabajo para la satisfacción de este reino de la necesidad que es el que por naturaleza le pertenece, luego entonces, la fase superior no convierte a la sociedad de los productores asociados colectivamente en una sociedad de ocio. Es en la *Ideología alemana* donde Marx intenta de dar un atisbo del carácter social del trabajo, allí sostiene que “(...) en la sociedad comunista donde nadie tiene un tipo de actividad exclusiva y cualquiera puede perfeccionarse en la rama que le plazca, es esta sociedad misma, quien reglamenta para mí la posibilidad de hacer hoy tal cosa, y mañana tal otra, puedo cazar en la mañana, pescar a medio día, practicar la enseñanza en la tarde, dedicarme a la crítica después de cenar, todo de acuerdo con mi deseo y sin necesidad de convertirme en cazador, pescador o crítico.”¹⁵

Si se emancipa el trabajo no es para transformarlo en ocio, ¿quién daría a la sociedad colectivizada lo que ésta les devuelve de acuerdo a su capacidad y según sus necesidades?. El trabajo se emancipa del carácter social que tiene en la sociedad burguesa, ese trabajo que requiere de mayor fuerza posible –magnitud e intensidad- y en las condiciones más viles en donde la naturaleza humana con su fuerza de trabajo esta esclavizada, por otro lado, si se sostiene la idea

¹⁴ Eduardo Novoa Morales, *El derecho como obstáculo al cambio social*, México, S. XXI, 1981, pp. 120.

¹⁵ C. Marx- F. Engels, *Ideología alemana*, loc. cit., pp. 50.

según la cual, con la reducción de la jornada de trabajo los hombres quedan liberados de toda servidumbre y explotación se puede inferir -de acuerdo con Schmitt- que se crea una situación justa donde su significado descansa en una norma que ya no es meramente política ni jurídico-constitucional positiva, sino filosoficohistórica. La significación histórica queda asegurada como la siguiente etapa del desarrollo histórico un factor real y necesario en la emancipación y rehabilitación del hombre, pero no en tanto que en sí el fin del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana. Necesidad y realidad se las confiere la propia antigua sociedad capitalista en cuanto que en ella surgen las premisas necesarias de transición para sentar las bases de una sociedad renovada. La reducción de la jornada de trabajo es una medida objetiva en donde los productores asociados puedan regular racionalmente su proceso de producción e incrementar la riqueza real de la sociedad, sin embargo, su labor nunca termina porque se impone el reino de la necesidad, por eso se tiene que crear un principio dinámico como lo denomina Marx, es decir, un postulado práctico que es el reino de la libertad, que empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos, queda pues, más allá de la órbita de la verdadera producción material, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. Este principio dinámico es irrealizable, pero posible para el reino de la necesidad, en cuanto que la fuerza de trabajo requiere de menor gasto posible, creando mejores condiciones adecuadas y más dignas donde la naturaleza humana pueda liberarse de toda explotación que hasta ahora la había esclavizado.

El reino de la libertad no es más que la reducción de la jornada de trabajo =0 que funciona como principio dinámico irrealizable pero posible como principio de orientación para la siguiente producción de una sociedad colectivizada basada en la asociación de los productores, esta es pues la significación filosófica que se le puede dar a la norma de una sociedad renovada que ya no descansa en una norma meramente política ni jurídico-constitucional positiva. Con esta

interpretación caen por tierra las interpretaciones que han acuñado en la *Crítica del programa de Gotha* una utopía finalista. El mismo Marx nos da cuenta de ello. “Me he extendido sobre el <<fruto íntegro del trabajo>>, de una parte, y, de otra, sobre <<el derecho igual>> y <<la distribución equitativa>>, para demostrar en qué grave falta incurre, de un lado, cuando se quiere volver a imponer a nuestro partido como dogmas ideas que, si en otro tiempo tuvieron un sentido, hoy ya no son más que tópicos en desuso, y de otro, cuando se tergiversa la concepción realista – que tanto esfuerzo ha costado inculcar al partido, pero que hoy está ya enraizada- con patrañas ideológicas, jurídicas y de otro género, tan en boga entre los demócratas y los socialistas franceses.”¹⁶ La alusión que hace Marx a la concepción realista, se refiere a la concepción materialista de la historia que es el centro de su explicación, por eso, está en posición de no concederle nada a su oponente que no sea sostenido por esta concepción, en cuanto que ambos la compartían, mientras que Lassalle lleva al infinito, es decir, hipérbola con los tópicos del comunismo asumiéndolos en el reino milenarista de la república democrática cuyo principio es el reino de la igualdad absoluta. Así que la pregunta metodológica de cómo en la actual sociedad capitalista, se dan ya, al fin las condiciones materiales, políticas, etc., que permitan a los obreros romper esa maldición social, es decir, la esclavitud social se restringe en todo caso a su cometido: (...) el proletariado es revolucionaria frente a la burguesía, porque habiendo surgido sobre la base de la gran industria, aspira a despojar a la producción de su carácter capitalista, que la burguesía quiere perpetuar.”¹⁷

2. La transformación del poder de la política y la absorción del Estado en la sociedad.

Se encuentra muy poco elaborada la parte dedicada a las condiciones políticas que permitan a los obreros romper la maldición social; en la II y III parte de la *Crítica del programa*

¹⁶ C. Marx, *Crítica del programa de Gotha*, loc. cit., pp. 18-9.

¹⁷ *Ibid.*

de Gotha no hay renglón sustantivo que permita deducir alguna consideración importante, a lo sumo se dibuja una teoría jurídicoestatal de parte de Lassalle donde se aspira por todos los medios legales, a implantar el *Estado libre* aboliendo el sistema de salarios y suprimir toda desigualdad social y política. “(...) lo que debería haberse dicho –sostiene Marx- es que con la abolición de las diferencias de clase, desaparecen por sí mismas las desigualdades sociales y políticas que de ellas emanan.”¹⁸ Al sostener Lassalle una teoría jurídico-estatal es de evidente que no incorpore la lucha de clases, ésta “(...) es sustituida por una frase de periodista <<el problema social>> cuya <<solución>> se <<prepara en el camino>>. La <<organización socialista de todo el trabajo>> no resulta del proceso revolucionario de transformación de la sociedad, sino de que <<surge>> de la <<ayuda del Estado>> (...)”¹⁹

El Estado que concibe Lassalle es el democrático “que quiere decir en alemán <<gobernado por el pueblo>> <<volksherrschaftlich>>”. Todos los ataques en la IV parte serán dedicados a esta ideas. “La misión del obrero, que se ha librado de la estrecha mentalidad del humilde súbdito, no es en modo alguno, hacer <<libre>> al Estado.” Esta superstición democrática, nos dice Marx, siempre ha existido. La idea de libertad que se ha concebido, consiste en que ésta debe ser asegurada por el Estado y no por la sociedad. “La libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella, y las formas de Estado siguen siendo hoy más o menos libres en la medida en que limitan la <<libertad del Estado>>”. Todas las formas políticas toman como base al Estado para constituirse, “(...) ya que en vez de tomar a la sociedad existente (y lo mismo podemos decir de cualquier sociedad en el futuro) como *base* del *Estado* existente (o del futuro, para una sociedad futura), considera más bien (Lassalle) al Estado como un ser independiente, con sus

¹⁸ *Ibid.*, pp. 25.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 26.

propios <<*fundamentos espirituales, morales y liberales*>>”²⁰. La misión de los obreros no consiste en volver a conformar un poder estatal que tenga su existencia independiente con sus propios fundamentos, prescindiendo de la sociedad existente o actual. “La <<sociedad actual>> es la sociedad capitalista, que existe en todos los países, más o menos libre de aditamentos medievales, (...) Por el contrario, el <<Estado actual>> cambia con las fronteras de cada país, (...) El <<Estado actual>> es, por tanto una ficción. Sin embargo, los distintos Estados de los distintos países civilizados, pese a la abigarrada diversidad de sus formas, tienen de común el que todos ellos se asientan sobre las bases de la moderna sociedad burguesa, (...) En este sentido, puede hablarse del <<Estado actual>>, por oposición al futuro, en el que su actual raíz, la sociedad burguesa, se habrá extinguido.”²¹

La pregunta metodológica de cómo, en la sociedad capitalista, se dan ya, al fin, las condiciones materiales, políticas, etc., vuelve a operar aquí, en cuanto que de los que se trata es reducir al Estado que se sienta sobre las bases de la moderna sociedad burguesa, a ese Estado “(...) que ve en la república democrática el reino milenario [de la igualdad] (...) [y] que es precisamente bajo esta última forma de Estado de la sociedad burguesa donde se va a ventilar por la fuerza de las armas la lucha de clases.”²² Sin embargo, la última frase del anterior pasaje complica la significación del Estado futuro, toda vez que la oración se presta para habla de la extinción del Estado, pero no a causa de lo sostenido por Marx, sino por Engels, quien en su carta a Bebel del 18-28 de marzo de 1875, antes de que tuvieran en sus manos “Las glosas marginales al programa del partido obrero alemán”, lleva la disputa del Estado libre –contra los lassallanos y los anarquistas- hasta las más radicales consecuencias. “Estado libre es un estado que es libre respecto a sus ciudadanos, es decir, un estado con un gobierno despótico. Habría que adornar

²⁰ *Ibid.*, pp. 27.

