

2ej 9

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

HEGEL Y LA TEORÍA
DEL "ESTADO-INSTRUMENTO"

Tesis que para optar al título de

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

presenta

ROBERTO LEÓN SANTANDER

Ciudad Universitaria, marzo de 1984.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Indice

I	Introducción
1	I. El Estado en el Sistema de la Razón Pura. (Notas para una reflexión)
1	1. La filosofía como ciencia de la totalidad. El devenir del Espíritu. El problema del reconocimiento.
13	2. El Estado como vinculación de lo Universal con lo Particular. El espíritu de un Pueblo.
32	3. La Crítica de Marx a la Filosofía del Estado de Hegel.
47	II. Apuntes para una crítica de la teoría del "Estado-instrumento"
47	4. El Estado capitalista y la reflexión marxista acerca del Estado.
62	5. Del Estado "representativo burgués" al Estado "ampliado": la pertinencia del análisis gramsciano.
75	6. La teoría del "Estado-instrumento"
91	Conclusiones
99	Notas
110	Abreviaturas empleadas para las obras de Hegel
111	Bibliografía

HEGEL Y LA TEORIA DEL
ESTADO-INSTRUMENTO

Introducción:

1. Afirmar que el Estado ha jugado un papel fundamental en el desarrollo del capitalismo mundial, es un lugar común. Su existencia objetiva en la vida de los hombres es indiscutible. Pero cuando nos preguntamos: ¿qué es el estado? ¿cuál es el origen de su existencia? ¿cómo funciona y por qué funciona de ese modo? lo hacemos porque de una u otra forma esa "cosa" que llamamos estado juega un papel importante en nuestra cotidianidad social. Lo que está en discusión pues, no es el "hecho" del estado, sino la naturaleza de este hecho, o sea, el por qué de este estado: el estado capitalista hoy; filosóficamente hablando, lo que está en discusión es el estatuto ontológico específico¹ de cualquier estado como fenómeno típicamente moderno, dentro del marco de las relaciones sociales de producción dominantes en esta sociedad.

Pero discutir la naturaleza del Estado no es fácil: es necesario partir de uno o varios supuestos que deberán reflejar desde el comienzo los intereses no sólo teóricos que nos mueven a la reflexión sino, más aún, los intereses prácticos, vale decir, políticos que están en la base de nuestra existencia qua seres humanos creadores y criaturas de un mundo que "ha llegado a ser". Nues

¹ Quizá sea conveniente precisar aquí un poco más nuestro lenguaje: por estatuto ontológico entendemos el conjunto de relaciones objetivas que nos definen el modo de ser de un proceso específico, esto es, de sus condiciones de posibilidad y/o de la necesidad de su existencia.

tras premisas se inscriben por lo tanto en este mundo donde nos -
ha tocado jugar un papel que, desde un análisis sociológico, nos
ubica por debajo de las decisiones de aquellos hombres que defini-
remos como los detentadores del poder político y/o económico y -
que en este mundo se llaman gobernantes los unos, burgueses los -
otros.

Por nuestra ubicación en el sistema de relaciones sociales que
rige nuestro mundo particular, creemos que para comprender qué es,
cómo y por qué funciona como funciona el estado, es necesario ubi-
carlo tanto en su generalidad como en su peculiaridad histórica y
política: captarlo de principio en su necesidad histórica como fe-
nómeno social específico que aparece en un momento determinado -
del desarrollo material de la humanidad, y captarlo en su dimen-
sión política en cuanto a la pluralidad empírica de los estados.
Esta necesidad nos obliga, en contra de lo que se creería, a recu-
rrir a modelos que han intentado explicar al estado a partir del
momento histórico particular de su conceptualización pero que no se -
identifican, sin embargo, con nuestros intereses ahora. Sabemos -
pues, que pensar objetivamente el Estado, o sea, elaborar un con-
cepto donde se conjuguen correctamente sus elementos universales
con sus elementos empíricos, sabemos que esto es tarea nada fácil.

El tema central de estas notas gira alrededor de dos hechos -
que están directamente vinculados a una preocupación de quién es-
to escribe, preocupación teórico-política, de pensar para trans-
formar el espacio social específico en el que le ha tocado jugar
el papel de trabajador asalariado. El primer hecho que motiva nues-
tra reflexión es el hecho de que dentro de la tradición marxista

se ha privilegiado desde siempre la tesis según la cual el Estado en general se reduce a un mero instrumento que funciona coercitivamente por-y-para una clase social específica. El segundo hecho es la relación Marx-Hegel sobre todo en lo que significa éste en tanto que ideólogo de una historia antitética al marxismo: o sea, en tanto que momento esencial del pensamiento burgués, que como momento constitutivo de esa cultura que ejerce hoy su dominio económico y político, guarda una relación directa, aunque antagónica, con el movimiento obrero mundial. Nuestra intención es, pues, por un lado, replantear la idea del Estado-instrumento a la luz del análisis de los textos mismos de los clásicos del marxismo, y, por otro lado, reflexionar sobre lo que, a nuestro juicio, consideramos debe rescatarse como elemento pertinente de análisis de la filosofía del Estado de Hegel.

El mismo Marx ya nos ha dicho con respecto a su relación con Hegel, que dicha relación debía ser comprendida como una relación de inversión y continuidad al mismo tiempo, sin que ello significara que Marx haya pretendido en ningún momento que su reflexión fuera o pudiese constituir un nuevo sistema filosófico, político o económico: en realidad su intención fue la de proponer su reflexión como un instrumento teórico y político que le permitiese al proletariado moderno derrumbar históricamente el edificio social capitalista. Así a Hegel debemos pensarlo, entonces, históricamente, dentro del marco del movimiento obrero mundial y del marxismo, pues -como dice G. Vacca- "Hegel encarna en síntesis la conciencia más orgánica y consciente del sistema de las instituciones burguesas (la "sociedad civil", el Estado representativo, la cien

cia como "potencia autónoma", la ideología como separada de la conciencia social), ... Por otra parte, un correcto tratamiento histórico de Hegel no puede estar separado de una correcta definición de la relación que el movimiento obrero asume hacia estas instituciones y frente a esa totalidad"¹ La importancia de Hegel es de esta manera, no sólo filosófica (lo que de suyo justificaría este trabajo), sino sobre todo política.

Pero el que privilegiemos lo político de nuestra preocupación sobre lo filosófico no minimiza en absoluto la importancia que la comprensión filosófica del sistema hegeliano significa para nosotros. Aquí cabe preguntarse si nuestro interés por el pensamiento de Hegel -y de cualquier otro pensamiento- tiene algún sentido si se le ubica más allá de nuestra cotidianeidad histórico-social. Para nosotros Hegel es un punto de referencia obligado, pero no sólo porque en la formación del pensamiento de Marx haya sido determinante, sino más aún, porque Hegel es el primero en cuestionar, con todo y su idealismo político (nada ingenuo), las relaciones abstractas que dominan la sociedad capitalista, y el primero en captar al Estado como espacio (no como instrumento) de cohesión, de reconstitución de la sociedad moderna, y al mismo tiempo como un espacio no-homogéneo, esto es, atravesado por la "contradicción". O sea que no podemos validar la idea que nos dice que las relaciones humanas objetivas en el capitalismo han sido penetradas por la abstracción propia del racionalismo burgués, es decir, que dichas relaciones han sido formalizadas de modo que de relaciones humanas objetivas se han transformado, en razón de esta lógica burguesa, en relaciones voluntaristas ; y que el hombre con-

creto resultado del conjunto de sus relaciones con los demás hombres, es pensado en el capitalismo también de manera abstracta, o sea, como propietario (de mercancías), como homo oeconomicus; y - la libertad, por tanto, como una mera formalidad, como un concepto jurídico, pues en la realidad humana subsiste la contradicción entre poseedores y desposeídos, entre capital y trabajo?

Esto es lo que a nuestro juicio valida la actualidad de Hegel, pues en gran medida su idea acerca de la sociedad moderna capitalista sigue siendo justa tanto por cuanto que a pesar de los cambios que se han dado en las formaciones sociales capitalistas desde Hegel, subsiste el individualismo inherente a éstas y la concepción del hombre como un ser separado del resto de la sociedad. Y es esto donde sigue siendo justa la proposición hegeliana que critica el Estado del liberalismo, concreción de dicha separación.

2. Pero aquí se hace necesario, para comprender la filosofía hegeliana, retener las condiciones materiales en que ésta aparece. Hechemos un vistazo rápidamente a los siglos XVII, XVIII y XIX en Europa. En este período el Viejo continente vive un proceso de transformación radicalmente profunda a través del cual las bases de la sociedad medieval son superadas históricamente, para darle paso a una nueva forma de organización social donde la economía se basará en la industria y en el intercambio comercial; donde se rán abolidos cada vez más los derechos feudales en el campo; y - donde habrán de desaparecer definitivamente las soberanías de este tipo para dar lugar a los Estados nacionales.

Este cambio en el modo de producir la vida material trae como consecuencia nuevas formas de vida social, política y espiritual;

pues al desarrollarse como formas predominantes las relaciones -- mercantiles dentro de la esfera de la producción, ésta se ve sustancialmente afectada de modo que aparece primero la manufactura y después la industria. Así, la maquinaria ha de sustituir a las herramientas y la fábrica al taller artesanal. Este movimiento - que se inicia sobre todo en Inglaterra, con la industria textil, y que se extiende rápidamente a las demás ramas de la producción y a muchos otros países, trae como consecuencia, por una parte, el aumento vertiginoso de la producción y, por otra, la reunión - de masas obreras que viven en la miseria².

De las consecuencias sociales que la Revolución Industrial hubo provocado encontramos, entre otras, la concentración en las - ciudades de grandes masas de trabajadores de origen campesino prin cipalmente, y con ello, en los períodos de auge industrial, la ab sorción de la mano de obra que se presenta. Pero ¿qué sucede cuando al saturarse el mercado y no encontrar salida para sus productos, los fabricantes cierran sus empresas despidiendo a los obreros? En fin, más que darle una respuesta a esta pregunta, lo que quiero señalar con ella es que, p. ej., la aparición y desarrollo de las ideas socialistas y del movimiento obrero moderno no son - resultado de cuestiones voluntaristas sino de determinadas condiciones objetivas, específicas, y que por tanto, el luddismo, el - cartismo, etc., no se pueden explicar a partir del mero registro de sus consignas y/o de sus representantes más conocidos, sino - por las contradicciones inherentes al sistema capitalista, y en - este caso, por el empeoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores al ser despedidos gran número de éstos en esas eta--

pas de crisis, sin que esto entre en contradicción con el hecho - de que el empleo de máquinas incrementa en mucho la producción.

Es importante entonces, no perder de vista que dentro de este marco histórico, y sólo en éste, es como podemos explicarnos de - una manera "objetiva" el surgimiento, p. ej., no sólo del pensa- miento de Hegel, sino también del llamado "socialismo utópico", o bien, del pensamiento marxista mismo.

3. Sin embargo, para un mejor acercamiento al problema que aquí planteamos, es necesario dar un rodeo más y ubicarnos teóricamen- te en la perspectiva de aquellos que como hombres de nuestro tiem- po intentaron pensar el fenómeno estatal, marcando para siempre - con su aporte el pensamiento moderno sobre el Estado. Así, p. ej., podemos constatar que ya Rousseau distingue al hombre privado del hombre público o ciudadano; y el estado ha sido conceptualizado - como el producto concreto del acuerdo de la voluntad general de - la sociedad. Rousseau distinguía la "voluntad general" de la "vo- luntad de todos": la primera sería el interés público; la segunda, la suma de los intereses particulares. Y Kant, quien trata de en- contrar el nexo entre ambas voluntades, va a sustituir la noción de "voluntad general" por el concepto de Derecho. Para éste una - voluntad individual puede constituirse en la voluntad general, - porque en cada individuo se sintetiza todo lo humano, (de ahí que su "imperativo categórico" sea inseparable de su "buena voluntad" moral), justificando con esto el individualismo característico de la sociedad capitalista moderna.

Más aún, justifica y pone como universales y necesarias, las - premisas idealistas de la democracia burguesa de la época: p. ej.,

la legislación producto de la Razón, a la que cualquier individuo tiene acceso merced a su "buena voluntad", puede ser realizada -- por este "cualquier individuo" (el legislador) como si todos en él lo hicieran, de modo que la única función del pueblo es reducida a la simple elección de quién legislará por todos. La libertad es, por lo tanto, sólo el derecho a no ser sometido más que a las leyes (dadas por la "Razón" que encarna en la "buena voluntad" -- del funcionario estatal), a la propiedad privada, etc.³. Hegel a su vez (movido entre otras cosas, por el ideal de la constitución de la nación alemana) elabora todo un sistema que concibe al Estado como un poder situado por encima de la sociedad (dios en el -- mundo) que, sin embargo, contiene dentro de sí, conciliándolos, -- los intereses privados y los intereses de la comunidad (o la nación). Estos intereses que se oponen unos a otros, son en esa oposición real, histórica, la vida misma del Estado. En términos filosóficos, el Estado es definido por Hegel como la vinculación -- práctica de la Razón (con mayúscula) con las pasiones de los hombres, con el sentimiento popular. No es casual que encontremos -- hoy y aquí mismo declaraciones político-filosóficas que correspondían a este tipo de concepción como la que sigue:

"Lo que aspiro con las reformas (la reforma política. -- R. L. S.) --nos dice José López Portillo⁴-- es legitimar (yo subrayo) la lucha de los contrarios ... darle una salida institucional ... para que no sean aniquilantes, sino integrantes"

Ya que

"Con Voluntad y esfuerzo podemos conducir las fuerzas --

políticas hacia donde conviene al país, en el juego de las corrientes contrarias" (yo subrayo)

Como vemos, la función del Estado, según el Estado mismo, es legitimar, conciliar, lo individual y lo universal, lo privado y lo público, la economía y la política. Descubrimos así al fundamento social y político del Estado moderno: el consenso del pueblo, o sea, el "acuerdo" que da lugar a la institucionalización del mismo Estado, y acepta el orden establecido por éste. Pero ¿qué sucede si tal acuerdo no es aceptado, o mejor dicho, cuando se rompen los límites "del juego de corrientes contrarias"?:

"El ejército constitucionalista por nacimiento (subr. - mío) conserva las armas al servicio de las instituciones".

De donde se desprende que para este señor (José López Portillo) - las fuerzas armadas

"significan la leal instancia (yo subrayo) de la certidumbre institucional"

Sucede pues, que el Estado-razón deviene, por la inercia de su materialidad, Estado-fuerza. Es fuerza que se presenta como la razón.

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

adopta la forma de éste. Sin embargo, lo que debe quedar claro en este análisis es que para la sociedad moderna organizada sobre la base de relaciones voluntaristas, contractuales, o sea, sobre la base de la relación entre poseedores de mercancías que bajo acuerdo mutuo (el contrato) manifiestan su voluntad al cambio, es fundamental lo que hemos denominado "consenso popular"; esto es, la capacidad de legitimación del Estado -como estado-razón- y de las relaciones de cambio mismas, en la sociedad civil (o pueblo).

Desde ahora podemos afirmar, entonces, que la proposición "el estado crea" supone la concepción de un estado situado por encima de la sociedad. Más también ahora podemos afirmar que esto no es así: sí el estado, ontológicamente hablando, es el resultado de la síntesis entre individuo y colectividad, entre sociedad civil y sociedad política, es, entonces, dentro de la dinámica propia de esa síntesis -dinámica que se objetiva en el estado- que se generan ciertas instituciones que aparecen creadas por el estado.

4. Pensar el Estado desde una perspectiva histórico-materialista no significa pensarlo "positivamente", sin más. El marxismo es por definición una teoría crítica de la sociedad, de la política, de la economía, y si bien esta teoría no agota nunca todo lo que pueda decirse acerca del Estado -lo cual reconocemos como un principio metodológico-, no podemos ocultar tampoco que esto es en virtud de que la teoría marxista del Estado está fundada en la negatividad de los procesos sociales, de modo que jamás ha pretendido explicar el ser del Estado al margen de todo compromiso, es decir, proponiendo juicios de hecho "puros". Si el marxismo, en lo que tiene de ciencia, se ha constituido como tal, es en razón, no

de un mero amor por la verdad, o bien, porque pretenda constituirse en el saber sin más; sino porque la pretensión del marxismo es más la transformación de la realidad, de la sociedad, que la sola y simple interpretación o explicación de ésta; esta interpretación o explicación (de lo dado) es para el marxismo crítico un momento sine qua non que empero está determinado por la actividad práctica, y por tanto, por la misma política, que busca crear nuevas condiciones materiales de vida humana a partir de lo ya dado.

Por su carácter negativo esta teoría es abierta, es decir, reconoce y se apropia de las aportaciones teóricas y/o prácticas - que no sólo dentro del mismo marxismo se han producido, sino también y al mismo tiempo de aquellas aportaciones que han madurado en el seno de otras corrientes de pensamiento y que han coadyuvado a la comprensión de lo que llamamos Estado en lo que de totalidad dinámica tiene. De ahí que sea inaplazable dentro de la tradición marxista, la revaloración de los análisis de un Weber, p. -- ej., y de todos aquellos que antes o después de Marx pensaron seriamente el Estado.

No es nuestro propósito el hacer de esta introducción una justificación de el marxismo teórico, sino por el contrario, sacar a la luz lo que a nuestro juicio es vital para la misma superación de sí de la teoría. En otras palabras, poner las cartas sobre la mesa, y reconocer desde ahora, además de nuestras carencias teóricas personales -que evidentemente son aún muy agudas-, el carácter finito, controvertido y complejo de nuestra teoría.

En lo que sigue -el cuerpo de nuestro trabajo- trataremos, en primer lugar, de ubicar el problema del Estado dentro del sistema

filosófico hegeliano, para, enseguida, mostrar (si esto nos es posible) cómo Hegel extiende al Estado el problema del "reconocimiento". Y siguiendo el hilo de nuestra argumentación, trataremos de mostrar cómo, o a través de qué, Hegel vincula la Idea Absoluta con las pasiones de los hombres, con el sentimiento popular. Y terminaremos este primer momento de nuestra argumentación mostrando cómo mientras para Hegel el Estado contiene dentro de sí a la sociedad civil, para Marx aquel se presenta como algo exterior a ésta (es decir, para Marx el Estado es sólo un "instrumento").

En un segundo momento, intentamos historizar (a partir del punto último arriba señalado) la producción teórica del marxismo -- acerca del Estado, señalando la influencia que ejerce la política sobre la teorización, Y por último, presentaremos críticamente la teoría del "Estado-instrumento" mostrando cuales son, a nuestro juicio, las limitaciones de su enfoque y la posibilidad de repensar a Hegel.

Sólo nos queda aquí recordar que toda lectura, así como la exposición de lo captado a través de ella, suponen siempre una determinada manera de "ver" las cosas, una interpretación. Y nuestra lectura sobre Hegel, Marx, etc. no es la excepción; supone como tal nuestro modo de ver a Hegel, etc, y lo que significan para nosotros, lectores comprometidos con una línea de pensamiento específica. Nuestra lectura no es, por lo tanto, ni ingenua ni pura. No obstante, la peculiaridad de nuestra lectura está lejos de -- constituirse, estamos seguros, en una peculiaridad de "nuevo tipo", es decir, original. Sobre todo porque este es el primer intento -- más o menos serio, más o menos crítico, de abordar filosófica y -

políticamente los problemas que siguen en nuestras notas. Y no es tá por demás decirlo entonces, que nuestras lecturas, además de - parciales, no han sido lecturas solitarias, sino más bien han sido colectivas en la medida de las influencias a que todo princi-- plante está expuesto, aunque tales influencias, a final de cuen-- tas, han sido sometidas por nuestros intereses y por nuestras ca-- rencias personales.

EL ESTADO EN EL SISTEMA DE LA
RAZON PURA
(NOTAS PARA UNA REFLEXION)

I. El Estado en el Sistema de la Razón Pura. (Notas para una reflexión).

1. La Filosofía como ciencia de la totalidad.

El devenir del Espíritu. El problema del reconocimiento.

"Cuando el impulso hacia el progreso no está estrechamente ligado a un desarrollo económico local, sino que es un reflejo del desarrollo internacional que envía a la periferia sus corrientes ideológicas nacidas sobre la base del desarrollo productivo de los países avanzados, entonces la clase portadora de las nuevas ideas es la clase de los intelectuales y la concepción del Estado cambia de aspecto, el Estado es concebido como una cosa en sí, como un absoluto racional"

(GRAMSCI).

Según Bernard Bourgeois¹, la filosofía de Hegel ha sido esencialmente política pero sólo en la medida en que no fue filosofía, es decir, en la medida en que Hegel, pensador de la historia en cuanto "pensador del Estado, se convirtió en el pensador del Estado". Y esto porque su filosofía política no es sino un momento más del saber filosófico total; es decir, que Hegel como filósofo concibe al Estado como un momento del todo pensado, cuya autorrepresentación es su sistema filosófico. De ahí que para comprender su filosofía del Estado, Hegel nos imponga, nos exija, la compren

sión de (toda) su filosofía.

La filosofía de Hegel no es, por lo tanto, filosofía política, pero sí es la verdad de ésta, tanto por cuanto que "el proyecto - fundamental de Hegel -nos dirá Bourgeois- es un proyecto del hombre total, el proyecto de la libertad o de la felicidad, del goce de estas en su propio ámbito (bei sich sein), de un Sí que, al re encontrarse con el Ser, lo suprime como otro, como límite, y de ese modo entra en la vida infinita"².