²¹ *Ibid.*, pp. 28.

²² *Ibid.*, pp. 29-30.

toda esta charlatanería acerca del Estado, sobre todo después de la Comuna, que no era ya un Estado en el verdadero sentido de la palabra. Los anarquistas nos echan en cara más de la cuenta esto del <<Estado popular>>, a pasar de que ya en la obra de Marx contra Proudhon, (se alude a *Miseria de la filosofía*) y luego en el *Manifiesto Comunista* dice claramente que, la implantación del régimen social socialista, el Estado se disolverá por sí mismo (*sich auflöst*) y desaparecerá. Siendo el Estado una institución meramente transitoria, que se utiliza en la lucha, en la revolución, para someter por la violencia a los adversarios, (...) tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir. Por eso nosotros propondríamos decir siempre, en vez de la palabra <<Estado>>, la palabra <<Comunidad>> (*Gemeinwesen*) una buena y antigua palabra alemana que equivale a la palabra francesa <<Commune>>.”²³

Un error de imprecisión de parte de Engels ha generado una infinidad de interpretaciones en la actualidad, empero, se pueden destacar dos principalmente: una tiene que ver con la afirmación de que con la extinción del Estado no puede haber una teoría jurídico-política-estatal y la otra se refiere a que con la desaparición del Estado desaparece el Derecho. La primera afirmación se resuelve de la segunda. Eduardo Novoa es partidario de la segunda tesis “[me] parece utópica la afirmación de Marx y Engels de que, en la última fase social desaparecería el Estado (se acostumbra a entender que ello significa también la desaparición del Derecho) y que sería remplazado por meros sistemas de administración de cosas, (...) el Derecho como sistema de ordenación de conductas humanas y la necesidad de ordenación no parece que valla a desaparecer, por mucho que se perfeccione el hombre y la sociedad. Por el contrario, podría suponerse que a mayor perfección, mayor será la ordenación social que rija. Ahora, si lo que se busca es la desaparición de la coactividad de Derecho, la hipótesis tendrá mayores posibilidades, aun cuando personalmente dudamos de un orden dentro del cual, aun a título excepcional, alguno

²³ *Ibid.*, pp. 40.

no realice actos de contravención que obliguen a emplear coacción.”²³ Muy buenos argumentos sin lugar a duda de parte de Novoa. Pero vallamos a las deducciones de Engels que extrae de la *Miseria de la filosofía*. En el párrafo V dedicado a “las huelgas y las coaliciones de los obreros” Marx elucida la necesidad de la organización de clase del proletariado a partir de la lucha en pro del salario que dará como resultado la emancipación de la clase obrera. “En esta lucha –verdadera guerra civil- se van uniendo y desarrollando todos los elementos para la batalla futura. Al llegar a este punto la coalición toma carácter político.” La permanente interrogante que Marx tenía desde aquí, hasta las revoluciones de 1848-1852 consistía en, ¿qué tipo de carácter político debe asumir la clase obrera en cuanto que es tenida como esa masa amorfa, ignara e incapaz de organizarse en la sociedad? “Las condiciones económicas transforman primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha, de la que no hemos señalado más que algunas fases, esta masa se une, se constituye como clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política.”²⁴

El significado de clase, a estas alturas no tiene trascendencia, lo que sí es interesante consiste en observar la teoría de las fases que Marx extrae desde aquí, de la lucha de la burguesía contra el feudalismo. “En la historia de la burguesía debemos diferenciar dos fases: en la primera se constituye como clase bajo el régimen del feudalismo y de la monarquía absoluta; en la segunda, la burguesía constituida ya como clase, derroca el feudalismo y la monarquía, para transformar la vieja sociedad en una sociedad burguesa. La primera de estas fases fue más prolongada y requirió mayores esfuerzos. También la burguesía comenzó su lucha con

²³ Eduardo Novoa Monreal, *El derecho como obstáculo al cambio social*, loc. cit., pp. 102.

²⁴ C. Marx, *Miseria de la filosofía*, loc. cit., pp. 141.

coaliciones parciales contra los señores feudales.” ¿Puede sostenerse que Marx intenta dibujar el mismo esquema de las dos fases de la sociedad burguesa, pero ahora incorporados a la nueva sociedad? En parte sí, “La existencia de una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en el antagonismo de clases. La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente la creación de una sociedad nueva. Para que las clases oprimidas puedan liberarse, es preciso que las fuerzas productivas ya adquiridas y las relaciones sociales vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de otras. De todos los instrumentos de producción, la fuerza productivas más grande es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la vieja sociedad. ¿Quiere esto decir que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevendrá una dominación de clase, traducida en un nuevo poder político? No”²⁵

Este esquema de la emancipación de clase lo asume perfectamente Engels al pie de la letra, pues en él aduce su defensa en el siguiente pasaje cuando se refiere a la extinción del Estado. “La condición de la emancipación de la clase obrera es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición de la emancipación del tercer estado, del orden burgués fue la abolición de todos los estados* y de todos los ordenes.” El error de imprecisión consiste en no detenerse a analizar la categoría de poder político que Marx venía observando desde los *Vorwärts* la cual la sume como puro poder de dominio. “En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo;

²⁵ *Ibid.*, pp. 142.

* Aquí precisamente donde pongo esta marca, Engels hace lo mismo a la edición alemana de 1885 de esta obra. Dice: “Se habla aquí de los estamentos en el sentido, como estamentos del Estado feudal, estamentos con privilegios completos y rigurosamente delimitados. La revolución burguesa destruyó los estamentos junto con sus privilegios. La sociedad burguesa no conoce más que *clases*. Por eso quien denomina al proletariado “cuarto estado” –alusión a los socialistas franceses- incurre en flagrantes contradicciones con la historia.”

y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase de la sociedad civil.”²⁶ En el *Manifiesto* encontramos más detallada la idea de poder político. “Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase, si mediante la revolución se convierte en clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencias del antagonismo de clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase.”²⁷ Esto demuestra que Marx no se queda con la idea de Estado –que previamente ya había criticado en 1843- sino que lo profundiza desde su fundamento como poder político y esa tarea comienza desde la *Miseria de la filosofía*. Para ir al fundamento del poder político tiene que ser desentrañado en su expresión más pura: la revolución. “Mientras tanto, el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es la lucha de una clase con otra clase, lucha que, llevada a su más alta expresión, implica una revolución total (...) no hay jamás movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social.” Pero como los movimientos revolucionarios concentran estas dos vertientes la pregunta consiste en cómo dissociar a la política del dominio. “Sólo un orden de cosas en el que ya no existan clases y antagonismos de clases, las *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas* (...)”²⁸

Si echamos una mirada retrospectiva a lo que habíamos argumentado –en razón a la *Miseria de la filosofía*- ostensiblemente en el capítulo I de esta segunda parte dedicada a la *Nueva*

²⁶ *Ibid.*, pp. 141-42.

²⁷ C. Marx, F. Engels, *Manifiesto del partido comunista, loc. cit.*, pp. 55-6.

²⁸ C. Marx, *Miseria de la filosofía, op cit.*, pp. 143.

Gaceta, 2 punto, a) las evoluciones sociales como presupuesto filosófico-político en la teoría de Marx, allí presuponíamos una unidad dialéctica entre emancipación-revolución (social y total) que solo se deja aprehender desde su antítesis como revolución política y revolución social. Decíamos que lo que media esta relación es la esfera de la política como poder defectivo, como poder de dominio y que Marx contraponía el presupuesto de evoluciones sociales para disociar el carácter del poder político. “Las evoluciones sociales no pueden seguir ya un curso mediante el dominio que ejerce la esfera política cargada de poder como dominación”, esta afirmación nos daba la oportunidad de decir que en Marx hay un despliegue de un nuevo horizonte para la política e inclusive nos atrevimos a sostener que este nuevo despliegue se disocia el carácter del poder político sobre la democracia. Pues bien, ha llegado la hora de ser consecuentes. ¿Por qué Marx sostiene que las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas? ¿a caso con la extinción del Estado desaparecerá no sólo el Derecho, sino también la política? Esta última crítica la sostiene David Held, en su libro *Modelos de democracia*, el cual no argüiremos por el momento.

Lo fundamental es la categoría de poder político que Marx asume como poder (público) de dominio. Haciendo una especie de *epojé*. Lo propio del poder y su función consiste en reprimir, pero el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que unos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica por eso el poder siempre se ejerce y no se halla estrictamente en una relación de superestructura en cuanto que el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias. Sin embargo este paréntesis del mundo tiene que caer en el transcurso de la historia. Las grandes instituciones de poder que se desarrollaron en la Edad Media –la monarquía, el Estado con sus aparatos– tomaron impulso sobre el fondo de una multiplicidad de poderes que eran anteriores y, hasta cierto punto, contra ellos; poderes ligados al dominio directo o indirecto

de la tierra, a la posesión de las armas, a la servidumbre, a los vínculos de soberanía o de vasallaje. Si tales instituciones pudieron implantarse, si supieron –beneficiándose con toda una serie de alianzas tácticas- hacerse aceptar, fue porque se presentaron como instancias de regulación, de arbitraje, de delimitación, como una manera de introducir entre esos poderes un orden, de fijar un principio para mitigarlos y distribuirlos con arreglo a fronteras y a una jerarquía establecida que tenía que constituirse como conjunto unitario, de identificar su voluntad con la ley y de ejercerse a través de mecanismos de prohibición y sanción. A partir de la Edad Media, en las sociedades occidentales el ejercicio del poder se formula siempre en derecho. A través del desarrollo de la monarquía y de sus instituciones se instauro esa dimensión de lo jurídico-político quedando atrapada la representación del poder con el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho. La crítica del siglo XIX mostraba no sólo que el poder real escapaba a las reglas del derecho, sino que el sistema mismo de derecho era una manera de ejercer la violencia. Pero esta crítica del derecho se fórmula según el postulado de que el poder debe por esencia, e idealmente, ejercerse con arreglo a un derecho fundamental: la libertad del sujeto jurídico controlada por el Estado. Todo tiene que ser controlado, el derecho y la violencia, la ley y la legalidad, la voluntad y la libertad , el Estado y la soberanía, hasta el sexo y la familia.

El poder político no escapó del control. Todo el poder que habían ejercido y desarrollado las guerras tuvo que ser incorporado al poder político. La fórmula de que la política es la continuación de la guerra por otros medios es valida para las sociedades occidentales en cuanto que las relaciones de fuerza –que durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, su expresión principal- se habilitaron poco a poco en el orden del poder político, esto lo podemos observar ya desde Maquiavelo hasta los tiempos de Marx. Se dirá que en la actualidad los procedimientos de poder funcionan no ya por el derecho sino por la técnica –o tecnocracia-, no

por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, sin embargo se sigue tomando al derecho como modelo y como código supremo de la sociedad. ¿Por qué? Porque se carece de una concepción del poder que piense a la política sin ley y, a la vez, la ley sin poder, y también a la política sin coacción y al poder público sin Estado. La afirmación de Marx, según la cual cuando “ya no existan clases y antagonismos de clases, las *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*” se incorpora en esta concepción del poder en cuanto que de lo que se trata es de disolver el carácter de dominio del poder público que sólo se extinguirá cuando la sociedad en la que se sienta se halla al mismo tiempo extinguido. “Por oposición al estado futuro, en el que su actual raíz, la sociedad burguesa, se habrá extinguido”. En vez de decir que el Estado se extingue, Engels pudo haber dicho que, el carácter del poder público perderá su carácter de dominio. Por su parte Marx, no era partícipe de las ideas anarquistas en donde la sociedad futura vivirá sin Estado, sin embargo Engels parece que se deja llevar por esta idea, pues no observa a detalle los argumentos de su amigo.

“Cabe, entonces preguntarse: ¿qué transformaciones sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente, y por más que acoplemos de mil maneras la palabra <<pueblo>> y la palabra <<Estado>>, no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema.”²⁹ Es de suma importancia señalar que para Marx la extinción del Estado es una cuestión utópica, toda vez que el énfasis a la transformación del Estado en la sociedad comunista es una cuestión que debe ser respondida científicamente, es decir, bajo la dimensión de una construcción lógica empíricamente verificable, por eso el problema se reduce a las funciones sociales analógicamente a las actuales: sin embargo sabe que las categorías de pueblo –como representación política de la sociedad- y Estado –en cuanto poder

²⁹ C. Marx, *Crítica del programa de Gotha*, loc. cit., pp. 28.

público defectivo- no pueden seguir desempeñando las mismas funciones. Así que el problema tiene que ser restringido. “Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el periodo de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo corresponde también un periodo político de transformación, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*.”³⁰ La dictadura del proletariado ya no surge aquí como mera deducción de las luchas de clases como lo había enunciado en carta a Weydemeyer en marzo del 1852 donde dice, “Lo nuevo que aporté fue demostrar: 1) que la *existencia de las clases* está vinculada únicamente a *fases particulares, históricas, de la producción*; 2) que la lucha de clases necesariamente conduce a la *dictadura del proletariado* 3) que esta misma dictadura sólo constituye la transición de la *abolición de todas las clases* y a una *sociedad sin clases*.”³¹ Ahora lo consistente es señalar concretamente cómo, en la sociedad capitalista, se dan ya, al fin, las condiciones políticas que permiten y obligan a los obreros a romper con esa maldición social; permite que su descubrimiento teórico social –una vez que los acontecimientos de la Comuna otorgan el contenido de la dictadura del proletariado- adquiera consistencia.

No sólo queda asegurada en la dictadura del proletariado la interrogante que se planteaba Marx en la *Miseria*, según la cual aducimos: ¿qué tipo de carácter político debe asumir la clase obrera en cuanto que es colocada como esa masa amorfa, ignara e incapaz de organizarse en la sociedad? El carácter de la dictadura de clase, por su necesidad lógica, no es producto de una invención, sino que se incorpora como periodo político extraordinario que sólo tiene significación como Estado es decir, que la dictadura del proletariado no puede dissociarse como una forma de gobierno que no sea comprendida como Estado. No se puede implicar teóricamente nada, sino se parte de la conceptualización de lo que ha sido hasta ahora el Estado, para oponer el contenido

³⁰ *Ibid.*

³¹ C. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, t. VIII, *loc. cit.*, pp. 55.

fáctico y juridicopolítico; todos estos contenidos los ha arrojado la burguesía en su dominio como clase, su misión del proletariado consiste en transformarlos revolucionariamente, pero la cosa así enunciada no nos dice nada. Políticamente, puede calificarse de dictadura a todo ejercicio del poder estatal que se realice de una manera inmediata, es decir, no mediatizado a través de instancias intermedias independientes, entendiéndose por ella el centralismo, por oposición a la descentralización. La dictadura protege a una Constitución contra un ataque que amenace echar abajo esta Constitución, como son los casos –según Schmitt- de dictadura comisarial, o bien, no apela a una Constitución existente, sino a una Constitución que va a implantar, como es el caso de una dictadura soberana, empero como dice Schmitt, “(...) la dictadura es un problema de la realidad concreta, sin dejar de ser un problema jurídico (...) [no se puede] sustraer de toda consideración jurídica. Porque jurídicamente, el Estado solo puede ser concebido en una Constitución, y la negación total de la Constitución existente tendría que renunciar propiamente a toda fundamentación jurídica, toda vez que la Constitución a implantar no existe todavía, según sus propias premisas, por lo que se trataría de una cuestión de poder.”³²

De acuerdo a mi punto de vista, esta es por excelencia la tesis principal que Schmitt enuncia. Allí donde hay un choque de poder a poder quedan sustraídas las formas jurídicas con las que se reviste el poder político y el poder queda revelado simplemente como una situación estratégica sin fundamento que la pueda sostener, en cuanto que este poder es el fundamento de la necesidad que exige la situación; pero para que se ejerza el poder en una situación estratégica debe de haber un apoderamiento no sólo de armas, sino definido con respecto al fin que se persigue y que Marx lo llama la disolución de la sociedad capitalista, entono a este fin, el poder que subvierte el anterior estado de cosas, por su propia naturaleza, ya no se ejerce de la misma manera en la que se había ejercido, ha cambiado la forma en la que se hacia omnipresente –en

³² C. Schmitt, *La dictadura*, loc cit., pp. 182-83.

cuanto formas jurídicas- y el contenido del ejercicio ha volcado al poder en dimensiones más amplias con arreglo al fin que se persigue que es la disolución o extinción de la sociedad existente, luego, el poder subvertidor no puede quedar constituyente hasta no haber conseguido el fin al que persigue, por tanto queda como mero poder transitorio necesario para crear nuevas condiciones en la que se ejerza este nuevo poder. Esta analítica del poder encaja en lo que Marx había enunciado en *Las luchas de clases* “(...) el *proletariado* va agrupándose más en torno al *socialismo revolucionario*, en torno al *comunismo*, que la misma burguesía ha bautizado con el nombre de *Blanqui*. Este socialismo es la *declaración de la revolución permanente*, de la *dictadura de clase* del proletariado como punto necesario de transición para la *supresión de las diferencias de clase en general*, para la supresión de todas las relaciones de producción en que éstas descansan, para la supresión de todas las relaciones sociales que corresponden a esas relaciones de producción, para la subversión de todas las ideas que brotan de estas relaciones sociales.”³³