Este proyecto debe realizarse en todas y en cada una de las esferas del Ser, y, por lo tanto, también en la esfera de lo político, pues de lo contrario el Espíritu no se reencontraría totalmente. En la filosofía de Hegel se ha superado el principio lógico - que nos propone "o esto ... o aquello", porque por lo demás esta filosofía es "la intención y la realización de una vida racional, y la razón es la identidad concreta de las diferencias"³. Y la -- realización de esta intención, la objetivación de esta idea, es - la vida política. El ideal de Hegel es la realización de la Razón; la particularización de lo Universal concreto a través de la acción de lo singular que cree realizarse a sí mismo; la objetivación del Espíritu, esto es, el Estado que como realidad ajustada a la Razón contiene dentro de sí lo público y lo privado, y que como tal incita a los individuos a realizar actos universales⁴.

En los términos de la historia real, el ideal hegeliano es la realización y unidad del "Estado" alemán, de la constitución de la nación alemana. Por esto, según Bourgeois, "los fenómenos históricos (para Hegel) son esencialmente políticos, pues la historia se despliega en el Estado (y sólo en él). La vida política, -

en cuanto vida del Estado, condiciona la posibilidad misma de la historia ..."⁵

Ahora bien, siguiendo a Marx⁵, habitualmente se piensa en el Idealismo Alemán como la Teoría de la Revolución Francesa, como filosofía que responde -nos dirá Marcuse- "al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo"⁶. En la Alemania de Hegel, la actividad teórica contrastaba radicalmente con la actividad práctica real. Lo cual era consecuencia, entre otras cosas, del atraso en lo económico que por aquella época vivía este país, y de la incapacidad real de la incipiente burguesía alemana por hacer lo que los franceses habían hecho en el terreno de la política⁷.

En estas condiciones, Hegel, para quien como podemos ya ver la actividad de la conciencia es absoluta, no obstante, abre la posibilidad de una concepción más ligada a la historia real cuando si túa al hombre como autoconciencia y lo define como un ser que -- transforma la naturaleza por medio del trabajo, y que al transformarla se transforma y se produce a sí mismo⁸. Con esto, Hegel se sitúa entonces en la esfera de la historia real (Geschichte), aunque por absolutizar la actividad de la conciencia, este situarse

⁵ Cfr. K. Marx: "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", en La Sagrada Familia Trad. W. Roces, Ed. Grijalbo, México. 1967.

se realice de manera especulativa: para Hegel el fundamento del hacer humano es la conciencia. De este modo, lo que para Marx es consecuencia natural del capitalismo, a saber, la universalización de la historia del hombre por obra del desarrollo del mercado mundial; para Hegel esta universalización es consecuencia del devenir del Espíritu, de la Razón que como fuerza histórica es toda la historia de la humanidad⁹.

Para Hegel, pues, el sujeto, el motor real de la historia, del proceso del devenir del mundo, es el Espíritu. En un primer momento es simplemente sustancia, idea pura, lo que no necesita de otro para ser (Spinoza), pensamiento puro que se piensa a sí mismo -- (Aristóteles), que como pensamiento que permanece en sí, sin embargo, al concentrarse en sí mismo, profundizarse y moverse por sí mismo crea, produce, lo real. El idealismo de Hegel es irrecusable: la filosofía tiene por misión dar cuenta de este desenvolvimiento-por-sí-mismo del espíritu, de este proceso por el cual lo racional, la idea pura, deviene realidad. Y en la medida en que la filosofía da cuenta de este desarrollo, lo real deviene racional¹⁰, lo cual, por otra parte, nos dirá Hegel desde la Fenomenología del Espíritu[£], es perfectamente posible ahora¹¹.

Precisemos: En primer lugar, para Hegel el problema fundamental de la filosofía es el de la exposición conceptual de las estructuras universales y necesarias de la totalidad de lo real, -

£ Fenomenología del Espíritu, Trad. W. Roces con la colaboración de R. Guerra. F.C.E., México (FE).

donde el problema de la verdad se presenta como el problema de la realización del Espíritu. En efecto, la filosofía como exposición conceptual -en tanto que "la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia"¹²-, es el camino por el cual el ser recobra su sustancialidad, su consistencia. En palabras de Hegel, - la tarea de la filosofía es

"Poner al descubierto la sustancia encerrada y elevarla a la conciencia de sí, ... retrotraer la conciencia -- caótica a la ordenación pensada y a la sencillez del - concepto"¹³

Ahora bien, la filosofía es ciencia en tanto que su objeto es la totalidad y no sólo un aspecto de ésta. O sea, no ciencia empírica, sino ciencia especulativa. Veamos: la filosofía, nos dice - Hegel,

"no considera la determinación no esencial, sino en - cuanto es esencial, su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo real, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser ahí en su concepto"¹⁴

La filosofía debe, pues, revelar que lo real está estructurado racionalmente, captar esta racionalidad de la única manera que lo puede hacer: a través del pensamiento conceptual. Pero el que lo real sea captado racionalmente sólo es posible porque lo real mismo es racionalidad. Porque el objeto de la filosofía, la totali--dad de lo real, y el sujeto que lo capta, la conciencia filosófica, son uno y el mismo: el Espíritu.

"El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia. Esta es la realidad de ese espíritu y -

el reino que el espíritu se construye en su propio elemento"¹⁵

La filosofía es así la autoconciencia del Espíritu. En consecuencia, la filosofía no debe de contentarse con ser un simple amor por el saber, sino que debe aspirar a constituirse en el saber real, esto es, a elevarse al plano de la ciencia¹⁶. Y así, en segundo lugar, en cuanto ciencia de la totalidad, la filosofía es la ciencia del devenir del espíritu, que es lo único rico, pleno en determinaciones, unidad en la diversidad, lo concreto real. Por un lado, lo absoluto qua sustancia, -que en-sí-mismo no expresa - lo que en él se contiene-, es lo que al impulsarse a la consecución de su existencia concreta y autoconsciente se expresa qua es espíritu. Lo cual significa que lo verdadero debe aprehenderse no sólo como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto:

"El que lo verdadero sólo es real como sistema o él que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu, - el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es real, es la esencia o el ser-en-sí, lo que se mantiene y lo determinado -el ser-otro y el ser-para-sí y lo que permanece en sí mismo es esta determinabilidad o - en su fuera-de-sí o es en-y-para-sí"¹⁷

Lo absoluto es, pues, por un lado, lo determinado y lo activo, objeto y sujeto. Como sustancia es la razón pura, pensamiento puro, forma pura (estructura sin contenido), indeterminación, la identidad abstracta consigo mismo. Como sujeto es lo móvil, lo di

námico, negación de sí mismo, es su despliegue en-sí-mismo, el -
surgimiento de la conciencia en la que encarna y se piensa concre-
tamente.

Por otro lado, lo absoluto -que como negatividad, como sujeto,
niega la abstracción pura del Absoluto-como-sustancia impulsando
el proceso de su realización-, es la totalidad de los momentos de
su autoformación, de su realización, y la filosofía debe captar -
todos y cada uno de esos momentos, pues el saber "para convertir-
se en auténtico saber ... tienen que seguir un largo y trabajoso
camino", donde "no hay más remedio que resignarse a la largura de
ese camino, en el que cada momento es necesario"^{17A}.

Tenemos, entonces, que la filosofía qua saber sólo es posible
cuando ya no hay cambios esenciales en la totalidad, cuando obje-
to y sujeto se identifican, cuando lo real y lo racional son idén-
ticos. O bien, en otros términos, cuando lo universal y lo parti-
cular se reconocen como lo mismo en y por el Espíritu.

En fin, la filosofía es ciencia de la totalidad tanto por cuán
to que la verdad del espíritu "no se reduce a su fin, sino que se
halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que
lo es en unión con su devenir"¹⁸. En otras palabras, porque "lo -
verdadero es el todo. (Y éste) es solamente la esencia que se com
pleta mediante su desarrollo"¹⁹.

Todas estas ideas -que Hegel expone en su Prólogo a la Fenome-
nología del Espíritu- suponen todo un cuerpo conceptual interna-
mente "consistente"[£], el que, sin embargo, no habremos de agotar

[£] Si es que no nos salimos de la lógica del discurso hegeliano -
tout court

en este análisis, pues rebasaría con mucho nuestro objetivo central. Por ahora bástenos entender que en la medida en que el Ser es para Hegel el comienzo más abstracto de su sistema, y el Saber absoluto su fin más concreto; que en la medida en que Hegel identifica manifestación de sí y exposición; bastenos entender, pues, que el proceso que va de lo Uno a lo Múltiple, de lo Abstracto a lo Concreto, ocurre a través de un puro conocerse en la otredad absoluta (Ver FE p. 19), esto es, de la negación dialéctica (el sujeto) que se encamina a su verdad a través de los momentos de la diversidad, de la oposición y de la contradicción (FE p. 8). Y que, en tanto que la manifestación de sí de lo Absoluto es lo mismo que su exposición (la filosofía), Hegel se presenta ante nosotros como el filósofo, es decir, como la autoconciencia en la que se realiza la adecuación doble entre objeto y concepto, entre ser y pensar: el Saber Absoluto.

Pero la realidad de esta autoconciencia ha sido posible sólo en y por la formación de un Estado donde el individuo es reconocido tanto en su realidad particular -qua propietario-, como en su universalidad ideal -qua ser pensante-, por todos, o sea, por el Estado que encarna lo Universal y por todos los particulares que, a su vez, reconocen la universalidad del Estado y lo realizan. Tal Estado es el Estado que vive Hegel, y que se hace realidad -según Hegel- después de que la oposición entre el amo y el esclavo es superada²⁰.

Ubíquemonos: dentro del movimiento que sigue el Espíritu qua conciencia, como impulso que pretende la realización del Saber Absoluto, Hegel nos presenta como "el reino propio de la verdad",

como "nueva figura del saber, el saber de sí mismo", la Autoconciencia²¹.

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

"La autonciencia es la reflexión, que desde el mundo - sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser-otro"²²

Ahora bien, esta autoconciencia es el hombre, el cual consciente de sí como sujeto activo, se propone satisfacer sus necesidades, sus "apetencias", transformando el objeto de su deseo. Es decir, el hombre que como ser-natural sólo en la naturaleza encuentra las condiciones que hacen posible su existencia, se encuentra, entonces, como el animal, en estado de "deseo"[£]. Pero a diferencia de los animales que "no se detienen ante las cosas sensibles

£ Ver: de A. Kojève, su obra "La dialéctica del Amo y del Esclavo" en Hegel, Ed. La Pleyade, B. Aires; pp. 11 y ss.

... (y) se apoderan de ellas sin más y las devoran"²³, y que satis hacen entonces su apetito destruyendo totalmente el objeto de su deseo, el hombre sólo alcanza su satisfacción negando-conservando su objeto, al tomar conciencia de que su deseo no puede ser satis fecho inmediatamente sino sólo -y ésto es lo fundamental- a través de su relación con otros hombres:

"La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia"²⁴.

El hombre es, pues, para Hegel un ser que encuentra su realización solamente en el ámbito de lo social. Es un ser que piensa -es conciencia- y un ser que trabaja -no destruye sino produce, transformándolo, el objeto de su deseo-, y trabaja en tanto que

"Este movimiento de la autoconciencia en su relación - con otra autoconciencia se presenta, empero, de este modo, como (yo subrayo) hacer de la una; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto su hacer como el hacer de la otra"²⁵.

Hegel nos dice con esto que un individuo es sólo a través de otro individuo, y que esta relación entre hombres está mediada - por los objetos del trabajo. Empero, esta misma relación no es ne cesariamente una relación de cooperación. Vayamos más despacio. - Para que un individuo exista realmente es necesario que sea reconocido como tal por otro individuo:

"La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es de cir, sólo es en cuanto se la reconoce"²⁶.

Pero un individuo sólo es reconocido cuando se muestra al otro

como algo distinto de lo puramente animal, cuando ha trascendido sus meras determinaciones naturales y se muestra como autoconciencia, esto es, cuando se muestra liberado de su realidad natural - dada, lo que se manifiesta como desprecio por la vida. Este mostrarse, este desprecio por la vida, es la condición sine qua non - de la lucha por el reconocimiento, lucha que se revela entonces - como una lucha a muerte. Esta lucha a muerte, esta lucha por puro prestigio, es a su vez, la condición sine qua non de la existencia del hombre²⁷; es la única vía a través de la cual el hombre - puede tener acceso al conocimiento de sus potencialidades y a la libertad de su realización.

En la lucha, empero, uno de los contrincantes renuncia a ser - reconocido libre pues teme perder la vida, y su voluntad y su hacer son sometidos al vencedor²⁸. Así la libertad, originariamente, sólo existe para unos: los señores; no así para los siervos que - como tales no son reconocidos entonces, como hombres. Y este es - el origen del hombre como ser histórico.

Esta lucha por la libertad, así como el trabajo humano, son para Hegel el motor mismo de la historia del hombre. La historia del hombre es, según Hegel, la historia de la transformación-apropiación de la naturaleza por el hombre tanto conceptual como prácticamente. Y en este proceso de transformación-apropiación, el hombre trasciende su existencia puramente animal, natural. Pero en -- tanto que este mismo proceso se realiza como actividad del Siervo, el Señor que ha vencido logra apenas un reconocimiento pobre; pues de una parte es una conciencia servil quien lo reconoce como Señor, como hombre, como libre; y de otra, no participa del proceso

mismo y es superado así en este plano por el mismo siervo.

Es el siervo entonces, quien con su actividad produce las condiciones materiales que hacen posible la consecución de la verdadera libertad humana que nadie consigue mientras no la alcancen todos (J. Garzón)²⁹. Un reconocimiento "auténtico" sólo es posible cuando se reconocen dos conciencias iguales. Y en esto radica la posibilidad que se realiza en el Estado de Derecho proclamado por Hegel. Así, pues, la historia del hombre es la historia de su lucha por la libertad, de la libertad de todos, que se cierra en el Estado Capitalista al que asiste Hegel, y según Hegel, como hijo de su tiempo ... de nuestro tiempo (FO, Prefacio).

2. El Estado como vinculación de lo Universal con lo Particular.
El espíritu de un Pueblo.

"Fuera de la POLIS, el hombre sólo podría -
ser un animal o un dios" (ARISTOTELES).

El hombre se hace; como ser puramente animal, en estado natural, el hombre no es hombre, o lo es sólo potencialmente. La diferencia entre el hombre y el animal es algo que se construye históricamente y no algo dado por la naturaleza. El hombre, como síntesis suprema de la naturaleza, como producto natural, es espíritu sólo potencialmente, porque la conciencia de sí mismo y su libertad son producto de la historia. El hombre nace libre; la libertad es su esencia: la historia del hombre es la historia de su libertad. El hombre es, pues, hombre, desde el momento en que ha sido capaz de someter la naturaleza a su voluntad, lo cual ha sido posible históricamente por el desarrollo de su autoconciencia. El hombre es, así, Espíritu. Si el verdadero sujeto de la historia - es, para Hegel, el espíritu; el hombre si bien no es el sujeto, - sí es, en cambio, la conditio sine qua non del espíritu qua sujeto: como espíritu autoconsciente.

Ahora bien, la filosofía ha devenido ciencia, porque en la estructura real del presente (con el surgimiento del capitalismo) - está contenida la posibilidad de ese devenir. Y es justamente la filosofía de Hegel, según él, la ciencia que ha de describir y explicar la totalidad de lo real, es decir, el proceso por el cual el hombre es libre plenamente. Así pues, en la "dialéctica del -

Amo y del Esclavo" no se postula otra cosa que lo siguiente: que el deseo humano, a diferencia del animal, se construye como voluntad que quiere ser libre, y que en este su afán está dispuesto, - si es necesario, a destruir toda fuente de deseo, a destruirse a sí mismo, por lo tanto.

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

Veamos. El concepto clave del discurso hegeliano es el concepto de libertad; en torno a este concepto gira toda su argumentación: la libertad es la esencia del hombre. Pero la libertad en-sí-misma no tiene realidad propia sino a condición y en la medida en que se manifieste como atributo del hombre. Es decir, para Hegel la libertad en-sí-misma, la que vive exclusivamente en el interior del hombre, carece de significado; es necesario que el hombre la exteriorice, que la realice en actos que afecten a otros - hombres. Esto es, que el hombre como voluntad libre, como persona (FD, 35), haga valer su libertad frente a las cosas y frente a --

otras personas. En términos hegelianos, la-voluntad-libre para no seguir siendo abstracta debe darse una existencia, y el material sensible que hace posible esto son las cosas exteriores.

Esta primera forma de libertad se denomina propiedad (FD 45);- estamos en la esfera del Derecho formal y/o abstracto a la que -- también pertenecen la propiedad en su figura mediada, como contra to (FD 71), y el derecho en cuanto lesionado, el delito, y la pena.

Pero esta existencia no es adecuada a la libertad. Sólo ilusoriamente el Derecho es el ámbito propio de la libertad. La negación de esa esfera formal es la moralidad[£]. Así Hegel nos dice: -

"El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto es infinita, no meramente en sí, sino para sí. Esta reflexión de la voluntad en sí y su identidad que es para sí, frente al ser en sí, a la inmediatez y a las determinaciones que se desenvuelven, - acreditan a la persona como sujeto (FD 105)"

y más abajo:

"La moralidad, significa en la totalidad, el lado real del concepto de la libertad y el proceso de esta esfera es superar la voluntad que es sobre todo para sí - (FD 106)".

La moralidad es la voluntad subjetiva; es lo que concierne ex-

£ Es decir, en el Derecho todos aparecen iguales y libres como propietarios, lo cual sin embargo no es posible sin el sentimiento interior del hombre, id est, como conciencia moral.

clusivamente a la conciencia íntima del individuo. En la moralidad todo es fundado en-y-por el sujeto; en esta esfera todo depende de mi conocimiento y de mi propósito¹. Este acto que se queda en el sujeto, como propósito que no trasciende lo individual, pero que por venir de un ser pensante es universal, este acto es lo que Hegel denomina intención (FD 119). La moralidad es pues, la esfera de las intenciones, de la buena conciencia, de la subjetividad, la cual, sin embargo, es algo hueco si no se realiza en la comunidad. Si bien sólo porque el individuo puede elegir voluntariamente su comportamiento, esto es, sólo porque hay libertad subjetiva son posibles la moral y el derecho; pero tal libertad sólo puede ser real en la comunidad.

El Bien², que es aquí (en lo moral) el fin universal, no debe permanecer meramente en mi interior, sino que debe realizarse. La voluntad subjetiva exige que su propósito se exteriorice. Sólo la voluntad racional, que actúa racionalmente en el mundo, es una -- Buena Voluntad[£]. Concretando: el bien es la verdad de la voluntad particular, pero la voluntad sólo puede llegar a ser aquello en lo que se pone, de modo que no es inmediatamente buena, sino que sólo puede llegar a ser lo que es por medio de su actividad práctica, i. e., por medio de su trabajo.

Por otra parte, el bien sin la voluntad subjetiva no es más que una abstracción sin realidad, una abstracción indeterminada.

£ El mal es la voluntad que se opone a la voluntad universal. Voluntad racional y voluntad universal son términos equivalentes: si mi voluntad es racional, es universal.

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

En la moralidad pues, la voluntad no reconoce la autoridad externa en su acción sobre ella, sino más bien sólo los dictados de su propia conciencia. Ahora bien, para la voluntad individual ser ella misma idéntica a su concepto, al deber ser, es la moralidad. Y esto es lo subjetivo; lo cual nunca se realiza como institución. La moralidad es la consecución del bien, de lo racional (Kant). Pero (en Hegel) el acto pleno de universalidad y racionalidad debe concretarse, esto es, debe trascender la esfera de la conciencia moral para realizarse en el mundo de la vida social, en el seno del sujeto colectivo, en la conformación de una ética social - en las esferas de la familia, la sociedad civil y el Estado (FD - 33). Es decir, la moralidad sólo se realiza cuando concuerda con su concepto que es lo universal. Así su realización concreta sólo es real en la esfera de la Etica, porque la Etica es la unión de lo objetivo con lo subjetivo en la esfera del Espíritu Objetivo³.

El espíritu objetivo se funda en el concepto de la libre voluntad. Por lo que las instituciones son la personificación de la libertad, cuyas condiciones son las leyes. Ser gobernado por la ley es serlo por lo universal que yo mismo he introducido en el mundo; yo soy gobernado, entonces, por mí mismo, por mi libertad. Las le

yes injustas son manifestación de una falsa clase de libertad. --
Son actos que responden al interés de una clase particular de individuos, o de un individuo, como ocurría en los despotismos -- orientales (o bien en las dictaduras contemporáneas). Personifi-- can lo individual y lo privado. Pero la ley personifica lo univer-- sal, y por lo tanto, a mí mismo.

El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que éste es la verdad inmediata: el individuo que es un mundo. Hegel nos dice que

"El mundo ético viviente es el espíritu en su verdad, -- tan pronto como el espíritu llega al saber abstracto de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho" (FE 260-61).

O sea, la auténtica vida comunitaria es aquella en la cual el derecho coincide con las convicciones morales, cuando el derecho -- coincide con la moral del pueblo. Porque por lo demás

"La sustancia que se sabe libremente, en que el deber -- ser absoluto es, además, ser, tiene su realidad como -- espíritu de un pueblo. La escisión abstracta de este -- espíritu es el aislamiento en personas de cuya indepen-- dencia constituye el poder íntimo dominador y la necesidad. Pero la persona, como inteligencia pensante, sa be la sustancia como su esencia propia, cesa en tal -- disposición de ánimo de ser un accidente de ella; por una parte la contempla como su objeto final absoluto -- en la realidad, como un más allá alcanzado; y por la -- otra, mediante su actividad la produce, pero la produ-

ce como algo que más bien simplemente es. Así realiza sin la reflexión selectiva, su deber como suyo y como lo que es, y en esta necesidad, la persona se tiene a sí misma y tiene su libertad real" (Enc. 514).

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

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

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

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

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

Lo específico en Hegel es que en su teoría del Estado lo político y lo ético no están separados sino que se ubican en el todo orgánicamente. De modo que para Hegel deducir una institución es mostrar su necesidad (lógica), mostrar que constituye una necesidad de la Razón:

"El Espíritu es la sustancia y la esencia universal, --

igual a sí mismo y permanente -el incommovible e irreductible fundamento (grundelung) y punto de partida del obrar de todos, y su fin y su meta como el en sí pensado de toda autoconciencia" (FE p. 259).

El Estado recobra aquí, según Hegel, su verdadera esencia en la universalidad de propósitos e intereses que se levantan como opuestos al particular y privado interés del individuo.

Desde sus primeros trabajos Hegel se muestra preocupado por captar la relación individuo-ciudad propia de la polis griega, y de sus reflexiones concluye que el individuo tal cual, aislado en sí mismo, es una abstracción, y que lo verdadero, lo concreto, es el pueblo. Así, la familia, la cual constituye para Hegel la unidad suprema natural, es sólo una anticipación del espíritu de un pueblo:

"Si de acuerdo a la naturaleza el hombre ve la carne de su carne en la mujer, según el orden ético solamente -descubre el espíritu de su espíritu en la realidad ética y a través de ella"⁴.

Hegel, profundo admirador de la Antigüedad clásica, ve en la polis griega una ciudad donde el individuo goza y vive feliz en perfecta armonía con su comunidad, siendo La República de Platón la que lo induce a buscar el por qué de la separación entre individuo-comunidad propia del mundo moderno, y a construir un proyecto de Estado donde tal separación sea superada (FD 185). Consciente ya, hacia su FD definitiva, de las diferencias históricas entre mundo antiguo y mundo moderno, Hegel ve en el cristianismo y la conciencia cristiana, las fuentes del individualismo propio de es

te mundo. Para el joven Hegel⁵ la libertad expresa una relación armoniosa entre el individuo y la ciudad. El ciudadano antiguo era libre porque no oponía su vida privada a su vida pública, porque como individuo estaba integrado al todo presente en la realidad y no en un más allá, porque no se oponía al Estado y, por lo tanto, no se veía en la necesidad de buscar su bien supremo en ese más allá: la religión antigua es una religión natural. El cristianismo es una religión positiva⁶, histórica, donde el hombre no es libre pues padece una ley que no se ha dado él mismo. Así el judaísmo, en términos de la FE, encarna junto con una parte de la edad media cristiana, la conciencia desgraciada. Esta conciencia desgraciada es definida por Hegel como la conciencia de la contradicción entre la vida finita del hombre y su pensamiento del infinito:

"La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad" (FE, p. 129).

Pero Hegel piensa la conciencia desgraciada bajo una forma histórica: el pasaje del mundo antiguo al mundo moderno. En la Fenomenología del Espíritu⁷ se describe la evolución que nos lleva a la escisión por la cual, por un lado, el Estado se transforma en un ente extraño y hostil, que se manifiesta como un conjunto de cons

⁵ Cfr. J. Hyppolite. Introducción a la Filosofía de la Historia - de Hegel. Ed. Calden, Buenos Aires. p. 97.

tricciones contra las cuales el hombre no deja de rebelarse, y - por otro lado, el individuo se repliega sobre sí mismo y se satisface con su propio goce. El gusto por la propiedad privada traduce para Hegel la primera forma de la conciencia desgraciada. Así el derecho romano reconoce al individuo pero sólo como persona abstracta⁷. ¿Cómo reencontrar entonces, al individuo con su ciudad, de modo que el hombre vea en el Estado su destino, su libertad?

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

Sin embargo, ninguna acción individual, por importante que sea, puede realizarse sin pasión, es decir, puede realizarse ajustada estrictamente a la razón, a lo universal, a lo infinito, pues -- siempre habrá una finitud que la hace una pasión⁸. Es por esto - que Hegel concibe que sólo en la unidad vital que es el pueblo se realiza la superación de la oposición individuo-ciudad. Un pueblo es una encarnación concreta, una realización individual del espíritu: es a la par una totalidad y una individualidad.

"En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la

⁸ Cf. J. Hypolite, op. cit., p. 50

razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su destino, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esencia y ha alcanzado también su destino. De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo" (FE p. 211).

Ahora bien, el individualismo que penetra en Alemania en las filosofías de Kant y de Fichte, y cuyo apriorismo moral pretende fundar la doctrina del derecho natural postulando que la razón -- universal es común a cada individuo y que el Estado sólo existe para garantizar la libertad de sus miembros, es rechazado por Hegel, oponiéndole la idea de un derecho orgánico. Para Hegel, lo trágico del Estado moderno es esta separación entre gobernantes y gobernados resultado de la oposición entre ciudadano y burgués, -- oposición que descansa en el principio de la libertad subjetiva -- que históricamente ha nacido con el cristianismo (Cf. FD 185), y aparece como un factor de diferenciación del mundo moderno con respecto del mundo antiguo. De esta libertad (subjetiva) y del orden objetivo el Estado resulta, en lugar de la unidad, una oposición que los hace exteriores uno del otro, lo cual entra en contradicción con el hecho de que el Estado -- como el todo originario -- sigue constituyendo, para Hegel, la sustancia del individuo.

Para Hegel el Estado es la razón sobre la tierra, y la identidad del individuo con el Estado no puede, sin embargo, como ocu--

iría en la antigüedad, establecerse de inmediato. Es necesaria - una mediación: la sociedad civil.

La libertad del individuo, de la voluntad particular, implica un elevarse a la voluntad general pues, siguiendo a Rousseau,

"la voluntad general no mira sino el interés común, la otra (la voluntad de todos) sólo mira el interés privado y (éste) es sólo una suma de voluntades particulares" 8

Empero, en el Estado moderno media necesariamente entre el individuo y el Estado un mundo que Hegel, como apuntamos apenas arriba, denomina Sociedad civil, la cual tiene por contenido el conjunto de los hombres privados en tanto que separados de la familia y - que no aspiran a su unidad sustancial en-y-por el Estado. La sociedad civil es pues, el Estado del liberalismo económico:

"Los individuos, como ciudadanos, de este Estado, son - personas privadas que tienen por fin particular a su propio interés. Puesto que esto es mediado por lo universal, que, en consecuencia, aparece como medio, puede ser alcanzado por ellos sólo en tanto ellos mismos determinan de un modo universal su saber, querer y hacer, y se constituyen como anillos de la cadena de esta conexión. Aquí, el interés de la Idea, que no reside en la conciencia de esos miembros de la sociedad civil como tales, es el proceso de elevar a su individualidad y naturalidad a libertad formal y a universalidad formal del saber y del querer mediante la necesidad natural, de igual modo que por medio del arbitrio de las

necesidades; de constituir la subjetividad en su particularidad" (FD 187).

Hegel, quien conoce la obra de los economistas ingleses como - Smith y Say, entiende a la sociedad civil como una realización mediata de lo universal donde el hombre se cree libre, y trabaja y posee en función de su interés personal, y en lugar de desear lo universal, lo padece como una dura constricción[£]. Mas al trabajar creyendo que es sólo para sí, los individuos, de esta manera, posibilitan para otros la ocasión de trabajar. la armonía de la sociedad civil es una especie de astucia: lo que es y lo querido, - la razón y la pasión, son cosas distintas, y la libertad que el - hombre alcanza en la búsqueda de su satisfacción personal se reduce a una libertad empírica. En la esfera de lo económico cada -- quien trabaja para sí o para su familia, pero "La división del - trabajo permite el cambio de los productos y las leyes del mercado restablecen sin cesar la armonía a punto de romperse" (Hyppolite p. 119)^{££}. Y el hombre que domina la naturaleza mediante su - trabajo, como individuo no efectúa sino un trabajo abstracto^{£££}. Aquí Hegel apunta algunas contradicciones del Estado liberal, que ya desde 1805 en su Realphilosophie captaba en los siguientes términos:

"a causa del carácter abstracto de su trabajo el hombre se vuelve más mecánico, más indiferente, menos espiri-

£ Las ideas aquí expuestas pertenecen en buena parte a J. Hyppolite; Op. cit, pp. 118 y ss.

££ Cf. FD 198

£££ Cf. FD loc. cit.

tual" (citado por Hippolite, p. 120).

Las máquinas cada vez más sustituyen al hombre al grado de que - "el trabajo es tanto más perfecto cuanto más monótono es", lo que, a su vez, provoca que toda una clase de hombres se vean condena-- dos

"a un trabajo de fábricas y de manufacturas, trabajo in-- diferente, malsano y sin seguridad, que no apela verda-- deramente a la habilidad y a las capacidades persona-- les" (Idem.)

y por ello mismo, condenados a la pobreza. Esta es la tragedia - del mundo capitalista, propia de la sociedad civil: la oposición entre la riqueza y la pobreza. En la FO Hegel expresa esta contra-- dicción en los siguientes términos:

"Si a las clases adineradas les fuese impuesto el tribu-- to directo, o si en otra propiedad pública (hospitales ricos, misiones, conventos) existieran los mediatos pa-- ra mantener a las masas que caen en la miseria en la - condición de su ordinario modo de vivir, la subsisten-- cia de los indigentes estaría asegurada sin ser proveí-- da por el trabajo, situación que estaría en contra del principio de la sociedad civil y de la conciencia de - sus miembros, de su autonomía y dignidad; o, si ella - fuese solucionada por el trabajo (por la ocasión de és-- te), se acrecentaría la cantidad de los productos, en cuya superabundancia y en la falta de equivalentes con-- sumidores, productivos ellos mismos, reside, por cier-- to, el mal que se acrecienta sencillamente por esas --

dos maneras. Aquí se plantea, que la sociedad civil no es suficientemente rica, en medio del exceso de la riqueza; esto es, que no posee en la propia riqueza lo suficiente como para evitar el exceso de miseria y la formación de la plebe" (FD 245).

Sin embargo, Hegel no propone ninguna alternativa que explique y/o supere realmente tal situación^f; se limita pues, a considerar sólomente un sistema de corporaciones que -resumiendo- las presenta como el espacio de la sociedad civil que intermedia necesariamente entre el individuo y el Estado:

"La corporación es la segunda raíz ética del Estado -- ahondada en la sociedad civil, después de la familia. Esta contiene los momentos de la particularidad subjetiva y de la universalidad objetiva en unidad sustancial, y la corporación unifica de modo íntimo esos momentos que son escindidos, sobre todo en la sociedad civil, como particularidad reflejada en sí de la necesidad y del goce y en abstracta universalidad jurídica; de suerte que en esa unificación el bienestar particular está determinado y realizado como derecho. La santidad del matrimonio y la dignidad en la corporación son los dos momentos en torno a los cuales gira la desorganización de la sociedad civil" (FD 255).

y más abajo

"El fin de la corporación, como limitado y finito, tie-

^f pues en realidad lo que pretende es poner al Estado como la superación especulativa, racional, de tal situación (irracional).

ne su verdad -así como la separación existente en la -
disposición exterior de la policía y en la identidad -
relativa a ella-, en el fin universal en sí y para sí,
en la realidad absoluta de éste; en el tránsito de la
esfera de la sociedad civil al Estado" (FD 256).

Es pues en la corporación donde los individuos como miembros -
de ésta, son reconocidos políticamente.

Ahora bien, la Filosofía del Derecho se puede analizar a par--
tir de la idea hegeliana de "sociedad civil" donde se pone de re-
lieve una progresiva formalización de la necesidad:

"El animal tiene un círculo limitado de medios y de mo-
dos de satisfacción de sus necesidades, que igualmente
son limitadas. El hombre, también en esa dependencia,
presenta, a la vez, la superación de la misma y su uni
versalidad, sobre todo mediante la multiplicación de -
las necesidades y de los medios, y luego, por medio de
la descomposición y la distinción de la necesidad con-
creta en partes singulares y aspectos específicos que
devienen necesidades diversas particularizadas y, por
eso, más abstractas" (FD 190).

Aquí lo que Hegel propone es el análisis de la relación entre
descomposición de la necesidad, generalización del cambio y divi-
sión del trabajo. Enseguida Hegel agrega

"En el Derecho el objeto es la persona; desde el punto
de vista moral es el sujeto; en la familia, el miembro
de la familia; en la sociedad civil, en general, es el
ciudadano (como bourgeois); aquí, desde el punto de -

las necesidades (...), es la concreción de la representación, que se llama hombre; en consecuencia, en este sentido, se habla por primera vez aquí, y también exactamente sólo aquí, de hombres" (FD Idem).

Nos damos cuenta que en Hegel se plantea por vez primera el problema de la ruptura de la unidad del proceso histórico que implica el hecho de que en la sociedad civil moderna se generan una diversidad de determinaciones que organizan formas específicas de la subjetividad: la abstracción penetra por sí lo real^f.

Es pues, en la sociedad civil moderna donde se descubre, se hace visible, la escisión del sujeto, de su descomposición en las relaciones que guardan entre sí, necesariamente, las formas y el contenido concreto en el que el sujeto se halla inmerso: el derecho, la moral, la familia, etc..

Estas formas se objetivan en la sociedad moderna como puntos de llegada del proceso histórico que es penetrado por la forma, que toma forma, que encuentra su legalidad, pero que al mismo tiempo pierde su unidad, su concreción, y se encierra en las determinaciones particulares.

Así el discurso hegeliano también puede leerse ya sea atendiendo a las articulaciones de esta sociedad, o bien, y si se quiere al mismo tiempo, atendiendo a la especificidad de las figuras y el cómo funciona la división social del trabajo propia de la sociedad moderna. Podemos además, captar cómo la necesidad en esta sociedad es posible sólo como necesidad masificada:

^f La idea que aquí hacemos nuestra es de Biagio de Giovanni: Sobre la forma burguesa de la política, Mimeo.

"Las necesidades y los medios como existencia real devienen un ser para otros, de las necesidades y del trabajo de los cuales/ recíprocamente se condiciona la satisfacción. La abstracción que viene a ser una cualidad de las necesidades y de los medios (...), deviene también una determinación de la relación recíproca de los individuos los unos respecto de los otros; esa universalidad como ser reconocido es el momento que en su desmembramiento y en su abstracción los hace concretos como necesidades, medios y modos de satisfacción sociales" (FD 142).

Tenemos, entonces, que en esta sociedad las relaciones económicas, el intercambio, la institución del mercado, son la forma -- real que hacen posible tal abstracción. La estructura del mercado, sobre la cual se organiza económicamente la sociedad es la "segunda naturaleza" de esta misma; y esta estructura se ha convertido en una necesidad social, en una necesidad de masas.

El proceso de formalización que sufre la sociedad moderna hace posible, o mejor, es el motivo por el cual necesariamente el concepto deviene Estado. Es decir, la necesidad de la descomposición del proceso por el cual se constituye la sociedad civil moderna, presupone dialécticamente su superación: el Estado como el lugar general y necesario de la recomposición (con esto Hegel va más -- allá del mismo Kant). Hegel propone pues, con el Estado, a la política como forma de "mediación", la cual es definida en su movimiento "dentro de los elementos de descomposición y de inmediatez de la objetividad social"⁹.

Con Hegel la sociedad civil no se reduce, por lo tanto, a la -relación necesidad-cambio. Lo político penetra, está presente en lo económico. Por ello es que en la FD, sociedad civil no equivale exactamente a sociedad económica contrapuesta al Estado; ésta es sólo el primer momento de aquélla, la cual (la sociedad civil) por su parte es ubicada por Hegel como una primera manifestación del Estado, id est, como el mismo Estado pero en una forma inferior.

Si nuestra interpretación es válida, podemos entonces concluir que Hegel -y no precisamente Smith, Locke o Kant- es el pensador burgués que mejor capta la compleja articulación de la sociedad moderna (capitalista), sobre todo en cuanto a que capta el predominio sustancial de lo abstracto en ella.

Por ello es que Hegel ve en la creación de un verdadero espíritu del pueblo, posible con el desarrollo de una religión popular (p. ej. como lo era la griega), la solución al problema de la desintegración alemana. Y por ello mismo es que en la FD concibe al Estado como la Idea que comprende al mismo tiempo pueblo y gobierno. Para Hegel un pueblo es soberano sólo si se le concibe como totalidad, es decir, como la totalidad de la entidad política: monarquía, clases sociales, instituciones, etc. (FD 279). Por lo mismo, pues, es que Hegel en sus Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal concluye que un pueblo tiene historia -es decir, que puede participar en el proceso histórico que busca la realización de la libertad-, solamente si ha logrado constituirse como estado-nación¹⁰.

3. La Crítica de Marx a la Filosofía del Estado de Hegel.

"Así toda la filosofía del derecho (de Hegel) no es más que un paréntesis en relación a la lógica" (MARX).

En un conocido debate abierto por Norberto Bobbio¹, al criticar una de las interpretaciones marxistas a su juicio gravemente deformantes con respecto a la relación Marx-Hegel, sostiene que - "como quiera que Marx ha criticado la teoría del Estado de Hegel y dado que Marx es un crítico de la sociedad y del Estado burgués, ergo Hegel es, debe ser (para ciertos marxistas), el mayor representante de la teoría burguesa del Estado. (Pero que si) el silogismo es perfecto, (...) la conclusión es completamente falsa. - Que el Hegel de la Filosofía del Derecho sea el mayor teórico del Estado burgués es una afirmación que no está ni en el cielo ni en la tierra . (...) (Pues, por lo demás) Marx sabía perfectamente - lo que no saben (estos) ciertos marxistas, y es que la filosofía de la burguesía era el utilitarismo y no el idealismo ..."

Si se ha citado esta afirmación de Bobbio es porque lo que desde un principio nos hemos propuesto es, precisamente, mostrar que la importancia de Hegel para el marxismo no parte del silogismo - que tan oportunamente (para "ciertos marxistas") ha acotado Bobbio. La importancia de Hegel para el marxismo, y no sólo para el marxismo, reside en lo que metafóricamente podríamos llamar "intuición" de Hegel, acerca de la tendencia del Estado moderno a moverse cada vez más abiertomente en el terreno de la economía: la -

concepción de la necesidad histórica de la política como momento de la superación dialéctica de la descomposición (atomización) de la sociedad civil moderna. Esto es lo que hemos planteado al final del punto anterior.

Así, si bien es muy cierto que, como el mismo Bobbio agrega en su acotamiento, la teoría liberalburguesa del Estado, esbozada en un famoso párrafo de Adam Smith sobre los límites de los poderes del Estado, es la antítesis exacta de la concepción hegeliana del Estado ético; también es muy cierto que nadie sino Hegel ha intuido ya desde su perspectiva social e histórica "todo un sistema de categorías dirigidas a coincidir de nuevo la esencia del Estado - al principio de la organización y de la 'educación' de los ciudadanos, en evidente relación crítica con el atomismo creciente del - proceso capitalista y el esfuerzo inmanente de recomponerlo políticamente en una unidad"¹. Sin embargo, la importancia de Hegel - para el marxismo en particular, se debe también a que a partir de la crítica que apunta Marx contra la Filosofía del Derecho de Hegel, se inicia el proceso por el cual ha de constituirse el Materialismo Histórico, como discurso que ha de sobrepasar los límites de la especulación filosófica y de la positividad científica, lo cual se manifiesta claramente también en sus obrar inmediatas².

Dos son los problemas básicos que Marx, en su crítica juvenil de la filosofía del Estado de Hegel, plantea: el problema de la - "mediación" en torno a la relación Estado-sociedad civil; y el --

¹ G. Vacca: "Discurriendo sobre Socialismo y Democracia"; en "¿Existe una teoría marxista del Estado? UAP, 1978; p. 86, nota.

problema de la soberanía en la constitución moderna^f.

Hegel ha declarado explícitamente que el Estado es la esfera - de la razón, de lo universal, donde el individuo se reconcilia - con los demás al someterse conscientemente a los fines del Estado. Y que la sociedad civil, o Estado utilitario, es la esfera de lo económico, simple fenómeno del Estado, a donde son relegados los intereses del individuo como hombre económico. Marx, que en esta época -1843- es aún respecto a su idea del Estado un hegeliano, - es decir, que concibe todavía al Estado como síntesis de lo parti- cular con lo universal, y no como un producto del movimiento his- tórico-social humano; Marx pues, descubre una contradicción entre el Estado-razón y el Estado-prusiano concreto, al analizar aquel famoso problema de los leñadores en la Gaceta Renana^{ff}. Impedido por la censura a continuar su análisis, decide ajustar cuentas - con su conciencia filosófica y es así que en su crítica a Hegel - denuncia el prodecimiento de subjetivación de la Idea, subjetiva- ción que supone a) erigir la idea en demiurgo de lo real, y b) e- rigir al soberano, al monarca, en la personalidad del Estado.

En Hegel -nos dice Marx- la mediación real es confundida con - una puramente lógica. Esto es, que la conciliación entre lo parti- cular y lo universal se realiza (según Hegel) en--y-por el Estado; lo cual sólo es posible (para Marx) en el pensamiento especulati- vo. En Hegel pues

^f Cf. Umberto Cerroni: "La Crítica de Marx a la Filosofía del Es- tado de Hegel" en Marx y el Derecho moderno Ed. Grijalbo, Méxi- co, 1975, p. 113. Algunas de las ideas aquí expuestas pertene- cen a este autor.