Para sacar a la dictadura revolucionaria del proletariado del embrollo chapucero en la que la han metido las interpretaciones ineditistas, se debe asumir que esta dictadura constituye una construcción lógica en la que la concepción del poder sobre todo político, tiene un despliegue hacia un horizonte para una nueva teoría política, porque es la parte nodal en donde el poder público sufre transformaciones. Tal vez porque seguimos sin asumir una concepción del poder que piense a la política sin ley y, a la vez, la ley sin poder, esto hace infinita e inacabable aprehender la sima de su poder de la dictadura revolucionaria del proletariado que nos deja como sentencia, que de ella surgen siempre formas nuevas en las cuales nunca se delimita su poder de una manera definitiva como es el caso de la experiencia la Comuna de París, que políticamente puede decirse que rebasa a la significación -en los rasgos más peculiares- del cometido de una

³³ C. Marx, *Las luchas de clases en Francia*, loc .cit., pp. 288.

dictadura en cuanto que ésta se infiere a partir del ejercicio del poder estatal que se realiza de una manera inmediata, es decir, no mediatizada a través de instancias intermedias independientes, entendiendo por ella el centralismo, por oposición a la descentralización. El ejercicio del poder de la Comuna no centralizó el poder en un órgano especial, su comitente que era el Comité Central investido de poderes plenos actuaba a discreción en cuanto que su cometido era la disolución del Gobierno central, es decir, descentralizar todas las facultades que tenía éste, para que fueran asumidas por la Comuna. La transmisión de poder por parte de la Comuna hacia el Comité Central era en todo momento extraordinaria pero sujeta al mandato, lo que impedía necesariamente la centralización, toda vez que el control era impuesto desde la Comuna, en cuanto el poder emanado de ella intransferible por principio, solo puede conceptualizarse – aunque exagerando la expresión- como puro poder para desconstituir y a la vez poder constituyente brotado de la voluntad general como voluntad soberana o bien, como poder de destrucción-transformación, he ahí porque se ve tan oscuro hablar de que en Marx halla una teoría del poder constituyente propiamente dicha, (porque lo que más predomina en la argumentación de *La guerra civil* es una experiencia, más que una conceptualización teórica).

Hablar de un ejercicio del poder (destrucción-transformación) de esta envergadura resulta absurdo si se sigue sostenido como principio, según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho. El ejercicio del poder de la Comuna estaba fundamentado por el propio apoderamiento fáctico y de mandato del proletariado revolucionario, no tenía otra regulación más que la discreción y revocabilidad asegurada para la Comuna, no había un control de la ley, sino discreción y revocabilidad del pueblo -si se quiere llamar así a la representación política de la Comuna-, era pues un forma política en la que el poder político no tenía necesidad de la coacción de la ley. En cambio no se puede hablar de un régimen de ordenación social basado en la norma jurídica porque la Comuna

no llegó a conformarse por medio de una Asamblea Constituyente que crearía una Constitución, a lo sumo podemos asentir que lo que la Comuna iba ejerciendo por medio de sus medidas sociales, financieras, etc., y que consistían en crear una situación económica de clase a favor del productor -como lo llama Marx-, a partir de la unión del ejecutivo y legislativo. Esta situación económica no es más que la emancipación del trabajo, de ahí que las leyes -presumiblemente- debían de estar con arreglo a la abolición de las relaciones de producción existentes “-o lo cual sólo constituye una expresión jurídica las relaciones de propiedad burguesas”, esto desde luego no implica la desaparición del derecho como Novoa se imagina, según él, el derecho sería remplazado por meros sistemas de administración de las cosas. Esta afirmación no está presupuesta en ninguno de los pasajes que hace alusión a la dictadura del proletariado, lo cual significa que se sale de los ámbitos restringidos impuestos por nuestro autor y puede ser considerado como una utopía del llamado estado final.

Pero, sigue en pie la idea que Novoa reafirma según la cual “si de lo que se busca es la desaparición de la coactividad del Derecho, la hipótesis tendría mayores probabilidades, aun cuando en un orden dentro del cual, aun a título excepcional, alguno no realice actos de contravención que obliguen a emplear coacción.” Si las funciones del derecho son asumidas como un poder independiente de la sociedad, la contravención de la norma obliga desde luego a emplear la coacción, pero si las funciones del derecho son asumidas en una sociedad colectivizada, me parece que sería la sociedad la que norme la coacción y no un aparato especial situado sobre ella, con lo cual las figuras de delincuente, trasgresor de la ley, ilegal, etc., sufrirían una transformación. En otras palabras, la categoría de control jurídico requeriría de otra fundamentación, ya que el individuo no sería un sujeto jurídico -no al menos como se asume ahora- sino que con “la emancipación del trabajo, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser el atributo de una clase”, ¿qué fundamentación jurídica se requiere

para un sistema de ordenación social con este principio? Las respuestas que se puedan dar a este problema le competen a un teórico del derecho no a nosotros. En todo caso, la única oposición clara al respecto es el sujeto social en contra posición al sujeto jurídico.

Otra superchería que se desprende de la utopía del estado final se refiere al fin de la política enunciada por David Held, según este autor se refiere al comunismo como una forma de vida en la que la sociedad y el Estado estarían plenamente integrados, donde el pueblo gobernaría los asuntos comunes de forma colectiva, donde todas las necesidades serían satisfechas y donde <<el libre desarrollo de cada uno>> sería compatible con <<el libre desarrollo de todos>>. Este mundo de abundancia material y autorregulación, el Estado <<desaparecería>>. “Pero en el comunismo, todo vestigio de clases desaparecerá y con ella las bases de todo conflicto. Y puesto que las necesidades materiales del pueblo estarán satisfechas y no existirá la propiedad privada, la *raison d’être* de las fuerzas del <<orden público>> habrá desaparecido. Será necesaria alguna consideración de las tareas en términos generales, tanto en la vida comunitaria como en el trabajo, pero esto se logrará sin crear un estado de funcionarios privilegiados”³⁴ En el *Manifiesto* Marx nos dice acerca de la revolución comunista que “(...) en el curso de su desarrollo romperá de manera más radical con las ideas tradicionales. (...) [una de ellas es precisamente el poder de la política] el poder público perderá su carácter político. El poder político hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de la otra”. Held debió considerar que el poder público está con arreglo al control del poder y de la libertad del ciudadano que encubre la naturaleza de clase del poder de la política. Se entiende que si el poder de clase de la política desaparece, el poder público perderá de ese carácter de clase, pero esto significa necesariamente la creación de un nuevo orden público. ¿Con qué derecho Held se pone a fijar este orden público como el único orden racional?

³⁴ D. Held, *Modelos de democracia*, loc. cit., pp. 170.

“El administrador o coordinador será <<designado>> por un proceso de elección que Marx describe como un <<asunto de negocios>>, es decir, un asunto no político. Y puesto que todo el mundo coincide en cuestiones básicas de la política pública, en las elecciones no habrá probablemente oposición y se convertirán en meros mecanismos para garantizar la rotación de las tareas administrativas. De este modo, pensaba Marx, <<el fin de la política>> se habrá alcanzado.”³⁵ Esto de que Marx entiende el orden público como mero asunto de negocios se desprende de un pasaje de *La guerra civil*, allí Marx se refiere en los siguientes términos. “Mientras que los órganos puramente represivos del viejo poder estatal habían de ser amputados, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servidores responsables de esta sociedad (la Comuna). En vez de decidir una vez cada tres o seis años que miembro de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal había de servir al pueblo organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patronos que buscan obreros y administradores para sus negocios.” En este pasaje Marx se refiere a que el control de los servidores (en lugar de funcionarios) no estaría regulado por el poder de los órganos del Estado, sino por la sociedad que es la que fundamenta las funciones legítimas de éstos. El derecho al cargo en la investidura sería suprimida por la responsabilidad del servidor porque su actividad dependería de puras obligaciones con respecto a la sociedad. Pero eso no implica que el contenido del cargo puede ser reducido a simple administrador o coordinador y que desde luego no puede ser únicamente de negocios, sino que puede ser de servicios, de control etc.

Querer reducir en un solo aspecto al contenido del servidor responsable a simple administrador de los asuntos públicos como asuntos de negocios significa que no se ha superado

³⁵ *Ibid.*, pp. 171.

la antítesis del derecho burgués que opera en el ámbito de lo público y lo privado. El ámbito de lo privado quedaría restringido en la sociedad colectivizada como propiedad individual, mas no como asunto de negocios, mientras que con la abolición de la propiedad de clase, es decir, la apropiación de los medios de producción y por ende el trabajo impago que se asegura el dueño de los medios de producción pasaría a ser ámbito público en el que hay puras obligaciones. Si existe la presencia de un ámbito público de esta envergadura, la función de la política lejos de desaparecer, se amplía a dimensiones magníficas porque habría que asegurarse el funcionamiento de este ámbito en toda la sociedad y esto implica nada menos que la existencia de una democracia que ya no es una simple transformación de la forma política, como sería la instauración de una república burguesa, sino un cambio de los fundamentos mismo de la sociedad civil, propiedad privada, apropiación del trabajo impago, etc.