^{ff} Ver: Maximine Rubel "El Estado visto por Karl Marx" en la re- vista Críticas de la Economía Política No. 16-17, México, p. 24

"la libertad concreta consiste en la identidad (necesaria, doble) del sistema del interés particular (de la familia y de la sociedad civil) con el sistema del interés general (del Estado)". Y "Frente a la esfera de la familia y de la sociedad civil, el Estado es por una 'necesidad externa', un poder por el cual las 'leyes' y los 'intereses' le están 'subordinados y dependen de él". (Marx p. 11)^f.

Estado y Sociedad Civil, extremos reales y distintos son tratados como los elementos de una relación de oposición que se resuelve - en la lógica, como extremos ideales cuya diferencia entre sí es puramente lógica, no real. En su comentario al párrafo 262 de - la FD, Marx nos dice que

"los sujetos reales, la sociedad civil la familia, las 'circunstancias', el arbitrio, etc, se transforman -- aquí en momentos objetivos de la idea, no reales ..."
(Marx p. 15)

y al final de su comentario del párrafo 267, ve que

"Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace - del sujeto real propiamente dicho, tal como la 'disposición política', el predicado" (Marx, p. 18).

En esta crítica el joven Marx logra captar el nervio metodológico en el que descansa la concepción hegeliana del Estado: capta que Hegel privilegia el sujeto sobre el objeto, o sea, que Hegel

^f Marx: Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. Ed. Grijalbo, (Colec. 70 no. 27). Citaremos con el nombre de Marx y enseguida la página.

"no desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica" (Marx, p. 22).

En consecuencia, Hegel no ve en la familia y en la sociedad civil al sujeto, sino simplemente dos manifestaciones, dos figuras actuadas por el Estado. En otras palabras, concibe a la familia y a la sociedad civil como

"esferas ideales del Estado, como las esferas de su finitud, como finitud. (Pues) el Estado es el que se divide en ellas, quien las presupone" (Marx, p. 14).

Así pues, en la relación Estado-sociedad civil, ésta es definida por Hegel como finitud del Estado, pero no finitud real, sino finitud de la Idea. Es decir, la sociedad civil que es la premisa real, es deducida del Estado, o en otros términos, queda mediada en-y-por el Estado, en-y-por la Idea. La realidad es trastocada y es presentada por Hegel como un momento lógico de la Idea. Marx replica materialistamente: lo real no sólo no se identifica con lo ideal, sino que es precisamente lo que debe ser explicado, i.e., mediado. Sin embargo, en Hegel los sujetos reales

"Son y continúan siendo determinaciones incomprendidas, puesto que no son comprendidas en su ser específico" - (Marx, p. 20).

El objetivo de Marx no es simplemente sustituir la idea por la materia, pues con ello no resuelve nada. Lo que se propone es un cambio de problemática: el problema real es para Marx el de la comprensión de lo real como algo que no depende del pensamiento.

A Marx no le interesa comprender la idea de la sociedad, sino esta sociedad real convertida por Hegel en finitud de la idea, del Estado ideal (Cf. Hegel, FD 244).

Pero Marx va aún más allá y se da cuenta de que la reducción - de lo real a la idea intentada por Hegel le impone, sin embargo, a éste la fundamentación empírica de su Estado ideal, lo cual nunca hace Hegel. Marx nos dice:

"la transformación lógica de la familia y de la sociedad civil en el Estado es una apariencia pura, pues no se demuestra cómo el sentimiento familiar y el civil, la institución de la familia y las instituciones sociales como tales se relacionan con la disposición política y la constitución política y coinciden con ellas" - (Marx, p. 18).

Hegel, pues, da por supuesto lo que precisamente debe ser explicado. Así -continúa Marx-

"Hegel convierte en autodeterminaciones absolutas de la voluntad a todos los atributos del monarca constitucional de la Europa actual. No dice: la voluntad del monarca es la última decisión, sino: la última decisión de la voluntad es el monarca. La primera frase es empírica y la segunda desnaturaliza el hecho empírico y hace de él un axioma metafísico". (Marx, p. 35).

Del mismo modo, comentando el parágrafo 279, el joven Marx señala cómo Hegel hace de una categoría específicamente moderna una categoría universal, válida para todas las épocas, lo que nos lleva a descubrir detrás del discurso hegeliano la justificación ap

logética del Estado moderno burgués. Con respecto a la relación - Estado-pueblo, donde Hegel reduce la soberanía popular y la equipara a la soberanía nacional externa[£], Marx nos dice:

"la soberanía popular es, pues, la nacionalidad; la soberanía del príncipe es la nacionalidad o el principio del principado es la nacionalidad que forma en sí y de manera exclusiva la soberanía de un pueblo. Un pueblo cuya soberanía no consiste más que en la nacionalidad, tiene un monarca. Las diferentes nacionalidades no pueden expresarse y consolidarse mejor que por medio de monarcas diferentes. El abismo que existe entre un individuo y otro, existe entre estas nacionalidades.

Los griegos (y los romanos) eran nacionales porque -y en tanto que- eran el pueblo soberano. Los germanos son soberanos, porque -y en tanto que- ellos son nacionales" (Marx, p. 51).

Ahora bien, si como consecuencia de la inversión que Hegel realiza de la relación sujeto-objeto, en su afán por encontrar una nueva unidad que reconstituyera las relaciones sociales que le toca vivir, convierte lo universal, la Idea, en una "sustancia", de miurgo de lo real; del mismo modo nos presenta al monarca como la realización de la personalidad del Estado:

"la personalidad del Estado se hace real sólo como persona, en el monarca" (FD 279);

lo cual significa -según Marx- que no es que la persona real de--

[£] Cf. Cerroni, op. cit, p. 122

venga Estado sino que el Estado deviene persona real: una vez más, un ente empírico es elevado a ente ideal, para reducir la verdad del Estado a un simple individuo que en realidad esta contenido - en-y-por aquél (Cf. Marx, p. 52; y Ceiróni p. 124).

Hasta aquí "La Crítica ..." ha girado básicamente en torno a - la inversión que con Hegel sufren las verdaderas relaciones entre Estado y sociedad civil; y en este sentido ésta es una crítica a la lógica dialéctica hegeliana, crítica que apunta sobre todo a - la concepción hegeliana de la identidad de lo real y lo racional: el ser no es sino pensamiento, y la razón es una realidad absoluta que, para existir deviene y se manifiesta en objetos reales. - Al privilegiar pues, el sujeto, qua pensamiento, Hegel se propone fundamentar lógicamente su perspectiva política dentro de la trama de las relaciones sociales reales; sin embargo, al final del - proceso estas relaciones aparecen invertidas, de tal manera que, por todas partes del discurso hegeliano, el verdadero sujeto es - puesto como objeto, y viceversa. Por esto es que en este discurso a Hegel le es posible "construir" el objeto, la realidad, en-y--- por el sujeto, el pensamiento; y de ahí que Marx afirme que el - idealismo hegeliano sólo produce en realidad conexiones lógicas:

"La transición de la familia y de la sociedad civil al Estado político consiste, por lo tanto, en que el espí- ritu de esas esferas, que es en sí el espíritu del Es- tado, se relaciona ahora también como tal a sí y es -- real, en tanto que es su esencia, para sí. La transi- ción no es, pues, deducido del ser particular de la fa- milia, etc., y del ser particular del Estado, sino de

la relación universal de necesidad y de libertad. La misma transición es absolutamente efectuada, en la lógica, de la esfera del ser a la esfera del concepto.-- Igual transición se hace, en la filosofía de la naturaleza, de la naturaleza inorgánica a la vida. Siempre son las mismas categorías las que dan alma a tal esfera como a tal otra. Lo único que importa (a Hegel) es descubrir mediante las determinaciones concretas individuales, las determinaciones abstractas correspondientes" (Marx, pp. 17-18).

Hegel aniquila así pues, lo singular, lo material como fundamento. Su tratamiento metodológico de lo singular, que pone al sujeto como pensamiento, lo lleva a hacer consideraciones de contenido político tales como la que se refiere al problema de la soberanía. Para Hegel la soberanía no es atributo del pueblo sino del monarca, pues es en el monarca, y no en la "masa informe" del pueblo, donde "la personalidad del Estado se hace real como persona" (FD). Sin embargo lo importante aquí es señalar que en su crítica a esta idea Hegeliana, Marx llega a la conclusión de que la monarquía constitucional es sólo una especie del género democracia, y no la democracia como tal:

"La democracia es la verdad de la monarquía (...). La democracia es el género de la constitución. La monarquía es una especie, y a decir verdad, una mala especie. La democracia es 'el contenido y la forma'. La monarquía no debe ser más que forma, pero altera el contenido. En la monarquía, la totalidad del pueblo es clasificada

do en una de sus maneras de existir: la constitución política; en la democracia, la constitución misma aparece simplemente como una determinación única, la auto determinación del pueblo" (Marx, p. 40)

Es decir, que en la concepción hegeliana de la soberanía se descubre también una relación de inversión: es el hecho de que Hegel hace del monarca el Estado subjetivado. Hegel idealiza pues, la personalidad del monarca. Y lo mismo sucede cuando Hegel nos habla de "la clase universal". En éstas, según él, se establece el enlace entre el elemento particular y el elemento general, el elemento económico y el elemento político. Pero esto es posible en la medida en que Hegel construye el término medio de la relación[£], reduciendo los dos extremos a elementos de una identidad ideal: la realidad queda la misma, pues todo el proceso ocurre en el pensamiento. Así es como Hegel explica su realidad: el soberano, como "autodeterminante absoluto" (FD 275), tiene que mediar con el pueblo para abarcarlo en el organismo del Estado, lo cual implica que acceda al poder legislativo delegando el poder gubernativo (etc., etc.). Pero al final no ha explicado nada: ni la especificidad de las clases civiles, ni la especificidad del Estado, etc., pues las contradicciones reales que empíricamente Hegel registra son ordenadas en su discurso como contradicciones puramente lógicas. A Hegel no hay que reprocharle el haber descrito la contradicción real del Estado moderno, sino por la mistificación que hace del objeto, por la inversión que hace de la oposición -

[£] de la relación individuo-Estado.

real entre sociedad civil y Estado (Cf. Marx, p. 114):

"El summun de la identidad de Hegel era, como él mismo lo declara, la Edad Media. En ella, las clases de la sociedad civil en general y las clases desde el punto de vista político eran idénticas. Es posible expresar el espíritu del medioevo diciendo que las clases de la sociedad civil y las clases desde el punto de vista político eran idénticas, puesto que la sociedad civil era la sociedad política: puesto que el principio orgánico de la sociedad civil era el principio del Estado. Pero Hegel parte de la separación de la 'sociedad civil' y del 'Estado político' como de dos oposiciones estables, de dos esferas realmente diferentes. Esta separación existe, es cierto, realmente en el Estado moderno. La identidad de las clases civiles y políticas era la expresión de la identidad de la sociedad civil y de la sociedad política. Esta identidad desapareció. Hegel la supone desaparecida.

Hegel trata aquí a las clases políticas en un sentido completamente diferente del que tenían en el medioevo esas clases políticas.

Toda su existencia era política; su existencia era la existencia del Estado" (Marx, pp. 90-91).

Y más adelante

"Hegel conoce la separación de la sociedad civil y del Estado político, pero quiere que sea expresada su unidad en el interior del Estado y esto, de tal manera, -

que las clases de la sociedad civil formen al mismo - tiempo, como tales, el elemento constituyente de la so- ciudad legislativa" (Marx, p. 93).

En la sociedad moderna el individuo aparece liberado de todos los lazos sociales, de tal modo que en la sociedad burguesa los individuos están realmente divididos entre sí y no dependen unos de otros sino como medios. En tales condiciones el nexo real de dependencia mutua pasa a ser independiente de todos los indivi-- duos. Este Interés General deviene independiente de las partes in-- teresadas y asume una real existencia separada. Esta unidad social establecida en la separación de sus miembros, es el Estado Moder-- no que Hegel mistifica (fetichiza)³. Tanto aquí como en la Cues-- tión Judía, Marx va a concluir que el Estado moderno, en su reali-- dad, actúa fundamentalmente como garantía de la propiedad privada⁴.

En fin, sólo nos queda, para terminar, citar lo que Cerroni co-- menta respecto a ésta crítica: "La crítica marxista pone de relie-- ve que Hegel vió al Estado moderno separado de las determinacio-- nes sociales, pero que, al querer desarrollar la antítesis en uni-- dad, se basó en la idea del Estado descuidando y "despreciando" - la sociedad, la esfera de lo particular. En esta formá llegó, ing-- pinadamente, a una unidad ficticia -resuelta en la idea- en la -- que acriticamente han reaparecido, no-mediadas, las determinacio-- nes sociales. La hipótesis de Marx -a continuación- pone de mani-- fiesto que, por un lado, la separación entre Estado y sociedad ci-- vil encuentra su raíz en esta última (...), y, por otro lado, que la construcción de una auténtica unidad es posible sólo en el sen-- tido de resolver antítesis reales y construir, en consecuencia, -

no un Estado orgánico, sino una sociedad orgánica. Será ésta la hipótesis que señalará la sucesiva investigación de Marx" (Cerroni, pp. 143-144).

Lo anterior nos puede explicar porqué Marx en su investigación posterior, ha de centrar su atención en el análisis de lo que él mismo denomina "la anatomía de la sociedad", y por lo tanto, el no haber elaborado, de manera sistemática, una teoría crítica de la Política (como sí lo hizo de la Economía en El Capital). Sin embargo, esto no obsta para que Marx no haya elaborado una idea específica de lo que para él es el Estado. Esta idea generalmente aparece definiendo al Estado como una caparazón externa, como forma de poder concentrada de fuerza⁵, que responde significativamente a la tendencia captada por Marx del movimiento de la sociedad civil moderna, consistente en la descomposición de ésta en la forma de la separación cada vez más marcada de la producción con respecto de la política, que a su vez, se concentra cada vez más en el Estado.

Con Marx no hay, sin embargo, "la comprensión-previsión de la extrema movilidad de lo político estatal moderno, en cuyo interior el 'reconocimiento' hegeliano puede traducirse en el Estado como trama moderno fundamental de la relación dirigentes-dirigidos y como forma cultural de esta relación, mucho más allá de la forma jurídica bajo la que se expresa"⁶. Esto es, que el Estado en Marx aparece, cuando aparece, como una estructura interna no contradictoria debido a que "no hubo en Marx la comprensión del complejo proceso de racionalización y de gobierno del desarrollo que pasa a través de la forma-Estado moderno. Es un proceso que -

difunde y complica las estructuras de la dominación, sin hacerlas comprensibles a través de la hipostatización de una relación económico-corporativa entre Estado y clase dominante"⁷. En Marx pues, el antagonismo entre Estado y sociedad civil propio del capitalismo moderno, no tiende hacia el fortalecimiento del Estado sino hacia la extinción de éste.

Marx piensa pues, que la superación de dicho antagonismo está en otra parte y no en el Estado jurídico-político al modo de Hegel; superación que está gestándose en la esfera de lo económico, donde cada elemento del antagonismo supone su contrario, o más concretamente, el capital supone el trabajo asalariado, y éste el capital: la existencia de uno y otro supone su "reconocimiento" mutuo. Sin embargo, la organización social moderna supone no sólo una sobreproducción de mercancías, de técnicas e instrumentos de producción; supone además y al mismo tiempo, nuevas formas de saber, de libertad y, sobre todo, nuevas formas de antagonismo que sobredeterminan lo meramente económico: la lucha por la hegemonía. Así el Estado moderno sufre un proceso de refuncionalización que transforma en elementos de racionalización los espacios no estatales donde ha de ubicarse la lucha por la hegemonía.

Que en Marx el centro de su atención se fije en lo económico, no significa que el Estado sea tratado como algo secundario. Simplemente Marx no logró captar ese complejo desarrollo de lo estatal dentro de lo económico mismo, en cuanto que aparecen nuevas formas de relaciones entre el Estado y las prácticas empírico-cotidianas de los productores.

Con Hegel el Estado se transforma en un "arcano"⁸ que hunde --

sus raíces en las esferas particulares de la familia y la sociedad civil. La sociedad se estatiza y el Estado penetra políticamente lo económico. Aparece entonces, el problema del Estado como el ámbito de la razón. El estado adquiere la forma de lo racional, lo que se inscribe directamente en el problema de la relación entre fuerza y consenso. En Marx, en cambio, el Estado es más bien una "superestructura", concentrada de fuerza, un lugar que hay que conquistar con un acto político "autónomo"⁸.

Desde Hobbes, el Estado se ha legitimado en virtud de la idea de neutralidad que se le ha querido atribuir a éste, en el sentido del "guardián de media noche" que sólo vigila que las reglas del juego mercantiles no sean trastornadas. Marx por ello, en oposición directa a esta concepción, piensa al Estado como mero órgano de dominación de la clase dominante. Lo que Marx rechaza pues, es la forma neutralizada en que es presentado el Estado, porque oculta la naturaleza de clase de éste, su carácter político.

Pero el hecho es que Hegel sólo en parte es responsable de esta idea (la del Estado neutral), pues en realidad él es quien propone antes que ningún otro la contradicción como forma esencial de la totalidad. Esto quiere decir que en todas las esferas de la actividad humana se hacen presentes los antagonismos propios de la contradicción fundamental entre Estado y sociedad civil. Y este es precisamente el límite de la filosofía de Hegel: su inconsecuencia lógico-política, y su acierto histórico-analítico.

APUNTES PARA UNA CRITICA DE LA
TEORIA DEL ESTADO-INSTRUMENTO

II. Apuntes para una crítica de la teoría del "Estado-instrumento"

4. El Estado capitalista y la reflexión marxista acerca del Estado.

"Según Marx, el Estado es un órgano de dominación de clase, un órgano de opresión de una clase por otra, es la creación del 'orden' - que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases" (LENIN).

Como veíamos ya con el mismo Hegel, la sociedad moderna capitalista¹ se caracteriza, en términos generales, por la escisión formal (y no por formal menos real) que se lleva a cabo entre el Estado y la sociedad civil, o bien, entre política y economía. Esta separación que no la encontramos ni en la sociedad esclavista, ni en la sociedad feudal, es propia del capitalismo. En términos socio-económicos podríamos decir que en la primera la producción material recae en el esclavo mediante el sometimiento total de su persona, de modo que éste es reducido a una simple propiedad viva. En la Polis, el poder político lo ejerce directamente la comunidad de los hombres libres, esto es, de los propietarios de esclavos, y estos hombres libres deliberaban en el ágora todos los asuntos (religiosos, morales, etc.) de la comunidad: la vida pri-

¹ No es nuestra intención aquí describir el proceso por el cual aparece el capitalismo en la escena de la historia mundial, sino más bien mostrar que la "teoría" marxista del Estado debe estudiarse en función de los problemas políticos y económico-sociales a los cuales se enfrenta.

vada era inmediatamente vida pública. Así es como se explica por qué en este tipo de sociedad todo es englosado por lo ético, en tanto que todo acto que es bueno, es bueno para la Polis¹.

En la segunda, la sociedad feudal, la producción está regulada por el privilegio, puesto que los productores -los siervos de la gleba- están "atados" a la tierra, o sea, a su medio de producción fundamental. La tierra es considerada como fuente única de la riqueza, de tal forma que su detentador, el señor feudal, detentaba al mismo tiempo el poder sobre los demás. El poder "público" se centraliza así en el señor feudal, aunque su poder real se viese reducido ante la presencia material tanto de la Iglesia Católica romana, como del Emperador. A pesar de esto, los señores feudales usan su poder un tanto de manera autónoma (acuñan su propia moneda, dictan sus propias leyes, etc.), lo cual trae como consecuencia la dispersión del poder político, lo que es obstáculo para la constitución de un Estado en el sentido moderno del término. La unidad, sin embargo, es realizada, y por lo tanto, la hegemonía es ejercida en este tipo de sociedad, por la Iglesia católica, por lo cual es la religión la que determina las otras actividades de la vida social incluyendo, obviamente, la política y la economía².

¿Cuándo aparece el Estado tal y como lo entendemos ahora, es decir, como un poder separado de la sociedad y que se pone por encima de ella?. El Estado como un poder situado por encima de la sociedad, se gesta y se desarrolla allí donde las relaciones entre los hombres están determinadas por las relaciones del mercado. En otros términos: sólo cuando la sociedad produce con base en el

intercambio (de mercancías) y los hombres aparecen como individuos independientes unos de los otros, como poseedores (de mercancías) que únicamente se relacionan entre sí con la voluntad de cambiar sus mercancías, sólo entonces es cuando el Estado aparece como -- una necesidad externa a la sociedad en general, pero que sin embargo, representa el interés general de ésta. En la moderna sociedad, el trabajo es libre, tanto por cuanto que el trabajador ni está vinculado totalmente al propietario de los medios de producción (sino sólo económicamente), ni se encuentra ligado, "atado", a éstos³. Se hace necesario pues, a) que todos los hombres se reconozcan unos a otros como políticamente iguales, con los mismos derechos, etc.; y b) que se reconozcan, por lo tanto, todos como libres: este reconocimiento será sancionado por el Estado. Así lo político se separa de lo económico, de lo jurídico, de lo religioso, de lo moral, etc.. Es la "abstracción" que penetra la vida -- real de los hombres "atomizándolos".

Pero esta libertad y esta igualdad son sólo formales (recuérdese Cap. anterior). Esto es, como poseedores de mercancías los individuos son libres de vender o comprar; su voluntad al cambio es libre. Al mismo tiempo tienen los mismos derechos y las mismas -- obligaciones como poseedores de mercancías. La igualdad no radica en la cantidad que se puede poseer, sino en el respeto a mi voluntad de vender o comprar lo que poseo: la libertad y la igualdad -- modernas tienen un contenido jurídico-político, no económico.

Ahora bien, ¿de qué manera el marxismo ha teorizado el Estado moderno capitalista? ¿Qué hay de cierto con respecto de la ausencia evidente de una teoría marxista del Estado? ¿Es cierto que el

Estado cuando aparece en la obra de Marx, aparece como un mero - instrumento de dominación de una clase sobre el resto de la sociedad? Para estas tres cuestiones existe sólo una respuesta, la cual a su vez es posible si y sólo si seguimos, aunque sea a - grandes rasgos, la génesis del pensamiento de Marx, de Engels y - de Lenin en cuanto que fundadores del discurso teórico que tiene como "fin último" la transformación material del mundo (moderno - capitalista)[£]. A grandes rasgos pues, podemos decir que el pensamiento de Marx en torno al Estado estuvo limitado básicamente por el hecho de que en su obra se vió obligado a concentrar su atención en el análisis de la sociedad civil, de lo económico, en tanto que ésta es a su juicio el fundamento real y punto de partida de la explicación científica del Estado, esto es, de las relaciones jurídico-políticas en las que se organiza aquella. Para nadie es un secreto que en la obra de Marx ocurre un desplazamiento que va del análisis filosófico-político del Estado al análisis socio-económico de la totalidad social, desplazamiento que obedece a - que Marx se da cuenta que las formas jurídico-políticas y las formas ideológicas en que se expresan las condiciones materiales de la vida social, no pueden ser explicadas por sí mismas, y que por tanto hay que ir precisamente al análisis de esas condiciones materiales⁴. A partir de 1848, con el fracaso de la revolución, -- Marx ha de romper con su concepción jacobina de lo que deba ser - ésta, para que hacia los años 50s. (del siglo XVIII) centre su --

£ El "fin último" del Materialismo Histórico es un fin que nunca finaliza.

examen en la anatomía de la sociedad civil. Todo esto, empero, - no significa que Marx ponga como primario lo económico y como secundario lo político. En realidad él se propone reconstruir la - unidad existente entre lo político y lo económico, sólo que a partir del análisis de la base material del todo social, del análisis de las relaciones de producción capitalista. Que este proyecto no pudo "llevarse a feliz término" debido a las vicisitudes de su vida "cotidiana", o quizás debido a su propia muerte, no quiere - decir que Marx no haya querido ocuparse más de la política; lo - cual, por lo demás, se revela como carente de validez si hacemos un examen atento de su obra en conjunto y no limitamos nuestras - lecturas a El Capital.

Más si se insiste en sostener, como algunos lo hacen (N. Bobbio, p. ej.) que en Marx no existe una "teoría" del Estado, nos - veremos obligados a reconocerlo: el discurso teórico comunista no es un discurso convencional, es decir, positivo; y no lo es en la medida en que Marx nunca pretendió producir un nuevo sistema filosófico, ni político, ni económico, ni etcétera, etcétera. La pretensión de Marx se ubica más allá de cualquier explicación pura - de los hechos que él mismo explica -y él tiene mucho cuidado de - la objetividad de sus proposiciones-; su pretensión supera la interpretación del mundo (consciente de que toda interpretación es en el fondo un punto de vista práctico acerca del mundo) pues su interpretación de los hechos se funda en la negación, en la crítica, de los mismos: el punto de partida de sus análisis es la transformación (revolucionaria) del mundo. Efectivamente, en Marx no - podremos encontrar una "teoría de ...", sino una "crítica de ...",

y en este caso, no es una teoría del estado sino una teoría crítica, más crítica que teoría, del Estado representativo burgués.

De lo anterior podemos inferir por qué Marx se ve en la necesidad de someter sus ideas a la prueba de la práctica (de su praxis teórico-política), al juicio de la historia específica que tiene como punto de referencia específica la problemática del movimiento comunista mundial. Sólo si somos capaces de transformar nuestras formas burguesas de pensar, podremos captar por qué nos atrevemos a afirmar que la ciencia de Marx es una ciencia de nuevo tipo.

En Marx pues, el Estado fue conceptualizado, teorizado, en la medida en que éste se presentaba como punto fundamental a superar materialmente, de modo que si en 1843 Marx aún concibe al Estado como la síntesis racional entre interés privado e interés general, y en su crítica a Hegel descubre que el Estado concreto no es más que formalmente esa síntesis; para 1847 en "El Manifiesto" el Estado es definido como la burguesía organizada como clase dominante. O mejor, el Estado es la propia clase dominante en tanto que se organiza para ejercer su dominación[£]. La reconceptualización del Estado por Marx, como vemos, obedece no sólo a un desarrollo progresivo de su pensamiento, sino más bien a los cambios que se van presentando en la historia real de la sociedad industrial que él mismo está presenciando.

£ Aquí el Estado es enfrentado por Marx de una manera francamente política: el Estado que es igual a la burguesía organizada como clase dominante, debe ser destruido y sustituido por un Estado de nuevo tipo, el del proletariado organizado como clase dominante. Ver: Karl Marx y Federich Engels: El Manifiesto del Partido Comunista Ed. Progreso, Moscú, s/f.

Marx propone pues, en el Manifiesto, de una manera sustancialmente política: de lo que se trata es de pasar a los hechos, de conquistar el poder político, de conquistar la democracia, y de destruir por la violencia el régimen de producción que se basa en la propiedad privada, y por ende, de construir un nuevo tipo de Estado. Es la revolución proletaria la que supone al Estado como primer objetivo de su acción. La experiencia de la Comuna prueba que sin la destrucción del Estado burgués no hay proceso revolucionario alguno, por ello es necesaria la implantación de la Dictadura del proletariado, (término el cual aún no aparece en el Manifiesto). El problema de la extinción del Estado sólo es pensable para "el Estado de nuevo tipo". Lenin es quien plantea de manera muy clara esta problemática en su escrito titulado El Estado y la Revolución. Demos pues un rodeo para penetrar en lo que hay de sustancial en la teoría del Estado de los "clásicos" y veamos cómo, y desde qué perspectiva histórica plantea el problema Lenin.

La teoría marxista acerca del Estado no se agota con Lenin, ni el planteo leninista del Estado se agota tampoco en El Estado y la Revolución. Sin embargo, esta obra es la que hoy ha influido más que ninguna otra en el pensamiento político de línea marxista que toma como objeto de análisis al Estado, al grado que las proposiciones que en ella plantea Lenin han sido tomadas casi al pie de la letra haciendo tabla rasa de las condiciones históricas en que funcionaron con plena validez.

El conjunto de proposiciones de El Estado y la Revolución podríamos resumirlas (en lo que se refiere al estado) con la tesis central que nos dice que el Estado es un instrumento de opresión

de la burguesía, opresión de una clase minoritaria (la burguesía) que debe ser sustituida por otra, mayoritaria: la del proletariado sobre la burguesía, para lo cual se impone la necesidad de destruir el aparato estatal burgués.

Pero si no queremos cometer el error de pretender ajustar sin más la realidad histórica del estado a nuestro pensamiento, entonces debemos empezar por preguntarnos, por lo menos, ¿cuáles son los problemas y/o los objetivos centrales que trata Lenin en El Estado y la Revolución y contra quienes, o a quienes, va dirigida esta reflexión? Pues bien, en la Primera Gran Guerra, el movimiento obrero internacional sufre como efecto de ésta una división a su interior. Es el momento en que se dejan oír con enorme sentimiento nacionalista los llamados a defender la "patria", de cerrar filas contra el enemigo y defender los intereses de la "Nación". Pero además, en Rusia se está gestando una coyuntura política que obliga a Lenin a centrar sus análisis en el problema de la revolución: "La socialdemocracia rusa sufre las influencias de su similar alemana, sobre todo a través de Bernstein y Kautski, el economicismo cunde alentando en los trabajadores el desarrollo de luchas por reivindicaciones salariales y por la obtención de mejoras en las condiciones de trabajo resignando el manejo de la disputa política a la burguesía; el hundimiento económico del capitalismo se considera inevitable y esto conduce al desarme de las masas, neutralizadas por la divulgación del "Bernstein-Debatte". Se sostiene que Rusia es un país atrasado que carece de vitalidad económica suficiente para incorporarse al capitalismo mundial. - Por el contrario, Lenin, que para entonces ya había escrito El Im

perialismo, fase superior del capitalismo, afirma que Rusia es un país capitalista atrasado, el eslabón más débil de la cadena imperialista, con preeminencia agraria, lo que permite y obliga a combinar las tareas democráticas y las revolucionarias entre campesinos y proletarios, bajo el liderazgo de éstos. Esta precisión en el análisis es lo que posibilita a Lenin diseñar las tareas revolucionarias del proletariado para el logro del Poder.

"Cabe manifestar que la necesidad de restablecer la doctrina marxista sobre el Estado es el propósito que alienta a Lenin a escribir el Estado y la Revolución, de allí que el carácter polémico y de combate que le imprime al libro surge de una situación concreta: la lucha política en el seno de la socialdemocracia rusa y las tergiversaciones realizadas por los anarquistas"⁵. Lo que se propone Lenin es evitar que los obreros no sean "carne de cañón" de la burguesía y señala claramente cual es el enemigo real del proletariado.

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

gués.

Sin embargo, para nuestro objetivo es necesario considerar por lo menos los pasajes del Estado y la Revolución que a nuestro juicio son centrales con respecto a cómo concibe Lenin el Estado[£].

Según Lenin,

"El Estado es producto y manifestación del carácter -- irreconciliable de las contradicciones de clase" (p. - 275)

de donde se comprende que

"La liberación de la clase oprimida es imposible, no sólo lo sin una revolución violenta, sino también sin la -- destrucción del aparato del poder estatal ..." (p. 276).

La violencia como acción destructiva del aparato estatal se justifica porque aunque

"Las formas de los Estados burgueses son extraordinariamente diversas, (sin embargo) su esencia es (siempre) la misma: (...) una dictadura de la burguesía" (p. 280)

Toda dictadura es una forma de opresión, es una forma de someter por la fuerza que una minoría utiliza contra la mayoría de una sociedad. El estado es ante todo, fuerza.

Lenin distingue aquí entre forma y tipo de Estado. Por ejemplo un Estado de nuevo tipo, es el socialista; en cambio pasar de un Estado democrático burgués a otro fascista es cambiar solamente - de forma, porque el tipo de Estado es el mismo (burgués).

Ahora bien el Estado

£ V. I. Lenin: El Estado y la Revolución. Ed. Progreso, Moscú, s/f. Citaremos entre parentesis las páginas correspondientes.

"es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con ayuda de él se convierte también en la clase políticamente dominante ..." (Engels, citado por Lenin, p. 280).

Siguiendo a Engels, Lenin llega a la conclusión de que todo Estado tiene siempre su sello de clase y que por lo mismo al Estado - hay que definirlo también como una fuerza pública consistente

"en destacamentos especiales de hombres armados, que -- tienen a su disposición cárceles y otros elementos" - (p. 277),

tales como el ejército permanente y la policía que son los instrumentos fundamentales de la fuerza del poder estatal. Y esto, según Lenin, no se debe a una diferenciación de funciones o división del trabajo gubernamental, sino al enfrentamiento entre las clases (p. 278).

Pero además, agrega Lenin:

"Para mantener un poder público especial ... son necesarios los impuestos y la deuda pública; de donde se deduce que los funcionarios son los órganos de poder del Estado"; (p. 279)

y que todo Estado es una "fuerza especial para la represión de las clases dominadas". Por eso, termina diciendo, "ningún Estado ni es libre ni es popular" (p. 285).

En resumen, el Estado es un aparato cuya composición supone dos aspectos: a) uno represivo; y b) otro de gobierno, y ambos aspectos constituyen sintéticamente la legitimación de la violencia por el Estado.

En otro conocidísimo pasaje Lenin define al moderno Estado representativo como "el instrumento de que se sirve el capital para explotar el trabajo asalariado", pero que sin embargo, "por excepción, hay períodos en que las clases en lucha están tan equilibradas que el poder del Estado, como mediador aparente, adquiere cierta independencía momentánea respecto a una y a otra ...". -- (p. 279) (Yo subrayo).

Otra idea que aquí y ahora es muy discutible aunque en la época y el lugar que la produjo Lenin fuese exacta, es la que se refiere al pasaje con motivo de la República Democrática que Lenin nos presenta como la mejor envoltura política de que puede revestirse el capitalismo, me refiero a su concepción del sufragio universal, que Lenin piensa como instrumento de dominación de la burguesía, y nos dice:

"Sin instituciones representativas no puede concebirse la democracia, ni aún la democracia proletaria; sin parlamentarismo, si puede y debe concebirse ..." (p. 281).

O sea que por su carácter de instrumentos de la clase capitalista, la institución del Sufragio Universal y el parlamentarismo son reducidos por Lenin a mecanismos "instrumentados" por el Estado, para mantener jurídicamente bajo su dominio al resto de la Sociedad. Ambas instituciones se reducen pues, también, a simples instrumentos.

A grandes rasgos, hemos precisado más o menos los criterios -- fundamentalmente políticos -- en tanto que determinados por la finalidad expresa de la revolución proletaria que está en las mentes

de Marx, Engels y Lenin- a partir de los cuales podemos tener una idea de cómo teorizaron el Estado representativo los clásicos del marxismo. Para Lenin la doctrina de Marx es "todopoderosa" en la medida que el análisis de Marx le permite a Lenin conceptualizar los problemas que como dirigente político enfrenta, en una sociedad como la Rusia Zarista, donde el Estado aparece, se puede decir, totalmente divorciado de la población, y que, en consecuencia, aparece como una caparazón concentrada de fuerza, que se identifica directamente con el privilegio y con el capital.

Recordemos entonces, que para Marx y Engels en 1848, el Estado liberal-representativo es el instrumento de poder de las clases dominantes, un gran aparato coercitivo. Por lo tanto, la tarea revolucionaria del proletariado tenía como primer objetivo el derrocamiento y la destrucción de ese Estado. Después de la experiencia de la Comuna (1871), aunque ya Marx precisa que la dictadura del proletariado debía tomar unas formas institucionales muy próximas a la democracia directa, sin embargo, en el Prefacio al Manifiesto de 1822 advierte que

"la Comuna, particularmente, ha demostrado que la clase obrera no puede contentarse con tomar la máquina del Estado, ya lista, y hacerla funcionar por su propia cuenta ... sino que hay que destruirla y sustituirla por 'una de nuevo tipo'"⁶.

Ahora bien, pero ¿qué pasa cuando en las sociedades que están a la cabeza del desarrollo capitalista, como Inglaterra, Alemania o Italia, el Estado aparece como un elemento indispensable en el proceso de producción de plusvalía (de la ganancia capitalista),

y, entonces, aparece penetrando cada vez más la esfera de la economía? Lenin se dió a la tarea de fijar en la mira del movimiento obrero internacional al enemigo real: el capital. Sin embargo, no se percató de la tendencia de la sociedad civil a estatizarse, - pues Lenin habíase centrado en el análisis concreto de su situación concreta: la revolución socialista en Rusia. Con todo, en la Introducción de 1895 al folleto de Marx "La Lucha de Clases en Francia", es Engels quien intuye ya ese movimiento Estado-sociedad, y que enuncia en este texto en dos tesis que se consideran hoy como su testamento político: Primera tesis,

"Que las instituciones estatales en las que se organiza la dominación de la burguesía ofrecen nuevas posibilidades a la clase obrera para luchar contra esas mismas instituciones".

Así, por ejemplo, (en contra de Lenin) el Sufragio Universal; o sea, no debemos olvidar que lo que la burguesía introduce frente al absolutismo del antiguo régimen, fue el sufragio censitario⁷.

Segunda, que

"La época de los ataques por sorpresa, de las revoluciones hechas por pequeñas minorías conscientes a la cabeza de las masas inconscientes, ha pasado. Ahí donde se trate de una transformación completa de la organización social, tienen que intervenir directamente las masas, tienen que haber comprendido ya por sí mismas de qué se trata, por qué dan su sangre y su vida. Esto nos lo ha enseñado la historia de los últimos cincuenta años. Y para que las masas comprendan lo que hay -

que hacer, hace falta una labor larga y perseverante. Esta labor es precisamente la que estamos realizando ahora, y con un éxito que sume en la desesperación a nuestros adversarios" ⁸.

En otras palabras, que Engels se ha dado cuenta de que las condiciones histórico-sociales, el nivel de desarrollo material que ha alcanzado la sociedad moderna, y con ella el Estado, le imponen un ajuste de cuentas al discurso teórico comunista en relación a los métodos de lucha que la clase obrera deberá implementar en su lucha contra el capital. El Estado está cada vez más penetrando la sociedad civil a todos los niveles: económico, moral, artístico, etc.. El esquema leninista de la revolución proletaria, no es, por lo tanto, válido universalmente y la historia se ha encargado de demostrarlo con las derrotas que hubo sufrido el movimiento obrero mundial inmediatamente después de la Primera Gran Guerra, sobre todo en los países de la Europa occidental. Se hace necesario pues, repensar la relación Estado-Sociedad civil específicamente a partir de estas experiencias históricas, de estas derrotas del movimiento obrero internacional.

5. Del Estado "representativo burgués" al Estado "ampliado": la pertinencia del análisis gramsciano.

"El concepto de revolución pasiva debe ser rigurosamente deducido de los dos principios fundamentales de la ciencia política: 1) que ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que se desarrollaron en su interior encuentran aún posibilidades de ulteriores movimientos progresivos; 2) que la sociedad no se plantea objetivos para cuya solución no se hayan dado ya las condiciones necesarias, etc. Se entiende que estos principios deben primero ser desarrollados críticamente en toda su importancia y depurados de todo mecanicismo y fatalismo"
(GRAMSCI).

Las diferencias del análisis de Gramsci^f con respecto del de Lenin sólo es comprensible desde una perspectiva socio-histórica: al igual que Lenin, Gramsci sostiene la necesidad del partido re-

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

volucionario, la destrucción necesaria del estado burgués y la subsecuente extinción de toda forma estatal. De igual manera, rechaza las ideas economicistas y reformistas, pues considera con Lenin que el enemigo a combatir es el sistema capitalista en su conjunto. Las diferencias están pues, marcadas por las condiciones materiales del momento y del lugar en que se inscriben ambos como teóricos y dirigentes políticos, condiciones que como veremos no son las mismas sustancialmente en uno y otro. Gramsci ha desarrollado en sus reflexiones aquellos aspectos que ni Marx, ni Engels, ni Lenin tocaron pero no porque éstos hubiesen sido "miopes", o incapaces de hacerlo, sino porque sus necesidades teórico-concretas no lo exigieron. Para Gramsci el Estado concreto que tiene en frente no es un estado que puede reducirse a su carácter de instrumento, sino que es un estado que ha desarrollado un aspecto que antes apenas si se había dejado entrever: su carácter de relación social, relación social que se presenta como producto de la razón. Negarse a aceptar esta metamorfosis del estado capitalista hoy, dentro de los límites de su historicidad, significa desandar más de un siglo el camino que ha avanzado el pensamiento crítico-revolucionario en su análisis sobre el Estado.

Recordemos entonces con Jose Aricó "cuan rico en acontecimientos políticos fue el período transcurrido en la cárcel (1926-1937). El descenso de la ola revolucionaria que siguió en Europa y otros lugares a la Revolución Rusa, el desarrollo del forcismo en Italia, Hungría, Polonia, la derrota del movimiento obrero en Alemania y el ascenso de Hitler al poder, el duro período de construcción del socialismo en la URSS, agravado por el cerco imperialis-

ta establecido contra ella, la revolución China, los prolegómenos de la tragedia española, fueron algunos de los acontecimientos - que mostraron que a la etapa de la ofensiva revolucionaria del - proletariado le sucedía una etapa de 'estabilización relativa' - del capitalismo donde lo fundamental era resistir e impedir que - la clase obrera fuese aplastada. Fue la etapa que Gramsci caracte- rizó ... como pasaje de la 'guerra maniobrada' o la 'guerra de po- sición'. (...) comprendemos por qué el ... conjunto fragmentario de los cuadernos gira alrededor de los problemas del Estado ..."¹

Dentro de este marco histórico la reflexión de Gramsci se mue- ve en torno a dos ejes fundamentales: a) el de la crisis económi- ca como crisis política; y b) el de la transformación, movilizaa- ción, activación de las masas². Esto es a nuestro juicio lo que - empuja a Gramsci a redefinir al Estado asumiéndolo no como un sim- ple instrumento que sirve a los intereses de la clase dominante, es decir, como aparato de dominación, sino mejor aún como el espa- cio social donde la clase dominante asume, vía el consenso, el pa- pel de dirección (hegemonía) sobre el conjunto de las organizacio- nes sociales subalternas.

El punto de partida gramsciano es el análisis de la estructura social como unidad de infra-y-supraestructura, es decir, sociedad civil. Para Gramsci la sociedad civil no se puede separar de la - sociedad política: o sea, el estado como dictadura de clase y el estado como sociedad no son más que dos momentos efectivos de un único proceso, lo cual significa que los conceptos de hegemonía -

² Cfr. J. C. Portanteiro: Los usos de Gramsci. Cap. 1. Ed. Folios.

y dictadura no son excluyentes: "El concepto de hegemonía -nos dirá J. Aricó- define las relaciones entre la clase dirigente y el conjunto de las clases aliadas, mientras que el de dictadura hace referencia a las relaciones de enfrentamiento entre estas clases y las reaccionarias que es necesario destruir"². Así por sociedad civil debemos entender al conjunto de los organismos que vulgarmente se denominan "privados" a los cuales les corresponde como función la hegemonía que la clase dominante ejerce sobre el resto de la sociedad. En cambio, a la sociedad política le corresponde la función de dominio directo, de modo que, por ejemplo, un momento político-militar no será más que la prolongación económica e ideológica que una clase ejerce sobre la sociedad en su conjunto. Tenemos, por lo tanto, una identidad entre "aparatos de hegemonía privada" (iglesia, sindicatos, escuela, etc.) y "sociedad civil".