“La concepción de Marx –nos arremete Held- deslegitima de hecho radicalmente la política en el cuerpo de ciudadanos. Después de la revolución, existe el peligro acusado de que sólo pueda haber una forma genuina de <<política>>, puesto que ya no existen fundamentos que justifiquen el desacuerdo esencial. El fin de las clases significa el fin de toda base legítima de disputa: únicamente las clases tienen intereses irreconciliables, es difícil resistirse a la opinión de que, implícita en esta postura, está la propensión a una forma autoritaria de la política. Ya no hay lugar para fomentar y tolerar sistemáticamente el desacuerdo y el debate sobre los asuntos públicos. Ya no hay lugar para la promoción institucional, a través de la formación de grupos y partidos, de posturas opuestas. Ya no hay un ámbito de acción para la movilización de posturas políticas contrapuestas.”³⁶

Resulta sorprendente, cómo Held después de haber hablado de que en Marx existe una especie de democracia concebida como autogobierno, ahora sostenga semejante contradicción.

³⁶ *Ibid.*, pp. 175.

¿si hay autogobierno, puede haber una política autoritaria? Lo que se halla explicito en Marx en todo caso, es una autorregulación de la producción, pero jamás se habla de autogobierno, esta expresión es invocada sin decirnos cómo se puede concebir en Marx tamaña idea y sostener que hay en ella una política autoritaria. Si su postura fuera sincera, para hablar de autogobierno debió, desde el principio, de remitirse al ‘humanismo democrático’ que Marx esboza en los *Anales franco-alemanes* específicamente en carta a Ruge de mayo de 1843 donde intentaba construir una “comunidad de hombres con el más alto de los fines: la libertad desenajenada del Estado político alienado como de la sociedad civil privatizada, en este sentido pensaba la abolición de la separación entre lo social y lo político, lo universal y lo particular que se había perdido con los griegos.”³⁷ El ‘humanismo democrático’ habíamos dicho en la primera parte de este trabajo que tiene su presupuesto en la ciudadanía del demos griego que significaba siempre esa participación, cualquiera que fuese su grado. La idea de ciudadano era mucho más íntima y menos jurídica que la idea moderna de ciudadanía. La noción moderna de ciudadano, como persona a quien se le garantiza jurídicamente ciertos derechos, la habrían entendido mejor los romanos que los griegos, ya que el término latino *jus* implica en parte esta posesión del derecho privado. Sin embargo, los griegos no consideraban su ciudadanía como algo poseído, sino como algo compartido, en forma análoga a lo que se representa el ser miembro de una familia. Significaba que el problema, tal como lo concebían los griegos, no era el conseguir para el hombre unos derechos, sino asegurársele el lugar que le correspondía. Dicho en forma ligeramente distinta, significaba que, a los ojos de los pensadores griegos, el problema político consistía en descubrir el lugar que debía ocupar cada especie o clase de hombres en una sociedad sana constituida de tal modo que pudiesen desarrollarse en ella todas las formas significativas de trabajo social. No obstante, esta

³⁷ Cf. *Anales franco-alemanes*, tr. J.M. Bravo, Barcelona, Roca, 1970, pp. 51

práctica arcaica fue sometida al Estado de derecho primero con Platón y posteriormente con Aristóteles para fundamentar la esclavitud.

La separación de lo social y lo político pensaba Marx, sólo se da en una sociedad de clases, en donde lo social permanece como lo privado, lo poseído, las disputas que se den en esa instancia tendría que resolverlas el ámbito público separado totalmente de la sociedad, pero si se reabsorben las funciones de ese poder público de control en la sociedad, no puede brotar un poder de posesión, sino de compartición, *el poder de la política en la sociedad colectivizada queda como poder que se comparte*, por eso podemos decir que hay una reabsorción del poder público o bien del Estado en la sociedad, pero sólo si el poder de la política sufre dicha transformación como poder que se comparte mediante la abolición de la separación de lo social y lo político. Este horizonte lo calla Held en todo momento, porque la sociedad del desacuerdo justificado como él la llama consiste más bien, en que ésta sociedad no comparte nada y el poder político del Estado respecto a sus ciudadanos menos; a ellos se les debe de gobernar y si es con la fuerza mejor. Toda esa charlatanería –pensaría Marx- de que la política se fundamenta en la disputa, la tolerancia del desacuerdo que dan sentido a las posturas políticas no es más que las formas ideológicas mediante las cuales el poder de la política cumple el cometido de la guerra, que es el arte del engaño, de la simulación, en una palabra, de los *arcana dominationis* que el gran Maquiavelo no tenía tapujos en decirlo.

A partir de los escritos de Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (que por cierto, este concepto de totalitarismo lejos de plantearse en un plano acorde a una teoría jurídico-constitucional, constituye más bien un concepto fundamentalmente ideológico) se ha deducido que Marx es el iniciador de la concepción del poder totalitario. Held comparte esta idea, por eso afirma que en Marx se halla una concepción de la política fundamentalmente autoritaria. Esto se debe a que no tienen otro marco de referencia que no sea el de la democracia burguesa. No hay

pues, otro parámetro para proyectar la necesidad y la libertad que no sea dado en una democracia republicana. Este es el único rasero por el que se ha criticado las posturas teóricas de Marx. Posiblemente la concepción del totalitarismo atribuida a Marx, se deba en mucho, al malentendido que se desprende de *La crítica del programa de Gotha*, en cuanto que Marx en esta obra, restringe la emancipación del proletariado al periodo político que surgiría de las condiciones de la actual sociedad burguesa. Así que no podemos hablar de abolición del Estado, pero tampoco hablar de una política totalitaria, porque la restricción del problema no lo permite, más bien lo que se debe hacer es señalar la relevancia de las categorías políticas –como hasta ahora lo hemos hecho- para construir un discurso implicado desde una concepción lógica articulada que permita plantear el devenir de una sociedad renovada pero no de supuestos, sino del propio discurso de Marx. Una cosa es plantear la concreción del problema y otra muy distinta intentar implicar consecuencias necesarias a partir de marcos conceptuales sujetos a un orden existente que sirve como crítica implacable de aquello que fue dibujado intencionalmente para inmediatamente ser destrozado. ¡Estupenda labor la de los enemigos de Marx!.

VIII. CONCLUSIONES.

1. El concepto de democracia y su transformación en el devenir de una sociedad renovada.

Otra de las críticas en contra de Marx y recientemente elaboradas la encontramos en el llamado individualismo metodológico expuesto en América Latina por Roberto Gargarella quien apelando a la unidad de los proletarios, sosteniendo que “(...) iban a ser capaces de superar problemas de acción colectiva (iban a ser capaces de superar la situación de *Free rider* [la figura del gorrón: a mayor utilidad menos esfuerzo]) –en este caso, la tentación de cada proletario de <<aprovecharse>> de los esfuerzos que harán los demás. Por otro lado, que los capitalistas iban a ser capaces de superar iguales problemas (iban a ser incapaces de coordinar sus acciones para beneficiar los intereses generales de la <<clase>> capitalista). Ambas afirmaciones, de todos modos, parecen descartadas.”¹ Si algo de positivo tienen estas críticas, debe de considerarse que todas ellas no provocan otra cosa que ir a profundizar más en los escritos de Marx.

Estas críticas sólo pudieron enunciarse al final porque en ellas, a pesar de que están elaboradas a la ligera, no dejan de revelar las limitaciones con las que se ha interpretado muchas veces a Marx a partir de una ortodoxia de partido, sin que se le compare con los pensadores políticos que le presidieron. Así como Maquiavelo postula la maldad de los hombres para conformar la necesidad de un poder que los gobierne, de la misma manera se puede equiparar a Marx, -con sus respectivas variantes- quien constituye la unidad de clase del proletariado como postulado para implicar la necesidad de la lucha por su emancipación. Pero la unidad del proletariado sólo funciona como postulado para la asociación de la sociedad colectivizada, mas no para el desarrollo de las luchas de clase, en ellas más que tomar como punto de partida un presupuesto antropológico [capacidad del hombre para transformar sus condiciones de vida por

¹ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paídos, 1999, pp. 112.

medio de la unidad colectiva], intervine una política técnica que siempre estará encaminada al éxito concreto. En esto hay una semejanza de Marx con respecto a Maquiavelo. La semejanza la encontramos a partir de un antimachiavélico, nos referimos a Spinoza quien dará consistencia a la necesidad de la asociación colectiva que en ella va implícita la democracia que Marx nos propone.