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

a) el Estado en sentido restringido, el cual es identificado - usualmente como "gobierno", como aparato al servicio de una clase, como instrumento coercitivo y de administración; y

b) el Estado en un sentido "amplio" o Estado pleno, esto es, - como "todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados"³.

Repetimos: Gramsci acepta totalmente que la dominación de una clase sobre el resto de la sociedad se ejerce a través del aparato del Estado (ejército, policía, burocracia-administrativa, etc.),

sí, pero agrega que esta función coercitiva es inseparable de un cierto papel adaptativo-educativo del Estado mismo, con lo que se busca realizar una adecuación entre el aparato reproductivo y la moralidad de las clases "subalternas" (dominadas).

El Estado, nos dirá Gramsci,

"de costumbre es comprendido como sociedad política o dictadura, o aparato coercitivo (para conformar la masa del pueblo, de acuerdo al tipo de producción y la economía de un momento dado) y no (como) un equilibrio entre la sociedad política y la sociedad civil (hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad nacional ejercida a través de las llamadas organizaciones privadas, como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.) ..."⁴.

Gramsci opone, pues, asimilándolo, al estado en sentido restringido, el estado pleno. Y es aquí donde juega un papel determinante la teoría de la hegemonía. La hegemonía, entonces, no es solamente fuerza, esto es, no se impone sino que se conquista mediante una política de alianzas bajo un proyecto nacional⁵ en el que se contemplen los objetivos socio-económicos y culturales del conjun

⁴ Un proyecto es nacional si y sólo si atiende los objetivos de las diversas clases enfrentadas en la sociedad (civil) y se propone el desarrollo autónomo de la nación, esto es, no subordinado a la "metrópoli".

Esto sólo es posible a través de una alianza "política" entre Estado y clases sociales; o mejor dicho, si el Estado es Estado de clase, entonces deberíamos decir: alianza entre la clase dominante y las clases subordinadas a través del Estado. El Estado emerge así como el espacio donde se concilian los antagonismos sociales, sobre la premisa histórica del bajo nivel de desarrollo-y-formación de las clases en lucha, lo que supone, por otro lado, como efecto su corporativización.

to de la sociedad. Al respecto J. M. Martinelli nos dirá que -
"Gramsci retoma el concepto de hegemonía de Lenin y establece un
nexo dialéctico entre el Estado-fuerza y la dirección de las cla-
ses subalternas. El planteo hegemónico se redimensiona, la hegemo
nía opera en el seno de la sociedad como mediación entre la fuer-
za y el proceso de dominación clasista. Mientras Lenin valoriza -
el uso de la fuerza a partir del estudio de las circunstancias -
históricas de Rusia, Gramsci concede prioridad a lo hegemónico en
razón de una revaloración de la situación política de Occidente,
de Italia particularmente; el proletariado no sucede al fascismo,
afirmaría.

"Gramsci al estudiar la composición de la base social que ha -
acompañado la experiencia fascista de su país, comprueba la tarea
del Estado en la organización de la pequeña burguesía; a ésta la
percibe incrustada en el bloque integrado por los terratenientes
meridionales y la burguesía industrial del Norte, fracciones de -
clase que han sabido instrumentar el despliegue de masas que -
irrumpe en la escena política italiana. Comprende la necesidad de
recuperar a las capas medias de la población para lograr la estruct
turación del bloque histórico alternativo. A su vez, entiende que
para alcanzar el Poder se requiere de nuevos métodos; en términos
hegemónicos, ello implica estructurar alianzas y concertar comprom
isos, pero esto de ningún modo significa eliminar los antagonism
os de clase"⁵.

Tenemos pues, que para el momento en que Gramsci escribe "El -
Príncipe Moderno", el movimiento obrero ha sufrido una serie de -
derrotas en distintos países de Europa que le obligan a plantear-

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

"En Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamates; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se entiende, pero esto precisamente exigía un reconocimiento de carácter nacional".⁶

Se hace necesario entonces, un cambio en la táctica revolucionaria, pues ya no se podía continuar con la idea de que era necesario un ataque frontal para llegar al poder, ahora había que ir conquistando posiciones poco a poco, para ir obteniendo el consen

so de las otras capas de la sociedad y que en determinado momento permitiría la sustitución del bloque histórico vigente por otro - alternativo. En esta parte Gramsci utiliza términos militares para hacer referencia a la lucha política que debe llevarse a cabo, y dice que

"Me parece que Ilitch había comprendido que era necesario un cambio de la guerra maniobrada, aplicada victoriosamente en Oriente en 1917, a la guerra de posición que era la única posible en Occidente donde, como observa Kraznov, en breve plazo los ejércitos podían acumular interminables cantidades de municiones, donde los cuadros sociales eran de por sí capaces de transformarse en trincheras muy provistas"⁷.

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

"El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tienen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía, - que se forme un cierto equilibrio de compromiso, es decir, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero es indudable que tales sa-

crificios y tal compromiso no pueden concernir a lo esencial, ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica"⁸.

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

Otro concepto clave en la concepción gramsciana del Estado es el concepto de "relación de fuerzas" que, a su vez, presupone otro concepto clave: el de "bloque histórico". Christine Buci-Glucksmann nos dirá que "la problemática de la ampliación (del Estado) se insertará en el de las relaciones de fuerza, y la sociedad civil será atravesada, de lo económico a lo ideológico, por la lucha de clases"⁹. Así, el concepto de "relación de fuerzas" se inserta en el contexto de las relaciones entre infraestructura y superestructura, de tal manera que la formación de un bloque histórico depende no sólo de condiciones superestructurales (ideológico-políticas) sino también de condiciones económicas. Es decir, el concepto de bloque histórico con el cual se supera la dicotomía infraestructura superestructura resulta ser parcial si no se le diferencia del de "totalidad social" en el cual se miden las relaciones de fuerza: "Gramsci distingue tres momentos en una relación de fuerzas: el momento económico, ligado a la infraestructura; el momento político, que permite 'la evaluación del grado de autoconciencia, de homogeneidad, alcanzado por los diferentes grupos sociales'; y el político-militar o momento estratégico"¹⁰.

Pero ahora se nos hace necesario definir el concepto de consenso. Consenso significa la legitimación o validación de los intereses tanto económicos como ideológicos de la clase dominante por el resto de la sociedad. Gramsci al rechazar la distinción entre sociedad civil y Estado, entre hegemonía y dictadura, y no identificar mecánicamente a ambos elementos, nos dice: "hegemonía y dictadura no pueden ser distinguidos, la fuerza es el consenso"¹¹. Por ello es que el Estado, lejos de reducirse a un instrumento exterior a las relaciones sociales, se articula sobre estas relaciones en un punto preciso¹². Con esto Gramsci ha redefinido ya al Estado como una relación social específica, o sea, como un complejo de actividades a través de las cuales la clase dominante logra no sólo justificar y mantener su dominio, sino además obtener el consenso activo de sus gobernados donde el Partido del proletariado no será simplemente una organización de lucha por la conquista por el poder, sino impulsora de una reforma intelectual y moral que abra la perspectiva de una lucha más integral al conjunto de la sociedad. Pero la dirección o hegemonía de un proceso político requiere necesariamente de la actividad de las masas, por lo cual el Partido además de actuar como organizador de la lucha por la conquista del poder, debe actuar como el fundante de esa reforma moral e intelectual:

"la formación de una voluntad colectiva nacional popular de la cual el moderno príncipe es al mismo tiempo el organizador y la expresión activa y operante; y la reforma intelectual y moral, deberían constituir la estructura del trabajo. Los puntos concretos del trabajo

deben ser incorporados en la primera parte, es decir, deben resultar 'dramáticamente' del discurso y no ser una fría y pedante exposición de razonamientos"¹³.

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

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

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

"Es por ello necesario combatir al economicismo no sólo - en la teoría de la historiografía sino también y especialmente en la teoría y la práctica política. En este campo la lucha puede y debe ser conducida desarrollando el concepto de hegemonía"¹⁴.

Por esto es que si el Estado no cae por el efecto de la tan es

perada crisis económica, entonces había que cambiar la táctica. - Es por esto también que Gramsci propone como alternativa, utilizando un lenguaje militar, la guerra de posiciones, más acorde a este nuevo Estado, en contraposición a la guerra de maniobras que tenía un tinte economicista y que correspondía a otra forma de Estado más atrasado. Ahora se necesita una nueva forma de atacar el problema, ya que la situación misma ha cambiado; y esa nueva forma sería la guerra de posiciones, ya que ésta permite ir conquistando niveles estratégicos superiores dentro de la lucha por la nueva sociedad[£].

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

"El moderno Príncipe debe ser, y no puede dejar de ser, el abanderado y el organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para

[£] Togliatti, al referirse a la guerra de movimiento y a la guerra de posición, se expresa en estos términos: "Con el primer término designaba, en sustancia, el ataque revolucionario para la conquista del poder. Con el segundo designaba el contraste de clases que madura, bajo la dirección del partido revolucionario, cuando el ataque revolucionario no es posible o antes de él, para prepararlo. También en este segundo caso se lleva una acción que tiende al derrocamiento de las estructuras y del bloque histórico dominante. No es la paz, por consiguiente, pero la guerra que se lleva a cabo es algo completamente distinto del ataque directo". (Togliatti, Gramsci y el leninismo, en "Actualidad del Pensamiento Político de Gramsci", edit. Grijalbo, colec. Teoría y realidad 13, 1977, p. 59).

un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna¹⁵.

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

6. La teoría del "Estado-instrumento"

"No es la propiedad de los medios de producción la que conviene al Estado asumir. Si éste es capaz de determinar el monto global de recursos destinados a aumentar esos medios y la tasa básica de remuneración a quienes los poseen, habrá realizado todo lo que le corresponde". (KEYNES).

Todo Estado es una "fuerza especial para la represión" de la clase oprimida. (LENIN).

Una de las concepciones que más influencia han ganado dentro de ciertos círculos académicos y/o políticos es aquella que define al Estado como un conjunto de instituciones jurídico-políticas que funcionan determinadas directamente por las condiciones que la producción mercantil impone, ya para regular las relaciones entre poseedores de mercancías, ya para someter coactivamente bajo el imperio del Capital al conjunto de la población.

Dentro de la tradición liberal -que va desde Hobbes, Locke y Kant, y llega hasta nuestros días en las ideas de economistas y sociólogos como Keynes- el estado es concebido como un "guardián de la media noche", un aparato jurídico-político (y moral en algunos casos) que debe abstenerse de actuar como propietario privado tanto por cuanto que su función esencial es la de velar porque las reglas del juego capitalista puedan desarrollarse y aplicarse de manera

do que estén garantizadas la libertad y la propiedad individuales a las que todo hombre "en tanto que tal", tiene derecho. El Estado es presentado así, como el representante de los intereses generales de la sociedad en su conjunto, resultado del acuerdo pactado entre los hombres de manera voluntaria y racional, lo que lo convierte en el depositario del poder social que tiene como objetivo vigilar por el bien común, y castigar a todo aquel que viole las reglas y normas, el orden jurídico, que consagran los derechos que el hombre qua individuo tiene a ese bien común. Este derecho es el derecho de propiedad, más exactamente, el derecho que formaliza, que racionaliza la producción social de los bienes necesarios para la existencia del hombre, en los términos de propiedad privada, propiedad privada de los medios de producción fundamentales. Aquí el hombre como ser racional encuentra su realización como hombre sólo como propietario privado, y el Estado es el instrumento creado racionalmente por los mismos hombres que se encargan de garantizar así la realización racional de los mismos.

Las ideas liberales -que en la revolución de independencia de los Estados Unidos de Norteamérica y en la revolución francesa de 1789 encontraron su expresión más concreta- consideran que el Estado no es producto de la desigualdad entre los hombres, sino resultado de una convención entre ellos: el Estado -nos dirá John Locke¹- no es sino la constitución de un orden que representa la institucionalización del derecho natural, y que ha sido convenido por los hombres en razón de la conservación de la vida y la propiedad de los mismos. En su Ensayo sobre el gobierno civil, Locke nos dirá que

"Habiendo nacido el hombre, como quedó demostrado, con derecho a una perfecta libertad y al libre goce de todos los derechos y privilegios de la ley de la naturaleza, al igual que todo hombre o conjunto de hombres - en el mundo, él está capacitado por naturaleza no sólo para preservar su propiedad -es decir, su vida, libertad y patrimonio- contra los daños y atentados de otros hombres, sino para juzgar y castigar las violaciones - de aquella ley, por otros, con el rigor que a su juicio merezca la ofensa; y tratándose de crímenes en que la atrocidad del hecho, en su opinión, lo exija, hasta con la misma muerte. Pero siendo que la sociedad política no puede existir ni subsistir sin poseer en sí - misma el poder de preservar la propiedad, y, para ello de castigar los delitos de todos sus miembros, Únicamente puede haber sociedad política allí donde cada - uno de sus componentes ha renunciado a ese poder natural a favor de la comunidad, en toda circunstancia que no implique ser excluido de la protección que acuerda la ley establecida por dicha sociedad. Y quedando así eliminado todo juicio privado de cada miembro individual, la comunidad se erige en árbitro y decide en todos los litigios que puedan producirse entre sus miembros respecto de cualquier asunto de derecho; y castiga los delitos que cualquier miembro haya cometido contra la sociedad, con las penas que la ley haya establecido. Con esto resulta fácil discernir quiénes están -

o no reunidos en sociedad política. Los que están unidos en un cuerpo, y tienen una ley y jurisdicción común a la que puedan apelar con autoridad para decidir en las controversias que surjan entre ellos y para castigar a los culpables, encuéntranse en sociedad civil unos con otros; mas aquellos que no tienen -en la Tierra- a quién apelar en común, están todavía en el estado de naturaleza; allí donde cada cual es su propio juez y hace de verdugo, existe, como antes lo he mostrado, el perfecto estado de naturaleza"².

Sin embargo, un poco antes ya ha dicho que

"Un hombre libre, en efecto, se convierte en servidor - de otro cuando le vende por tiempo determinado el servicio que se compromete a hacerle a cambio del pago - que recibe; y si bien esto lo coloca generalmente en - la familia de su amo y bajo la disciplina corriente de la misma, sólo le da al amo un poder transitorio sobre él, que no excede los términos del contrato concluido entre ambos. Pero hay otra clase de servidores a los - que damos el nombre peculiar de esclavos, y que, siendo cautivos tomados en una guerra justa, están sujetos por derecho de naturaleza al dominio absoluto y al poder arbitrario de sus amos. Habiendo perdido esos hombres a la vida, y con ella a la libertad, y habiendo - perdido sus bienes, y encontrándose en estado de esclavitud, sin poder tener propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de ninguna sociedad civil, cu-

yo principal propósito es la conservación de la propiedad"³.

Es decir, que sólo los propietarios son miembros de la sociedad[£] y por lo tanto, el derecho que el Estado garantiza como si fuera el derecho de todos, es el derecho que regula las relaciones entre los hombres bajo las condiciones que imponen los propietarios, o sea, bajo los intereses de una clase social específica: la clase de los capitalistas.

Esta idea la encontramos también en Kant, quien considera que la sociedad humana se encuentra determinada por la propiedad, de modo que un hombre que aspire a ser libre no deberá depender de la propiedad de otro:

"el hombre debe salir del estado de naturaleza, en el cual cada uno obedece a los caprichos de su propia fantasía, y unirse a los demás (con los cuales no puede evitar el encontrarse en relaciones recíprocas), sometiéndose a una constricción exterior públicamente legal; es necesario, por tanto, entrar en un estado (Zustand) en el que se determine legalmente lo que debe ser reconocido a cada quien como suyo y se le asigne como parte por una potencia suficiente (que no es la potencia de un individuo, sino una potencia exterior); vale decir, que antes que nada cada uno debe entrar en un estado civil"⁴.

[£] En Locke sociedad civil y sociedad política son términos equivalentes; ambos definen el estado por el cual se ha racionalizado el estado de naturaleza en que vivían originalmente los hombres. Cfr. p. 87 Locke.

Un estado así no puede ser más que el Estado de los propietarios, un estado que tiene su origen en la razón y cuya validez se impone como universal al resto de la comunidad. Kant propone así un tipo de Estado, nuevo, que deberá de ser capaz de asegurar conforme a la razón, la propiedad de los individuos: este es el Estado de Derecho. El mismo Kant nos dice:

"El acto por medio del cual el pueblo mismo se constituye en un Estado, o más bien, la simple idea de este acto, que es la única que permite concebir la legitimidad del mismo, es el contrato originario (das ursprünliche Kontrakt), según el cual todos (omnes et singuli) en el pueblo deponen su libertad exterior, para recobrarla inmediatamente después como miembros de un cuerpo común, esto es, como miembros del pueblo en cuanto Estado (universit). No se puede decir, por tanto, que en el Estado el hombre haya sacrificado en aras de un fin determinado una parte de su libertad exterior innata en él, sino más bien que ha abandonado la libertad salvaje y desenfrenada para recobrar nuevamente su libertad en general no disminuída, en una dependencia legal, vale decir, en un Estado jurídico, porque esta dependencia surge de su propia voluntad legisladora"⁵

La propiedad es así impuesta por el mismo Estado como un derecho universal inalienable:

"La constitución civil no es más que un estado jurídico (rechtliche Zustand) que asegura a cada quien lo suyo, pero que no lo constituye ni lo determina propiamente.

Toda garantía presupone, por tanto, el que cada uno - pueda tener algo como suyo (visto que ella se lo asegura). Por consecuencia, es preciso admitir como posible antes de la constitución civil (o hecha abstracción de esta constitución) un mío y un tuyo exterior y, al mismo tiempo, un derecho de constreñir a todos aquellos - con los que de cualquier modo podemos entablar relaciones, a entrar con nosotros en un estado constituido, - en el que los referidos mío y tuyo puedan quedar garantizados"⁶.

Como vemos, ya desde Locke y Kant empieza a tomar forma la idea de un Estado neutral que se pone por encima de los conflictos propios de la sociedad civil pero que regula racionalmente las relaciones propias de dicha sociedad: las relaciones de producción mercantiles entendidas como relaciones de propiedad. El deber ser del Estado está determinado por la máxima "dejar hacer, dejar pasar". Este es el estado del liberalismo burgués: y éste es el estado contra el cual apuntan sus críticas los marxistas que defienden la teoría del Estado-instrumento.

El liberalismo no define explícitamente al Estado como instrumento de gobierno que responde a los intereses de los capitalistas, sólo dice -en función de lo que no dice- que el Estado es algo puesto racionalmente por los propietarios, o presenta al Estado como el poder que se pone por encima de los conflictos de los propietarios, es decir, que no responde a un propietario individual, sino más bien al derecho de propiedad: como poder es el instrumento de la Razón, del derecho de propiedad. En su crítica a -

esta concepción liberal, algunos marxistas siguiendo a Marx, Engels y Lenin, señalan el carácter de clase del Estado; sin embargo, no captan que el mismo Estado no es más que el resultado del tipo de relaciones de fuerza en que se tensan las diferentes clases que "conviven" en la sociedad civil entendida como esfera de las relaciones económicas.

Nosotros pensamos que la crítica a la concepción burguesa es justa, no así la generalización que se hace cuando se reduce (a) todo Estado a su carácter de mero instrumento, ya que si el Estado es Estado del capital, esto no significa que el Estado no se vea obligado a hacer concesiones a fortiori al conjunto de la sociedad. Esto lo prueba el hecho mismo de que el Estado interviene cada vez más en la economía desde el momento en que tiende a cubrir aquellas necesidades que la empresa privada no es capaz de cubrir; pero más exactamente, lo prueba el hecho de que espacios formalmente entendidos como estatales están dominados por fuerzas sociales que se enfrentan en una "guerra de posiciones" al capital mismo, ganando espacios contra éste: tal es el caso de algunos sindicatos de burócratas -de universidades sobre todo-, y en algunos casos dentro de los organismos hoy "privados" como la iglesia, la TV, el radio, etc.; espacios que si bien formalmente dependen de las intenciones del Estado del capital, prácticamente no dependen sino de aquel bloque que ha logrado imponer su hegemonía dentro de tal espacio. Es más, la misma tradición liberal ha "denunciado" lo que precisamente contradice sus intenciones cuando declaran que:

"La intervención estatal ha ido penetrando en forma -

abierta o sutil en los mecanismos económicos de asignación de recursos. Esa intervención del Estado, 'al intentar corregir aspectos negativos que ella misma ha provocado, genera en un proceso acumulativo, intervenciones adicionales' (...)"⁷.

O bien que

"La corrección de los desequilibrios internos (aumento de precios) y externos (disminución del nivel de reservas) 'conduce a la proliferación de organismos y mecanismos interventores (licencias, cuotas, autorizaciones, etc.) que convierte al Estado y a su burocracia - en árbitros supremos del qué hacer económico' "⁸.

El Estado ha adquirido -reconocen- un gigantismo

"que ha sofocado y está a punto de ahogar la propia operatividad del sistema económico y, lo que es más esencial, ha anulado al individuo como protagonista del qué hacer económico y social"⁹.