Los problemas de acción colectiva –según la crítica de Gargarella- en la que el proletariado no va a poder superar la situación del *free rider* debió de enunciarse de la siguiente manera: en qué términos se puede hablar de la necesidad de organización en una sociedad colectivizada, en donde el producto del esfuerzo común al parecer, puede ser abusado por algunos que no cooperen de la misma manera. Al respecto, Rubel reconoce que “Spinoza aporta lo que éste le había pedido a Hegel, o a Rousseau en el *Contrato social*, a saber: la posibilidad ofrecida al individuo de reconciliar la existencia social y el derecho natural, posibilidad que la Carta de los derechos del hombre y del ciudadano no conceden sino en virtud de una ficción jurídica. El tratado de Spinoza no tiene equívocos en este punto: “La democracia nace de la unión de los hombres como sociedad organizada, disfrutando de un derecho soberano sobre todo lo que constituye su poder.”² Desde luego que en Marx no encontramos un tratamiento acerca del derecho natural, porque además de considerarlo como una ficción jurídica, solía decir que se trataba de una robinsonada, es decir, el tratamiento de la asociación de la sociedad colectivizada no descansa en un contrato social. La existencia social no se reconcilia con un supuesto derecho natural, más bien se trata de suprimir la separación entre lo social y lo político que presupone una relación contractual en donde se intenta coincidir jurídicamente el derecho natural –cuasi eterno- con la existencia concreta de un individuo en la sociedad, es decir, con su existencia social. En la *Einleitung* a los *Grundrisse* Marx sostiene que “Individuos que producen en sociedad, o sea la

² M. Rubel, *El concepto de democracia en Marx*, loc. cit., pp. 3.

producción de los individuos sociablemente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienza Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la civilización, una simple relación contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El *contrato social* de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Ésta es sólo la apariencia, 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.”³

Aquí en esta cita encontramos con claridad la conexión del distanciamiento que hace Marx respecto a Rousseau y a Hegel, del que nos habla Rubel, sin embargo éste último sólo lo proyecta en los escritos juveniles de Marx, mas no en esta etapa de profundos conocimientos económicos. De acuerdo con el pasaje Marx se refiere al *Contrato social* (Libro I, cap. II) que reza “La familia es pues, si se quiere el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe de la imagen del padre; el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, no enajenan su libertad sino por su utilidad. Toda la diferencia consiste en que en la familia el amor del padre por sus hijos le remunera de los cuidados que le presta, y en el Estado el placer de mando sustituye a este amor que el jefe no siente por sus pueblos.”⁴ En vez de considerar en primer término la producción material indispensable para hablar de un estadio determinado de las formaciones sociales, Rousseau acude a recursos retóricos que van desde la figura de Adán y Robinsón hasta la familia burguesa como la única forma de familia que según él es atemporal,

³ C. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política, loc cit.*, pp. 33.

⁴ J. J Rousseau, *Contrato social, loc. cit.*, pp. 19.

para señalar en seguida la figura del individuo autónomo nacido igual y libre por naturaleza en donde enajenará su libertad por medio del contrato para su propia utilidad, aunque asegurada en el propio consentimiento y sin necesidad del ejercicio de la coacción. En Hegel esa idea adquiere consistencia, toda vez que para él “La persona concreta, que es para sí como un fin *particular*, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los *fundamentos* de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto sustancialmente en relación con otra igual individualidad, de suerte que cada uno se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo simplemente mediatizada, gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio.”⁵ Marx opondrá, mediante su concepción materialista de la historia, la imposibilidad de reconciliar la existencia social del individuo con el derecho natural que yace bajo la sociedad civil. “En esta sociedad de libre competencia de cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante del 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 tanto que opuesto por la naturaleza y no en cuanto que producto de la historia.”⁶

No habiendo posibilidad para el contrato social en cuanto que no hay un derecho natural como axioma al cual hay que hacer coincidir con la existencia social del individuo concreto, su

⁵ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, parágrafo 182, *loc. cit.*, pp. 72.

⁶ C. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, *loc. cit.*, pp. 33-4.

individualidad no es otra cosa que su socialidad que ha estado proscrita desde el asenso de la sociedad burguesa que hizo pasar al derecho natural como lo más originario del individuo a expensas de omitir que la llamada naturaleza del hombre no es más que un producto de la historia. El ser del ser humano como ontocreador se ha separado de su existencia social, por las mismas razones que se ha disociado lo social y lo político en cuanto que la necesidad y la libertad del sujeto concreto se halla sujeta a un mero contrato sea cual sea la forma en que éste revista la separación de lo social y lo político, el sujeto ha perdido el disfrute de lo que constituye su poder. En la *Einleitung* de los *Grundrisse* Marx se distanciará moderadamente de Spinoza en cuanto que lo que se trata es de destrozarse la fantasía del derecho natural. En cambio encontrará en Aristóteles (*De República*, libro VIII) lo que los antimaquiavélicos y los iusnaturalistas no captaron: “El hombre es, en el sentido más literal un *zoon politikon* [animal político], no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad”⁷ Aristóteles no tiene necesidad de postular ningún derecho natural porque su punto de partida es antropológico, de ahí que Marx no haga coincidir ningún postulado con la realidad concreta de la socialidad individual, ésta por el contrario sólo puede realizarse allí en donde los individuos han suprimido la separación de lo social y lo político. La cuestión es cómo se garantiza el vínculo entre los individuos y la comunidad.

Para Spinoza el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, pero como el poder universal de toda naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado, así que el derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder. Como en este estado no hay posibilidad de asociación ya que para vivir con seguridad y sin miedo los hombres

⁷ *Ibid.*, pp. 34.

tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. “Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y en adelante ya no estuvieran determinados según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez (...) Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigido todo por el solo dictamen de la razón. (...) Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y quedan sin valor. (...) El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posen colegialmente el derecho a todo lo que puede. Donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo.”⁸

Aquel planteamiento del *Contrato social* según el cual Rousseau se proponía “<<Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino así mismo y quede tan libre como antes>>” (Libro I, cap. VI) estaba esbozado ya en Spinoza, nada más que ahora con la innovación del concepto de soberanía en lugar de la potestad suprema, el contenido de la asociación cambiará de fundamento. “(...) no siendo la soberanía – dice Rousseau- sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder es susceptible de ser transmitido, más no la voluntad.” (Libro II, cap. I) La diferencia entre Spinoza y Rousseau consiste en que para el primero la asociación general de los hombres queda apoderada, en cuanto que “nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto en que se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de la sociedad, de la que él es una parte” (T.T.P. Libro XVI), mientras que el ejercicio de la voluntad general en Rousseau se

⁸ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *loc. cit.*, pp. 338, 39 y 341.

queda en lo formal, en tanto que el poder emanado de esa voluntad es transmitido, ahondando con ello la separación entre lo social y lo político mediante el pacto social que se “establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que se comprometen todos bajo las mismas condiciones y, por tanto, que deben gozar todos los mismos derechos.” (Libro II, cap. IV). En ambos pactos, como se ve, no hay necesidad de coacción. El pacto spinoziano más allá de establecer una relación jurídica lo que lo hace posible es una relación de utilidad que es el fundamento de la asociación general de los hombres, mientras que en Rousseau se establecerá primero una relación jurídica que dará paso al consenso, no hay consenso posible si no hay una relación jurídica preestablecida, mientras que para Spinoza el poder acode al *conatus conservanti* de que cada cosa se esfuerce cuanto puede, en preservar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, no puede ser controlado jurídicamente sino que brota de la utilidad de la posesión colectiva. Sin embargo, la asociación general de los hombres no deja de ser un pacto.

El hombre socializado o bien, los productores asociados en la sociedad colectivizada de la que nos habla Marx no hay lugar para el pacto, la unión de los hombres como sociedad organizada, disfrutando de un derecho soberano sobre todo lo que constituye su poder no se cimienta en una regulación del poder político independiente de la asociación. La utilidad y el consenso de la posesión colectiva para la asociación brotarían de la producción material y, la relación entre los individuos no sería una relación de posesión de poder como Spinoza piensa la sociedad democrática, sino además, de compartición en cuanto que éstos sólo pueden individualizarse en la sociedad que ya está garantizada para dicha individualización es decir, que ya está colectivizada. Por esta razón estaría demás hablar de la figura del *free rider* de Gargarella que no es más que aquel individuo egoísta que la misma producción material burguesa engendra, porque el trabajo sigue siendo un suplicio para todo individuo que se halla en condición de proletario, así que es de esperarse que éste tome una actitud ventajosa si con ella logra

momentáneamente abstraerse de la maldición social de la que es víctima. Los problemas de acción colectiva del proletariado, que hasta ahora han sido superados por la clase burguesa, forman parte de la teoría revolucionaria que nuestro autor restringe a la lucha de clases. No puede haber para Marx acción colectiva que no sea la actitud revolucionaria del proletariado, pero antes de que el proletariado asuma sus compromisos de clase deben de estar maduras no solo las condiciones objetivas, sino también las premisas teóricas que posibiliten al proletariado superar la inanición política en la que se halla envuelto y en gran parte se debe al cuño categorial con el que la burguesía cimentó teóricamente esta época. Desde los conceptos más sencillos hasta las categorías más elaboradas, la sociedad burguesa se apropió del acervo conceptual que otras épocas arrojaron a la historia universal. Pero como la apropiación fue un acto inconsciente por parte de los profetas de la civilización –como solía decir Marx-, están restringidos a las condiciones de preservación y aniquilamiento de esta época sujeta en cualquier momento de subvertirse mediante un acto revolucionario. Como esta sociedad lleva en su vientre demasiadas contradicciones, su supervivencia depende en gran parte, del constructo categorial que da cuenta de las relaciones sociales que ya no puede seguir correspondiendo a la formación social imperante. Pero en ese afán de supervivencia se gesta su aniquilamiento. Todos los conceptos y categorías que hoy representan aversión desde todas las instancias (política, económica, filosófica, moral, religiosa, cultural, etc.) dan la posibilidad para su propio aniquilamiento como lo vimos en el caso de la dictadura revolucionaria del proletariado. El concepto de democracia por el contrario, representa una más de las condiciones de supervivencia de la sociedad burguesa, por eso ideológicamente este concepto tiene un prestigio sobre cualquier otro en ámbito de la teoría política, porque en sí mismo es un concepto hegemónico que no soluciona los problemas de la burguesía, sino más bien forma parte de sus problemas (de supervivencia).