Contra las ideas liberales la historia mundial ha mostrado por lo demás que si bien en los albores del capitalismo (en Europa) - el Estado tiene como función primordial el mantener y reproducir las condiciones materiales que garanticen que la sociedad de mercado se desarrolle libremente; en cambio, en una fase posterior, - cuando ese mismo desarrollo vuelve más complejas las relaciones - de cambio, y por un lado produce el crecimiento de la empresa privada, y por el otro se convierte en una sociedad de masas donde - los productores directos, la clase trabajadora, se organizan para presionar y conquistar mejores condiciones de vida; entonces el -

Estado se verá obligado a modificar su estructura de modo que ampliará sus funciones y pasará a ocupar un lugar estratégico en la vida económica de la sociedad: el estado deviene necesariamente - una fuerza no sólo coactiva y reguladora del orden social sino - que además interventora de los cada vez más complicados fenómenos económicos¹⁰.

Esta concepción que supone las relaciones entre sociedad civil y estado como relaciones de completa exterioridad, descansa, como dirá Gramsci, en la confusión burguesa que considera la distinción entre sociedad política y sociedad civil como distinción real, cuando se trata esencialmente de una distinción metodológica, esto es, de una mera abstracción. Por lo tanto, el liberalismo tiende a separar lo que está orgánicamente articulado¹¹.

Quizá sea necesario aquí recordar cómo Hegel rechaza el individualismo propio de la concepción liberal tanto por cuanto que el hombre como ser individual, si bien es un fin en sí mismo, "no -- puede satisfacer el sólo la totalidad de sus necesidades", lo cual determina que el individuo sólo pueda aparecer inscrito en una sociedad (FD, paragr. 182). Por lo demás el aporte de Hegel respecto a la tradición liberal, es radical: recuérdese que en la FD - Hegel denomina sociedad civil a la sociedad pre-política; mientras que en Locke, p. ej., sociedad civil es igual a sociedad política, Hegel supera el análisis que reduce las relaciones económicas a - sus formas jurídicas, en la medida en que concibe a la "sociedad civil" no como una esfera de orden natural, sino como la esfera - de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y moral¹².

Ahora bien, dentro del marxismo "la teoría instrumentalista" -

es y ha sido un lugar común en los debates en torno a las cuestiones que se hacen patentes en las relaciones que guardan entre sí la clase dominante y el Estado. No está aquí en discusión la naturaleza capitalista del Estado en cuanto que responde como producto del mundo moderno, a la lógica de la acumulación del capital. Más bien la discusión se centra en dos cuestiones: a) ¿por qué sirve el Estado a los intereses del capital?; y b) cómo opera el Estado para mantener y expandir el sistema de producción capitalista?¹³.

Una de las respuestas más socorridas a la primera pregunta es la de Ralph Miliband que nos dice que el Estado sirve los intereses de la clase capitalista porque está controlado por ésta:

"En el esquema marxista, la 'clase dominante' de la sociedad capitalista es aquella clase que posee y controla los medios de producción y que, debido al poder económico que ello le confiere, es capaz de utilizar al Estado como su instrumento de dominación de la sociedad"¹⁴.

De la misma manera Paul M. Sweezy da respuesta a tal pregunta:

"(La teoría de la dominación de clase del Estado) reconoce que las clases son el producto del desarrollo histórico y ve en el Estado un instrumento en manos de la clase dominante para imponer y garantizar la estabilidad de la propia estructura de clase"¹⁵

Los análisis se han centrado básicamente en la naturaleza de la clase que gobierna, los mecanismos que ligan esta clase al Estado y las relaciones concretas entre las políticas estatales y los intereses de clase. Sin embargo, más allá de la evaluación -

particularizada de dichos análisis, lo que en términos generales nos interesa mostrar es que este enfoque, aunque válido dentro de ciertos límites, lo mismo es parcial: a nuestro juicio, el poder político no puede reducirse a mero reflejo del poder económico.

Veamos. No es un secreto para nadie que el Estado como instrumento del capital actúa sobre la tasa media de ganancia en función no de un capitalista individual, o de un grupo entre otros, sino en función de las necesidades de la reproducción de las condiciones materiales -empíricas y formales- que alimentan, que "engordan", la tasa media de ganancia. Esto es algo que ha sido demostrado ya, entre otras, por la misma teoría marxista que piensa al estado como instrumento de explotación del trabajo asalariado. Sin embargo, es por esto mismo que este enfoque se muestra insuficiente pues hace objeto de su análisis sólo un aspecto del mismo proceso, al suponer que todo estado como concentrado de fuerza, -de poder, del poder político de la sociedad, se reduce a simple instrumento del Capital (como si, por ejemplo, la burocracia fuera un corpus homogéneo sin que en su interior no tuviese cabida contradicción alguna).

Esta concepción marxista -siguiendo la huella de los clásicos- centra su análisis en el régimen jurídico de propiedad, y así como para Marx, para esta teoría la clave de las relaciones jurídico-políticas está en las relaciones económicas de producción. El problema está en que mientras para Marx esto es sólo el punto de partida metodológico de su análisis, una premisa analítica, para este enfoque la dependencia de la superestructura jurídico-política de su base económica tiende a considerarse como absoluta. -

Así cuando dentro de esta tradición se concluye correctamente que el Estado no es neutral, sino que es el instrumento de opresión - de las clases dominantes sobre las clases oprimidas, que el Estado monopoliza la "violencia legítima" en provecho del capital a fin de mantener por la fuerza las relaciones sociales vigentes, y que por lo tanto, el aparato estatal y las normas (jurídicas) que impone son utilizadas para someter a las diferentes clases de la sociedad en función de la "voluntad" de una clase dominante[£]; repetimos, cuando se llega a esta conclusión correcta, no se capta que esta idea se ajusta sólo a un momento histórico del desarrollo estatal de la sociedad capitalista, un aspecto entre otros de lo que el Estado es en su "totalidad" hoy; y consecuentemente sostiene que el capitalismo no es susceptible de normarse u orientarse en determinada dirección mediante el intervencionismo estatal, debido a que el capitalismo no puede desarrollarse al margen de los condicionamientos objetivos por la fase histórica de su desarrollo mundial¹⁶. Así de sencillo.

Así pues, esta concepción reafirma que porque "la existencia - del Estado burgués depende fundamentalmente del control de un aparato centralizado y jerárquico de coerción social" es erróneo y - peligroso considerar que dicha existencia depende "de la legitimación por la vía del consenso social"¹⁷; pensar lo contrario -nos dirá- es tomar una posición reformista:

"Si el reformismo se llegase a constituir en un obstácu

[£] Lo que se combate aquí es la tesis burguesa que supone al Estado por encima de la sociedad. Se combate esta apariencia que nos oculta que la democracia burguesa es meramente formal pues sus libertades y derechos no corresponden a la realidad.

lo al proceso de acumulación de capital, la burguesía buscaría la sustitución de un equipo burocrático por otro, para restablecer las bases de la racionalidad capitalista, para lo cual pondrá en juego la capacidad que deriva de su condición de clases hegemónica, materializada en última instancia en el carácter de clase de la fuerza pública"¹⁸ (yo subrayo).

Tenemos pues, que para este pensamiento la burguesía "pone" al Estado y lo maneja a su "antojo", como si la clase obrera no haya sido capaz, por méritos propios, de influir en el nacimiento, gestación y desarrollo del Estado capitalista.

Esta concepción trata de apoyarse en la hipótesis de que

"La constitución del Estado burgués precede históricamente a la constitución de un modo de producción y a una sociedad específicamente capitalista, precisamente por el hecho de que el estado, durante la llamada acumulación originaria, por el uso directo o indirecto de la fuerza supeditó al conjunto de la sociedad a la égida del capital, lo cual es plenamente válido para México"¹⁹.

Por lo anterior es que no se puede negar que el Estado capitalista responde a posteriori a los intereses del capital; pero ¿no es esta afirmación una vulgar tautología? Decir que el estado capitalista es capitalista porque responde a los intereses del capital, es no decir nada, pues se pierde de vista el elemento realmente histórico del proceso estatal. Si hoy -y no durante la llamada acumulación originaria- el Estado se redujera a un simple aparato que procede a voluntad de los intereses y decisiones de una clase

específica, la capitalista, entonces la lucha por el poder político-estatal sin más sería lo fundamental para el movimiento obrero, y (quizá) sólo bastaría que el Estado fuese tomado por asalto por los "representantes" del proletariado para que se modificara su estructura de clase. Como veíamos en un capítulo anterior (cap.-4), si bien esto funcionó en las condiciones concretas en que se realizó el proceso revolucionario de 1917 en la Rusia de Lenin, - esto no significa que pueda funcionar con la misma validez y con los mismos resultados en otras condiciones concretas como, p. ej. las de México, hoy. Como dirían ciertos pensadores de corte gramsciano:

"En México, la transición hacia la integración capitalista y el carácter amplio y articulado del Estado, - plantean una alternativa para las masas explotadas y - dominadas, en donde es posible hacer confluír el proceso de lucha anticapitalista con el proceso de democratización del país, en una sola y gran lucha de largo - plazo"²⁰.

Precisamente ésta es un tipo de tesis que no "checa" con la - concepción que ve en el estado un simple instrumento de la clase burguesa. No se puede aceptar que la lucha contra el capital pueda - desarrollarse también al interior del estado en una especie de - "guerra de posiciones" donde de lo que se trata es de ganar espacios, donde al mismo tiempo se acumulen fuerzas que posibiliten - cada vez más y más la hegemonía de la clase trabajadora.

Esta tendencia a acentuar de modo unilateral el carácter repressivo del Estado sin considerar la situación histórica-concreta en

que debe ubicarse todo análisis del Estado, nos dirá Gramsci, por lo mismo deja de lado que la función de éste de garantizar la reproducción de las relaciones sociales establecidas, la ejerce también a través de la dirección hegemónica y la obtención de consenso. Para Gramsci no hay pues, separación entre consenso y fuerza. Las bases teóricas en que se funda esta tendencia que reduce la actividad estatal a epifenómeno de lo económico, descansan en un tipo de interpretación particular sobre la relación estructura-superestructura que ubicaría al estado como un elemento exclusivo de la superestructura, y por lo tanto, como reflejo de las relaciones de producción correspondiente. No ve pues, en el Estado más que un espacio jurídico-político condicionado de manera absoluta por las leyes de mercado. De ahí la disociación entre fuerza y consenso.

En fin, la teoría del estado-instrumento es también tributaria del error metodológico por el cual sociedad política y sociedad civil se piensan como separadas efectivamente una de la otra: el esquema superestructura-infraestructura es sólo eso; en la realidad lo político, lo económico, lo moral, etc., están orgánicamente articulados, de modo que lo estatal no se reduce a lo político, ni tampoco a lo económico; como de la misma manera lo económico no puede reducirse a un voluntarismo político, moral ... o estatal. Creemos -discúlpese me por insistir- que nuestra alternativa es la noción de sociedad civil propuesta por Gramsci, la cual se refiere -dentro de las condiciones de nuestro mundo aquí y ahora-, a la unidad de la infraestructura y las superestructura, lo que permite metodológica y políticamente la comprensión cabal del proceso social en su conjunto.

A modo de conclusión:

1. "La filosofía hegeliana del Derecho -nos dirá Juan Garzón - Bates- es la conceptualización y la justificación del Estado y las normas de la sociedad burguesa contemporánea, surgida de los idea les de la Revolución Francesa y del proceso que culminó en ella, desarrolladas y matizadas hasta la actualidad en el mundo occidental y con un alto poder de conservación ... Los fundamentos que - encuentra sustentando al Estado de su época son los mismos que - justifican el Estado actual"¹. En efecto, recordemos como Hegel - diferencia claramente Estado-político de Estado-nación: éste es - su Estado-ético; aquél, el Estado del liberalismo. El estado político tiene una función meramente jurídica, es decir, coercitiva; en cambio, el estado-ético es el espíritu de un pueblo, esto es, el conjunto de la sociedad como síntesis de múltiples determina-- ciones y relaciones diversas, o sea, de lo moral, de lo político, de lo jurídico, de lo económico, de lo artístico, de lo religio-- so, de lo filosófico. Por lo tanto, para Hegel el estado no es un instrumento; es, podríamos decir, una relación social -la más im-- portante- entre los hombres sólo que -y he aquí su límite- deter-- minada por la razón, es decir, por una entidad que está en un más allá de los mismos hombres. Sin embargo, podemos decir también - que Hegel intuye ya lo que hoy entendemos como ampliación del Es-- tado, ampliación que se nos presenta como el proceso de "raciona-- lización" del Estado mismo, o mejor, para Hegel la racionaliza--- ción del Estado es el proceso mediante el cual la realidad humano -social es recobrada en los términos en que hoy se manifiesta el proceso de formación de la técnica y de la ciencia modernas; na-

da más que -insisto- en los términos de una ideología pura.

Hegel, consecuente con su filosofía, nos ha presentado el Estado moderno como una especie de "arcano" que se presenta como el lugar y el momento donde todos los conflictos de los hombres en tanto que individuos encuentran su solución racional. Contra esta concepción se levanta la tesis marxista según la cual el estado es un instrumento de poder, o mejor aún, la forma en la que se conserva y se reproduce el dominio político del capital sobre el trabajo.

Marx en su juventud ya ha captado con Hegel que el Estado moderno es en realidad un producto típico de la sociedad moderna, es decir, de las relaciones sociales determinadas por el cambio. Pero contra Hegel, Marx piensa que el Estado no encarna la superación dialéctica de la oposición entre voluntad general y voluntad particular, sino que lo piensa como una consecuencia necesaria de esta oposición. Así mientras Hegel presenta al estado como la negación de la propiedad privada, esto es, como la voluntad universal, como el interés de la comunidad, o más aún, como la comunidad misma; Marx presenta al estado como la consecuencia lógica -y no por lógica menos histórica- de la propiedad privada, o sea, como el instrumento de una voluntad particular.

2. La concepción del estado como un instrumento de opresión, -pasa directamente a formar parte de los principios fundamentales del pensamiento comunista; pero no porque esta concepción haya sido postulada por Marx, sino porque a Lenin habría de funcionarle con buenos resultados en su análisis de la Rusia zarista de su tiempo. Así el impacto psicológico que la revolución soviética -

provoca al interior del movimiento obrero internacional, trae como consecuencia algunos intentos revolucionarios y de formación de consejos obreros, por ejemplo, en Italia; pero estos intentos fracasan, ¿por qué?. Una lectura economicista del desarrollo del capitalismo, nos dirá Gramsci, lleva a pensar el movimiento revolucionario en los términos de un asalto frontal al Estado capitalista, lo cual sin embargo no es operante para el Estado tipo occidental. Es necesario entender que de la revolución jacobina surgen instituciones de nuevo tipo respecto del ancian regimen, así como la formación de un nuevo Estado. Gramsci observa cómo la revolución inglesa conforma poco a poco sus instituciones; mientras que en Francia una gran masa de campesinos entra al Estado, de modo que la burguesía se ve obligada a competir por ganar influencia en la sociedad civil. En Inglaterra la burguesía hubo ido madurando desde la época de Cromwell y no encuentra, por así decirlo, enemigo enfrente. Así, en las condiciones del capitalismo del siglo XIX el proletariado no es "reconocido" como sector con derecho a por el Estado, de donde se explica por qué éste se presenta como el instrumento del Capital que se enfrenta abiertamente al trabajo.

Dentro del pensamiento comunista, pues, Lenin supone que el marxismo es exacto -todopoderoso- porque en su aplicación histórica triunfa con la revolución soviética, y supone entonces que lo único que falta es quién dirija tal práctica, dejando de lado el hecho de que el Estado capitalista está transformándose. Así recordamos como Engels al final de su vida llama a un cambio de táctica (y Berstein es el primero en "captar" la transformación -

que se gesta en el capitalismo en esa época), sin embargo, es Gramsci el primero en captar profundamente dicha transformación. En su planteo sobre esta transformación Gramsci, capta que el economicismo escinde lo espiritual de lo material, la conciencia social del ser social; lo superestructural de su base real; la cultura, de lo natural; para poner el acento en lo segundo; que olvida, por lo tanto, que la cultura es también ella una forma de la praxis humana.

Frente a este economicismo, Gramsci nos re-propone el concepto de hegemonía: para él esta sociedad (primer tercio del siglo XX) es una sociedad donde existe una unidad entre base y superestructura, entre la naturaleza y el espíritu, idea que presenta a la sociedad como Bloque histórico, o sea, como una unidad (metodológica y ontológica) contradictoria de lo social históricamente -- constituida, con hegemonía de clase. De ahí que para destruir el Estado del Capital no basta tomarlo por asalto, lo cual por lo demás es imposible en nuestro Estado por ejemplo.

3. Ahora bien, sin perder de vista que el Estado es en general la forma en que se nos presenta como racional la dominación del Capital sobre el trabajo, debemos de puntualizar el hecho de que en lo que tiene de fenómeno histórico debe ajustarse al desarrollo de las relaciones de fuerza, y en ese sentido, ajustarse a condiciones tales que objetivamente lo empujan a penetrar en la sociedad civil a través del consenso. La cuestión real es el hecho de ubicar al Estado como lo político por encima de lo privado, lo cual sin embargo es sólo una abstracción provocada por otro hecho: la determinación que sufre la producción histórico-social

del hombre por la apropiación privada de lo producido.

No olvidemos por lo tanto, que el Estado como Estado del capital tiende a adecuarse a las condiciones impuestas por el grado de tensión en que han entrado las clases fundamentales en pugna; y que las armas del Estado, a final de cuentas, no sólo son las macanas y las balas, sino también las ideas, los valores morales, etc.. Y que nuestra lucha por lo tanto debe ajustarse también a tales condiciones de lucha. Por todo esto es que pensamos que las categorías hegelianas de totalidad y contradicción, por un lado, de sociedad civil y estado y de razón y libertad, por otro lado, son un punto de referencia obligado así sea a la luz de las categorías fundamentales que superan el idealismo burgués del cual también Hegel es tributario; me refiero a las categorías producidas desde la perspectiva de la clase obrera, tales como modo de producción, fuerzas productivas, fuerza de trabajo, etc. La importancia de Hegel no sólo es filosófica, sino esencialmente política. Tanto más por cuanto que Hegel no separa política de economía al modo de los liberales ingleses, separación que en su crítica a éstos pasó con consecuencias graves a la crítica marxista contemporánea.

Así pues, si la idea instrumentalista sobre el estado ha dominado los círculos marxistas no sólo soviéticos sino también occidentales, se debe entre otros factores al menosprecio de la filosofía política de Hegel por parte de estos marxistas. De ahí que, en términos estrictamente políticos, sólo aquellos marxistas que como Gramsci no se cerraron al pensamiento filosófico en general, y de Hegel en particular, han logrado percibir la real dimensión

del Estado moderno: una relación social, la más importante, donde las fuerzas sociales que la producen objetivamente, resuelvan enfrentándose, sus diferencias.

Esto significa, entonces, que si bien la crítica que apuntan algunos marxistas contra la tradición liberal denunciando el carácter particular de policía, de instrumento de opresión, el carácter capitalista tout court del estado moderno, es correcta; no lo es, en cambio, la generalización a la que llegan al reducir al Estado moderno como una simple máquina que responde directamente a la voluntad de la clase capitalista. El mismo Marx nos ha dicho que en la producción material de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones objetivas -y el estado como hemos querido demostrar, es una relación objetiva- independientemente de su voluntad.... Así pues, las frases "la voluntad del Estado", "la voluntad de la clase dominante", etc., no son más que eso: simples frases, si se deja de lado el hecho de que tal o cual voluntad está determinada en último análisis por las relaciones de fuerza, - por las relaciones sociales objetivas, que hoy y aquí se inclinan en favor del capital, en la medida en que dichas relaciones producen independientemente de la voluntad de los contrincantes, ciertas condiciones, ciertas estructuras que, decimos, hoy mantienen - como lo determinante las relaciones capitalistas de producción. - La toma misma del poder político por la burguesía no obedeció a que ésta haya derrotado a la clase feudal en una lucha frontal a muerte, en la medida en que el régimen de producción capitalista surgió como un sistema que nada tenía que ver con la "voluntad" - de los burgueses; es decir, el estado como poder político contra-

lizado surge al margen de tal o cual voluntad, surge por la necesidad de regular y legitimar históricamente las relaciones basadas en la producción de mercancías.

4. Si nuestro análisis es correcto, entonces, debemos reconsiderar la posibilidad de canalizar nuestras luchas políticas (bajo la forma de) penetrando socialmente el espacio estatal. Nuestra concepción del Estado burgués no entiende a éste como algo impenetrable, como algo cerrado a toda contradicción, como un instrumento que responde directamente a la voluntad de las clases dominantes, de modo que nos veamos obligados a organizar nuestra lucha contra el "capital" desde fuera. No me puedo imaginar una situación en la que como trabajador me propusiera convencer a otros -- trabajadores de no ingresar al ejército o a la policía, a la escuela o a la "iglesia", sólo porque son Aparatos Ideológicos de Estado, y por lo tanto, aparatos que responden exclusiva e inexcusablemente a los intereses de la clase capitalista. Lo que vale más bien, es ganarnos esos espacios penetrando en ellos y luchar por su dirección al mismo tiempo que marcamos nuestras diferencias con respecto a los intereses hoy, velados o no, de tales instituciones: de lo que se trata es de su transformación, de su superación, y no de su destrucción sin más. Se me dirá que estoy asumiendo una posición revisionista, o reformista. No estoy afirmando que el Estado es un espacio neutral, todo lo contrario, he dicho que el estado es un espacio lleno de contradicciones: la lucha contra el predominio de las relaciones capitalistas de producción en esta sociedad debe ser "integral", vale decir, social y no meramente política, o económica. De lo que se trata es de trans

formar nuestra moral, de transformar la religión de instrumento - del capital en instrumento de la lucha por la liberación de los - pueblos (recuerdese en Nicaragua a Ernesto Cardenal), de transformar nuestros hábitos, nuestro pensamiento, nuestro amor, y con todo ello la estructura social que hoy nos oprime y nos niega como seres humanos reales. Por lo demás, el estado de cosas actual no nos deja otra alternativa: o nos reencontramos como hombres, como seres creativos, creadores material y espiritualmente de un nuevo mundo; o terminamos por destruirnos unos a los otros, extrañados de nuestra misma especie. La conciencia de una mejor existencia - nos obliga a dar la lucha a todos los niveles, en nuestra casa, - en la fábrica, en la escuela, en la calle, etc., y a todas horas (no sólo en el mitin...). Esto es lo que la historia misma nos ha enseñado.