Y ello depende en gran medida del uso político del que se sirve la burguesía que no es más que un uso ideológico, aprovechando el significado polisémico del concepto de democracia para mantener el orden existente de cosas vigente. No obstante, la aportación que nos brinda Marx en este trabajo consiste no sólo en el rechazo total de la democracia liberal burguesa que se ha apropiado de dicho concepto para sus propios fines, pero no sólo eso, el uso crítico que Marx hace del concepto abre la posibilidad de fundamentar un ejercicio democrático que ya no este fundado en la utilidad de la clase que históricamente ha dominado el modo de producción capitalista.

Aquella figura de la democracia que el viejo Kant veía como despotismo porque fundaba un poder ejecutivo en el que todos decidían sobre uno y a veces contra uno, sin dar su consentimiento, en la que todos deciden sin ser en realidad todos, no era para Kant más que una contradicción de la voluntad consigo misma y con la libertad. Desde el autor de la *Crítica a la razón pura* la democracia debía ser controlada porque representaba una amenaza para el orden de clase en el que se erige la sociedad burguesa, en contra posición a esta idea, para Marx la democracia jamás estuvo pensada para fundar un poder ejecutivo en el ejercicio del poder político, la voluntad general intransferible por principio fundamentaba el ejercicio del poder para la disolución del Estado y el orden social burgués, mientras que la libertad está planteada no como un fin del Estado en donde los ciudadanos se hallen regulados por éste, sino como principio dinámico: reducir la jornada de trabajo = 0. A menor cantidad de tiempo invertido para la producción material mayor tiempo para realizar las fuerzas individuales. La libertad no está dada en términos abstractos, sino en la realidad de la producción material, así que la antinomia de Kant sólo es posible en la sociedad burguesa que tiene que controlar absolutamente toda manifestación de poder que brote de sus entrañas.

En Marx no hay un modelo de democracia entendido como un recurso teórico que da cuenta de lo que se denomina con esta expresión, sino respectivamente una crítica y fundamentación de una sociedad en declive y una nueva que surgirá de la antigua, no a partir de la forma política que hoy seguimos denominando democracia, sino cómo ésta se desenvuelve actualmente y cómo este concepto se transformaría a partir de las premisas teóricas expuestas aquí en el devenir de una sociedad renovada. El último vagón del ferrocarril argumentativo se engancha con la construcción de una democracia que no se funda en un poder político independiente de la sociedad, sino que se ejerza en ella. Y es de sobrada razón de que en Marx están presentes los suficientes –aunque no necesarios- elementos como lo demostramos, para significar al concepto de democracia en otra dimensión puesta como condición necesaria para la asociación en una sociedad renovada y exenta de dominio político. Actualmente una de las pretensiones de la democracia consiste en querer subsumir a las clases sociales de una manera muy vulgar, asumiendo que ésta es y debe seguir siendo un proceso que tiene dos etapas: la elección del dirigente en las élites políticas y la campaña de persuasión, dando como resultado la venta de la imagen del candidato para que sea favorecido por la mera participación del voto en las urnas, una vez que se halla elegido cualquier representante popular, no importando con qué cantidad de votos y mediante qué medios, se pretende justificar que en el simple ejercicio de la votación va reunida la voluntad general, prescindiendo absolutamente de los compromisos que tenga cada clase, pues se da por sentado que el representante elegido es una especie de líder adelantado que sabrá calcular con pulcritud cualquier obstáculo que se presente en el ejercicio de gobierno, y que decir acerca de que hay que tener gobernabilidad sobre la democracia para que la representación política llamada pueblo o sea, esa masa ignara y amorfa incapaz de organizarse no pueda subvertir el control férreo que mantiene sobre ella la clase que representa a esta sociedad.

Si se quiere trascender el estrecho significado de democracia acuñado en la actualidad y más aún el ejercicio de ella, se tendrá que transformar la sociedad, en cuanto que las premisas teóricas de las que parte actualmente no posibilitan un despliegue en su contenido que sigue siendo el carácter de dominio que desempeñando la política, en cuanto que la democracia realmente existente es una más de las formas en la que el poder de la política –de la sociedad burguesa- cumple el cometido de la simulación sea cual sea la manera de engaño de la que se sirva. Marx permite señalar que en vez de que la democracia sea una de las condiciones de dominio que ejerce una clase sobre el resto de la sociedad, sea más bien una más de las condiciones necesarias para el desenvolvimiento de la renovación social. Como en Marx no hay una jerarquía del concepto de democracia hacia abajo, tampoco puede reducir la realidad a un mero concepto hegemónico como se teoriza en actualidad a la formación política desde abajo, para construir un concepto que explique las instituciones de poder, a partir del pueblo y su representación, lo cual estaría limitando no sólo al concepto, sino a las premisas teóricas que irradian de la transformación social de la sociedad, por eso no hay un *locus* privilegiado de este concepto en los escritos de Marx, sino que su contenido se circunscribe a una concepción que se conforma desde la vida social más inmediata del individuo, hasta las relaciones que entre ellos se dan en los aspectos más importantes como son económico, social y político, en la cual se intenta abolir la separación que hay entre estas esferas, incorporándolos en una sociedad en constante devenir que requiere premisas teóricas que hagan posible el ulterior desarrollo social hacia horizontes abiertos que cohesiones la necesidad de la transformación social.

Por tal motivo las premisas y presupuestos teóricos que se hallan implícitos como explícitos en el discurso de Marx, antes de que sean concebidos dogmáticamente, lo que intentan es demostrar que es posible una renovación social desde todas las instancias desarrolladas por la sociedad burguesa; porque las concepciones, conceptos y modos de vida que descansan en ella,

se hallan ya demasiado estrecho para las propias pretensiones que dibuja de sí misma la clase burguesa. En este sentido, resultan más importante teorizar acerca de los presupuestos que concibió Marx de la democracia que reducirla a un mero concepto hegemónico, en cuanto que en Marx existe una visión penetrante de lo que ha sido y es la democracia que no deja de tener significado para los pueblos y naciones del mundo, pero que no puede ocupar una situación privilegiada en una formación social determinada, sino una condición necesaria, más no suficiente, porque de ella se extrae y se revela el dominio de clase, pero al mismo tiempo hace posible un despliegue hacia una teoría política de magnitudes innovadoras imprescindibles.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA. •

- Balibar Etienne, *Sobre la dictadura del proletariado*, tr. Ma. Josefa Cordero y Gabriel Albiac, Madrid, siglo XXI, 1976.
- Bobbio Norberto, *Estudio de historia de la filosofía*, “De Hobbes a Gramsci”, tr. Juan Carlos Bayón, Madrid, Debate, 1991.
- Bodino Juan, *Los siete libros de la república*, Libro III, tr. Pedro Bravo, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1978.
- Bonaparte Luis, *Ideas napoleónicas*, tr. C. Romano, Buenos Aires, ESPASA-CALPE, 1947.
- Cassirer Ernst, *El mito del estado*, tr. Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Della Volpe Galvano, *Rousseau y Marx*, “y otros ensayos de crítica materialista”, tr. A. Méndez, México, Ediciones Martínez Roca, 1972.
- Derrida Jackes, *Espectros de Marx*, tr. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trota, 1995.
- Engels Federico, “Contribución a la historia de la liga de los comunistas” en Marx Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. II, Moscú, progreso, 1983.
“Principios del comunismo” en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos*, tr. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1966.
Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Moscú, Progreso, 1980.
- Fernbach David, *Marx: una lectura política*, tr. Roberto Gómez, México, Era, 1979.
- Gargarella Roberto, *Las teorías de la Justicia después de Rawls*, “Un breve manual de filosofía política”, Barcelona, Paídos, 1999.
- Hegel. G.F., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires Claridad, 1939.
- Held David, *Modelos de democracia*, tr. Teresa Alberto y Alfonso Gómez Cedillo, Madrid, Alianza, 2000.
- Kant Immanuel, *La paz perpetua*, tr, Rivera Pastor, Madrid, Espasa Calpe, 2003.
Cítica de la razón práctica, tr. Rovira Aimengol, Buenos Aires, Losada, 1961.
- Lowy Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, tr. Francisco Gómez Aramburu, México, siglo XXI, 1972.
- Maquiavelo Nicolás, *El príncipe*, tr. Eli Leonetti Jungl, Madrid, Espasa Calpe, 2003.

• Todas las obras de Marx son exhaustivas.

Discursos sobre la década de Tito Livio, tr. Ana Martínez Ararcón, Madrid, Alianza, 2000.

-Marx Karl, *Escritos de Juventud*, Obras fundamentales en 7 vol. 1er Vol., tr. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel, México, Ediciones de Culturas Populares, 1975.

Los anales franco-alemanes, tr. J.M. Bravo, Barcelona, Roca, 1970.

La sagrada Familia, tr. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1976.

Manuscritos económico-filosóficos, en E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, tr. Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

Ideología alemana, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Manifiesto del partido comunista, México, Ediciones de Cultura Económica, 1987.

Miseria de la filosofía, Moscú, Progreso, 1981.

Obras escogidas en tres tomos, t. I y II, Moscú, Progreso, 1986.

Introducción general a crítica de la economía política/1857, tr. José Aricó, y Jorge Tula, México, siglo XXI, 1982.

Contribución a la crítica de la economía política, Moscú, Progreso, 1986.

El capital, vol. III, tr. Wenceslao Roces, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1976.

“Correspondencias”, en *Obras escogidas*, t. VIII, Buenos Aires, Ciencia del Hombre, 1973.

Crítica del programa de Gotha, Moscú, Progreso, 1975.

Marx a Kugelmann, tr. Giana Bertarelli, La Habana, Ciencias del Hombre, 1975.

-Moore Stanley, *Crítica de la democracia capitalista*, “una introducción a la teoría del estado en Marx, Engels y Lenin”, tr. Marcelo Norweszttern, Madrid, siglo XXI, 1981.

-Palmenatz John, *La ideología*, tr. Paloma Villegas y David Huerta, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

-Rousseau Juan Jacobo, *Contrato social*, tr. Fernando de los Ríos Urruti, México, Espasa Calpe, 1990.

-Rubel Maximilien, “El concepto de democracia en Marx”, en *Le contrat social*, No 4 Vol. 6, tr. Lourdes Uranga, publicado por Plusión . org, 2004.

-Sacristán Manuel, “La teoría del Estado en el *Anti Düring* de F. Engels” en *Anti Düring*, México, Grijalbo, 1964.

-Schmitt Carl, *La dictadura*, tr. José Díaz García, Madrid, Alianza, 1985.

-Spinoza Baruch, *Tratado teológico-político*, tr. Arturo Domínguez, Madrid, Alianza, 2003.

-Vargas Lozano Gabriel, “Los sentidos de la ideología en Marx”, *Ideología, Teoría y Política en el pensamiento de Marx*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1975.

Más allá del derrumbe, “Socialismo y Democracia en la Crisis de la Civilización Contemporánea”, México, siglo XXI, 1994.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

- Aguilar Luis y Corina Iturbide, *Filosofía y política*, “Razón y poder”, México, UNAM, 1978.
- Aristóteles, *Política*, tr. Manuel García Valdez, Madrid, Gredos, 2000.
- Barriado Julio, *La sociedad justa según Marx*, Caracas, Monte Avila, 1968.
- Dieterich Herinz, *La teoría del poder y el poder de la teoría*, “Algunas observaciones de despotismo orientado de Wittfogel”, tr. María Antonieta, México, Ediciones de Cultura Popular, 1982.
- Carroll Lewis, *El juego de la lógica*, tr. Roberto Mares, México, Grupo Editorial Tomo, 2002.
- Cerroni Humberto, “Gramsci y la teoría del socialismo” en Revista de reflexión teórica y política del Partido del Trabajo, (Bimestral) *Paradigmas y utopías*, México, Julio-Agosto 2002, No. 5, año 1.
- Cicerón, *Verrinas*, tr. Rafael Salinas, México, Universidad Autónoma de México, 1987.
- Dussel Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación Latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990.
- Engels Federico, *Las guerras Campesinas*, tr. Leandro Martínez, México, Grijalbo, 1971.
El Anti-Düring, tr. José Verdes Montenegro, Barcelona, AVANT (CAEPISSA), 1987.
Origen de la Familia, la propiedad privada y el Estado, México, Editores Mexicanos Unidos, 1992.
- Feyerabend Paul K. *Límites de la Ciencia*, tr. Ana Carmen Pérez Salvador, Barcelona, Paidós, 1982.
- Foucault Michel, *Historia de la sexualidad* “1 “Voluntad de saber”, tr. Ulises Guñazú, México, Siglo. XXI, 1991.
- Gómez Navarro José Luis, *Historia del Mundo Moderno*, México, Ahlambra, 1992.
- Gramsci Antonio, *Cuadernos de la cárcel: el materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, tr. Isidoro Flambaum, México, Juan Pablos Editor, 1986.
Cuadernos de la cárcel, Cuadeno 12, cap. XXIX, t. 4, tr. Valentino Garratana, México, Era, 1986.
- Harnecker Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, siglo XXI, 1983.
- Hauriou Andre, “El objeto del derecho constitucional” y Sabine George “La Ciudad Estado” compilados en *Teoría Constitucional I* por Angélica Miranda J., Jaime Escamilla H y Ramiro

Bautista R, Departamento de Derecho División de Ciencias Sociales y Humanidades Unidad Azcapotzalco, UAM, México, 1990.

-Hegel. G. F. *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

-Hobbes Tomás, *Leviatán*, tr. Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

-Lenin. V. I. *El Estado y la Revolución*, Madrid, Fundación Federico Engels, 1997.

Carlos Marx y Federico Engels, Moscú, Progreso, 1981.

La revolución proletaria y el renegado Kautsky, Moscú, Progreso, 1980.

Acerca del Estado, tr. Edición de lenguas extranjeras Moscú, México, Grijalbo, 1970.

-Luxemburgo Rosa, *Reforma o Revolución*, tr. Rafael Caseras, México, Grijalbo, 1985.

-Marcuse Herbert, *El fin de la utopía*, tr. Carlos Gerhard, México, siglo XXI, 1969.

-Mandrini Raúl, *Historia del hombre*, “Roma III Augusto y el Imperio”, México, Daniel Mallo, 1979.

-Maquiavelo Nicolás, *El arte de la guerra*, tr. Luis Navarro, México, Fontamara, 2001.

-Marx Carlos, *El capital*, t. III, “Crítica de la economía política, tr. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

Obras escogidas, t, VII, tr. J. Huesito, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, 1973.

-Platón, *La república o el Estado*, México, Espasa Calpe, 1993.

-Poltzer George, *Cursos de filosofía*, tr. Salvador Prieto, México, Editores Mexicanos Unidos, 1981.

-Robinson Joan, *Libertad y necesidad*, “introducción al estudio de la sociedad”, tr. Francisco González Aramburu, México, siglo XXI, 1981.

-Rousseau Juan Jacobo, *Emilio*, tr. Rubén Bonifaz Nuño y Augusto Monterroso, México, UNAM, 1976.

-Sartori Giovanni, “¿Qué es la democracia?”, Entrevista, *Modelo para armar*, México, Taurus, invierno-primavera, 2004.

-Simone y Jean Lacouture, *Pequeña enciclopedia política*, t. I y II., tr, Jaume Fuster, México, Grijalbo, 1973.

-Schopenhauer Arturo, *El mundo como voluntad y representación*, tr. Eduardo Ovejero y Maury, México, Porrúa, 20003.

-Spinoza Baruch, *Ética*, “Demostrada según origen geométrico”, tr. Óscar Cohan, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

-Texier Jacques, *Gramsci Teórico de las Superestructura*, “Acerca del concepto de sociedad civil, tr. José Fernández Valencia, México, Ediciones de Cultura Populares, 1977.

-Trotsky León, *La Revolución China*, tr. Jorge Marfá Puig, México, Grijalbo, 1970

-Tsetung Mao, *Cinco tesis filosóficas*, Pekín, República Popular China, 1975.

-Vargas Lozano Gabriel, “Marx y la democracia”, conferencia dictada en el Recinto Legislativo de la Cámara de Diputados Federal el día 8 de diciembre del 2004 en el ciclo “Marxismo y emancipación hoy 1844-2004” en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez, inédito.

-Weber Max, *Ciencia y política*, tr. Juan Carlos Torre, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1966.