Introducción.

1. G. Vacca: "Hegel en la Historia del Marxismo", en la revista - Dialéctica no. 4 de enero de 1978. UAP; pp. 35-36.
2. Ver J. Brom: Esbozo de Historia Universal. Ed. Grijalbo, México, 1978; pp. 173-175
3. Cf. A. Córdova: Sociedad y Estado en el mundo moderno Edit. - Grijalbo, México, 1976, Cap. I, aps. 1 y 2.
4. Ver J. López Portillo: Cuadernos de Filosofía Política.- Reforma Política no. 6; Sría. de Programación y Presupuesto; México. Ver pp. 7 - 24.

Capítulo 1.

1. B. Bourgeois: El Pensamiento Político de Hegel Amorrortu editores, trad. Anibal C. Leal; B. Aires, 1974; p. 12.
2. Op. cit. p. 15
3. Op. cit. p. 16
4. G.W.F. Hegel: Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Trad. J. Gaos; Alianza Editorial, Madrid, 1980. Ver - pp. 100 y ss.
5. Bourgeois: Op. cit., p. 11.
6. Marcuse, H: Razón y Revolución, Alianza editorial Madrid, 1980 Trad. Julieta Fembona p. 9.
7. En la "Historia económica de los países capitalistas" de Avdakov y otros, Ed. Grijalbo, 1965, se lee lo siguiente: "El atraso de Alemania no era casual. La causa esencial radicaba en - que todavía a comienzos del siglo XIX el régimen feudal se---

guía imperando en el campo y frenando el desarrollo de la agricultura. Otra importante causa del retraso económico del país residía en la supervivencia del sistema gremial, que desde hacía tiempo se había convertido ya en un fenómeno reaccionario, aunque seguía predominando en la industria. Después de 1815 - hubo hasta intentos de restaurar el régimen gremial, que sólo cayó definitivamente en la década del sesenta; en Baden subsistió hasta 1867. La ley industrial del 21 de junio de 1869 lo - abolió en todo el territorio de la Federación germana del Norte.

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

8. Ver FE, p. 114
9. Marcuse: op. cit; p. 15: "El término que designa a la Razón como historia, es (el) 'Espíritu'".
10. FD "lo racional es real; lo real es racional" p. 14
11. Es posible "... en el nivel en que se haya presente el espíritu autoconciente", i.e., el nivel conceptual que ha alcanzado la filosofía con Hegel. FE, p. 10.

12. FE, p. 9
13. FE, p. 10
14. FE, pp: 31 - 32
15. FE, p. 19
16. FE, p. 9
17. FE, p. 19
- 17A. FE, pp. 21 y 22
18. FE, p. 8
19. FE, p. 16
20. Cfr. Kojeve, A.: La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel
trad. Juan José Sabreli; Ed. La Pléyade, Buenos Aires, p. 198:
"El Hombre desde el comienzo busca la Anerkennung, el Recono-
cimiento. No se contenta con atribuirse a sí mismo un valor.
Quiere que ese valor particular, suyo, sea reconocido por to-
dos, universalmente.
"Dicho de otro modo: el Hombre no puede estar verdaderamente
'satisfecho', la Historia no puede detenerse, sino en y por -
la formación de una Sociedad, de un Estado, donde el valor es
trictamente particular, individual de cada uno es reconocido
en tanto que tal, en su particularidad misma, por todos, por
la Universalidad encarnada en el Estado en tanto que tal, y -
donde el valor universal del Estado es reconocido y realizado
por el Particular en tanto que Particular, por todos los 'Par-
ticulares".
21. FE, p. 107
22. FE, p. 108
23. FE, p. 69

24. FE, p. 112
25. FE, p. 114
26. FE, p. 113
27. Ver FE, pp. 115 - 117
28. Loc. cit.; Es necesario que ambos contendientes queden con vida pues basta con que uno de los dos perezca en la lucha para que el proceso no sea realizable-realizado.
29. Cfr. J. Garzón: en su Prólogo a la Filosofía del Derecho de Hegel, UNAM, 1975.

Capítulo 2.

1. FD, 117 (p. 126)
2. FD, 129
3. FD, 142
4. J. Hyppolit: Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel; Trad. Alberto Drazul. Ed. Calden, B. Aires, 1970; p. 18.
5. Cf. Op. cit., p. 34
6. Cf. Op. cit., pp. 41 - 42
7. Cf. Op. cit., p. 97
8. J. J. Rousseau. El Contrato Social Edit. Porrúa, S.A., México, 1974. p. 16. Hegel encontró que el gran mérito de Rousseau fue que consideró al Estado como voluntad y que la idea de voluntad de un pueblo es, a la vez, ideal para los individuos y realidad para el soberano.
9. B. de Giovanni: Sobre la forma burguesa de la política. Mimeo.
10. Cf. E. Durán: "Estado y Pueblo en Hegel"; en Revista Dialéctica no. 7, UAP, de diciembre de 1979; pp. 43 - 57.

Capítulo 3

1. N. Bobbio y otros: Existe una teoría marxista del Estado, Edit. UAP, Puebla, 1978; p. 21.
2. En los "Manuscritos Económicos-filosóficos", Marx cuestiona - la Economía Política en tanto que como ciencia ésta acepta co - mo "natural" la existencia del capitalismo: "La Economía Polí - tica -nos dice Marx- arranca del hecho de la propiedad priva - da. Pero no lo explica (...) es decir, da por supuesto lo - que se trata precisamente de demostrar". en C. Marx-F. Engels: Escritos Económicos Varios Edit. Grijalbo 1966, p. 62. Así en este mismo texto, Marx nos dirá que "Hegel adopta el punto de vista de la Economía Política moderna ... su ciencia es abso - luta" Op. cit., p. 114.
3. En La Cuestión Judía, Marx nos dice: "La revolución política, que derrocó al poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y que constituyó el Estado político como incumbencia general, es decir, como Estado real, destruyó ne - cesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y - privilegios que eran otras tantas expresiones de la separa - - ción entre el pueblo y su comunidad ... La constitución del - Estado político y la disolución de la sociedad burguesa en - los individuos independientes ... se lleva a cabo en uno y el mismo acto. Ahora bien, el hombre, en cuanto miembro de la so - ciedad civil, el hombre no político, aparece necesariamente - como el hombre natural.... El hombre real sólo es reconocido bajo la forma de individuo egoísta; el verdadero hombre, sólo bajo la forma del 'ciudadano abstracto', en La Sagrada Familia -

Grijalbo, 1967 pp. 36-37.

4. Cf. K. Marx: Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel, Edit. Grijalbo, 1968; pp. 135-138. Y cf. "La Cuestión Judía", en - La Sagrada Familia, op. cit, pp. 22-23, donde Marx nos dice: "El Estado como Estado anula... la propiedad privada, el hombre declara la propiedad privada como abolida de un modo político cuando suprime el censo de fortuna para el derecho de sufragio activo y pasivo... Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada, no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como participe por igual de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza esencial. Muy lejos de acabar con estas diferencias de hecho, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como Estado político y sólo hace valer su generalidad en contra posición a estos elementos suyos".
5. Cf. Marx: El Capital, trad. W. Roces; FCE. t. 1, pp. 638-9.
6. Biagio de Giovanni: "Marxismo y Estado", en la Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Azcapot

zalco Razón y Estado, de mayo-agosto de 1981; p. 15.

7. Idem.
8. Cf. B. de Giovanni: op. cit. p. 12
9. Cf. B. de Giovanni: op. cit. p. 14

Capítulo 4.

1. Cf. Arnaldo Córdova: Sociedad y Estado en el mundo moderno, - op. cit.; pp. 21-24.
2. Idem.
3. Op. cit. p. 25 y ss.
4. Cf. K. Marx: en la Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel, op. cit. También en la "Introducción" a la Ideología Alemana. Y en el "Prólogo de 1859" de la Contribución a la Crítica de la Economía Política, donde Marx explicita esta idea.
5. J. M. Martinelli: "El Estado en Gramsci y Lenin" en la Revista Teoría y Política no. 2 p. 23 de oct.-dic. de 1980, México.
6. Cf. E. Balibar: "La rectificación del Manifiesto del Partido Comunista", en 5 ensayos sobre materialismo Histórico. Edit. 904, B. Aires, 1977 pp. 70-71.
7. Aunque no es casual que la conquista del Sufragio Universal - por la clase obrera, coincidiese con un progresivo desplazamiento del centro principal de decisión hacia el poder ejecutivo, en detrimento del legislativo. Cf. J. Solé-Tura: "El Estado como sistema de aparatos e instituciones", en el Marxismo y el Estado, Barcelona, 1977; pp. 15-16 (Ed. Avance, S. A.)
8. F. Engels: "Introducción" al folleto de Marx: la lucha de clases en Francia, Ed. Progreso, Moscú, s/f.

Capítulo 5

1. José Aricó en su "Introducción" al texto de A. Gramsci: Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado, Ed. Juan Pablos. 1975. México; p. 15.
2. José Aricó; op. cit. p. 19
3. Antonio Gramsci: "Notas sobre Maquiavelo..." pp. 107-108.
4. Gramsci, op. cit. pp. (16-17)
5. José M. Martinelli: op. cit. pp. 28-29
6. Gramsci, pp. 95-96
7. Gramsci, p. 95
8. Gramsci, p. 55
9. Christine Buci-Glucksman: Gramsci y el Estado. Ed. S. XXI, - México, 1979, p. 96.
10. Christine Buci-Glucksman; op. cit; p. 98
11. Gramsci: op. cit. p. 123
12. Christine Buci-Glucksman, op. cit; p. 4.

J. M. Martenelli comenta en su artículo citado que "Es indudable que para Gramsci la hegemonía no constituye una alternativa al poder de clase, es el poder de clase". Contra los planteos economistas y reformistas del hundimiento económico del capitalismo, "Gramsci da respuesta y supera a los pronosticadores del agotamiento del sistema capitalista, introduciendo la idea de la revolución intelectual y moral. Este concepto - ligado al de hegemonía tiende a procurar y a provocar en las masas una actitud de combate consciente en la construcción de la nueva civilización. El conjunto de la vida social y sus manifestaciones más diversas -política, ideología, costumbre, -

arte, cultura-, son terrenos en los cuales debe resolverse el predominio proletario.

"El partido del proletario, integrado por las masas y los intelectuales, es el encargado de gestar el bloque histórico al ternativo que desplaza al viejo régimen, la tarea partidaria es diaria y molecular, de lo pequeño a lo grande, humilde y gigantesca, humana. Sin dejar de admitir la dirección interna cionalista, antiimperialista, del proceso, Gramsci revaloriza el origen: la cuestión nacional. El Nuevo Principe realiza el proyecto superador en tanto habla la lengua del Pueblo, resca ta sus tradiciones políticas, culturales y artísticas; la dig nificación del pasado como tarea presente para un tiempo futu ro. Gramsci asigna al partido revolucionario la formación de la voluntad colectiva nacional y popular y la dirección de la revolución intelectual y moral, tal arquitecturación le impr ime a la dinámica histórica un nuevo sentido: la destrucción - constructiva, el nuevo orden nace del viejo, su afirmación es la negación del contrario".

13. Gramsci: op. cit. p. 30

14. Gramsci: op. cit. p. 59

15. Gramsci: op. cit. p. 31

Capítulo 6

1. John Locke: Ensayo sobre el gobierno civil, Ed. Aguilar, trad. Armando Lázaro Ros, Madrid, 1980.
2. Op. cit, p. 87
3. Op. cit., 85

4. E. Kant; citado por Arnaldo Córdova, op. cit., p. 137
5. Op. cit., p. 139
6. Idem.
7. J. Iraztroza: en la revista Proceso no. 159 del 19 de nov. de 1979, México. Reportaje de José Reveles, p. 9
8. Idem.
9. Idem.
10. Cfr. Héctor Vallecillos y H. R. Sonntag (compiladores): El Estado en el capitalismo contemporáneo. Ed. Siglo XXI, México, 1982; p. 12
11. A. Gramsci, op. cit., p. 54
12. Véase Hegel FD paragr. 245
13. H. Valecillos: op. cit., p. 25
14. R. Miliband; citado por David A. Gold y otros, en El Estado en el capitalismo contemporáneo, op. cit., p. 26.
15. P. M. Sweezy: citado por David A. Gold y otros: op. cit., p. 26
16. M. A. Rivera: "Una concepción reformista del capitalismo, el estado y la lucha de clases en el México actual" en la revista Teoría y Política no. 1 de abril-junio de 1980, México; p. 115.
17. Op. cit., p. 120
18. Idem.
19. Op. cit., pp. 120-1
20. L. Cervantes, F. Bazúa y F. Danel: "Movimiento comunista Mexicano y transición capitalista: ¿qué hacer?" en la revista Teoría y Política no. 1, op. cit., p. 134.

Cap. a modo de Conclusión

1. Juan Garzón en G. W. F. Hegel: Filosofía del Derecho, ed. -
UNAM, 1975, Colec. Nuestros Clásicos, no. 51; Prólogo, p. XXI.

Abreviaturas empleadas para las obras de Hegel

- FE: Fenomenología del Espíritu. Trad. W. Roces con la colaboración de R. Guerra. F.C.E., México, 1966.
- FD: Filosofía del Derecho. Trad. Juan Garzón Bates, UNAM., 1975
- Enc.: Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Versión de E. Ovejero y Maury. Ed. Porrúa, S.A., México, 1973.
- FH: Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. --
Trad. José Gaos; Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Bibliografía Básica

- G.W.F. Hegel: Fenomenología del Espíritu. Ed. Fondo de Cultura Económica; México, 1966. Prólogo y Secc. B "Autoconciencia".
- Filosofía del Derecho. Ed. UNAM; México, 1955. Prefacio, Introducción, y Tercera Parte "Eticidad", - secciones segunda y tercera.
- Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Alianza Editorial; Madrid, 1980. Introducción General.
- Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Ed. Porrúa, S.A.; México, 1973. Parágrs. 79-83, y Secc. - 2a. de la Filosofía del Espíritu: El Espíritu Objetivo.
- K. Marx: Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel. Ed. - Grijalbo, México, 1968.
- K. Marx y F. Engels: El Manifiesto del Partido Comunista. Ediciones en - Lenguas Extranjeras, Pedín, 1965. Prefacio a la edición inglesa, 4 cap. I y II.
- F. Engels: "Introducción" a la Lucha de Clases en Francia de - Marx. Ed. Progreso; Moscú, s/f.
- V. I. Lenin: El Estado y la Revolución. Ed. Progreso, Moscú, - s/f. Cap. I.
- A. Gramsci: Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el - Estado. Juan Pablos editor; México, 1975. Cap. I.

Bibliografía General[£]

- N. Bobbio y otros: ¿Existe una teoría marxista del Estado? UAP, -
1978; Cap. 1. (3)
- B. Bourgeois: El pensamiento político de Hegel. Ed. Amorrortu, B.
Aires. (1)
- Ch. Buci-Glucksmán: Gramsci y el Estado. Ed. Siglo XXI; México, -
1979; Primera Parte, secs. 2 y 3. (5)
- U. Cerroni: Marx y el Derecho moderno; Ed. Grijalbo; México, -
1975; Cap. II. (3)
- A. Córdova: Sociedad y Estado en el mundo moderno. Ed. Grijalbo;
México, 1976. Caps. I y IV. (Intr., 4, 6)
- B. De Giovanni: Sobre la forma burguesa de la política. Mimeo (3)
"Marxismo y Estado" en la revista de la Div. de C. So-
ciales y Humanidades de la UAM-Azcapotzalco, mayo-a-
gosto de 1981. (3)
- J. Garzón B.: "Prólogo" a la Filosofía del Derecho de Hegel. -
UNAM, 1975. (1, 2)
- J. Hyppolite: Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel.
Ed. Calden; Buenos Aires, 1970. (2)
- A. Kojève: La Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel. Ed. La -
Pléyade; Buenos Aires. Introducción y Cap. V. (1)
- J. Locke: Ensayo sobre el Gobierno Civil. Ed. Aguilar; Madrid, -
1980; Caps. IV, V y VII. (6)
- H. Marcuse: Razón y Revolución. Alianza Editorial; Madrid, 1980.
Del Apartado I, Introducción y Cap. 6. (I)
- J. M. Martinelli: "El Estado en Gramsci y Lenin" en la revista -

[£] Enseguida de cada ficha se señalará entre paréntesis el tema o capítulo donde se ha utilizado directamente.

Teoría y Política no. 2 de oct.-dic. de 1980, México.

(5)

- K. Marx: "Manuscritos Económico-filosóficos de 1844"; en Marx-Engels: Escritos económicos varios. Ed. Grijalbo; México, 1966; "(El trabajo enajenado)". (3)
- "La Cuestión Judía" en Marx-Engels: La Sagrada Familia Ed. Grijalbo; México, 1967. (3)
- "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel"; en Marx-Engels: La Sagrada Familia, Ed. - Grijalbo, 1967. (3)
- M. A. Rivera: "En torno a 'México, hoy'", en la revista Teoría y Política no. 1 de abril-junio de 1980, México. (6)
- J. J. Rousseau: El Contrato Social. Ed. Porrúa, México, 1974. Libro II, Cap. III. (2)
- J. Solé-Tura: "El Estado como sistema de aparatos e instituciones"; en El Marxismo y el Estado, Ed. Avance, Barcelona, - 1977. (4)
- G. Vacca: "Hegel en la Historia del Marxismo", en la revista Dialéctica no. 4 de enero de 1978; Puebla. (Intr.)
- H. Vallecillos y H. R. Sonntag (compiladores): El Estado en el capitalismo contemporáneo. Ed. Siglo XXI, México, 1982. Introducción y Cap. I. (6)
- Revista Proceso no. 159 del 19 de nov. de 1979, México. Reportaje de José Reveles. (6)

Bibliografía Complementaria

- K. Marx: "Introducción" a La Ideología Alemana. Ediciones de Cultura Popular, México, 1958. (3, 4)
"Prólogo de 1859" a la Contribución de la Crítica de la Economía Política, Ediciones de Cultura Popular, - México. (4)
Crítica al Programa de Gotha. Ed. Progreso, Moscú, - s/f. (4)
- Varios: Estado y Política en América Latina; (edición preparada - por Norbert Lechner). Ed. Siglo XXI, México, 1981. Presentación, y Cap. 1. (6)
- N. Poulantzas: Estado, Poder y Socialismo. Ed. siglo XXI, México, 1980. Introducción. (6)
- A. Altieri M.: "La crisis del hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico"; en Dialéctica no. 5, Oct. - 1978, Puebla. (3)
- Pedro Pérez: "Acercas de la función del Estado en el proceso económico"; en Dialéctica no. 5, Puebla. (6)
- R. Schacht: "Comentario al prólogo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel"; en Dialéctica no. 3, de julio 1977, - Puebla. (1)
- G. Vargas Lozano: "La relación Marx-Hegel, Althusser el concepto de inversión"; en Dialéctica no. 3; Puebla. (3)
- Varios: Estado y Capital; Ediciones El Caballito, México, 1979. Los ensayos I y II. (II)
- Varios: Historia y Teoría del Estado; Eds. El Caballito, México, 1980. Los ensayos I, II, V y VI. (II)

- L. Colletti y V. Gerratana: El marxismo y Hegel. UAP, 1977. (3)
- H. Glockner: El Concepto en la Filosofía Hegeliana. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1965. (1)
- L. Colletti: Ideología y Sociedad. Ed. Fontanella; Barcelona, -
1975, 2a. parte. (3)
- El Marxismo y Hegel. Ed. Grijalbo; México, 1977. Caps. I y VI. (3)
- "El Estado y la Revolución de Lenin" en la Revista -
Críticas de la Economía Política, no. 2 de enero-marzo de 1977. México. (4)
- U. Cerroni: Teoría Política y Socialismo. Eds. Era; México, 1980. Caps. IV y V. (4, 5)
- M. Rubel: "El Estado visto por Marx" en la revista Críticas de la Economía Política, Nos. 16-17, de julio-diciembre de 1980. Eds. El Caballito; México. (4)
- E. Balibar: Cinco ensayos sobre el Materialismo Histórico. Ed. -
904, Buenos Aires, 1977. Cap. 2. (4)
- E. Durán: "Estado y Pueblo en Hegel", en la revista Dialéctica -
no. 7 UAP, dic. de 1979, Puebla. (2)
- A. Sánchez Vázquez: Filosofía de la Praxis. Ed. Grijalbo; México, 1972. Primera Parte, Cap. I. (1)
- J. C. Portantiero: Los Usos de Gramsci. Folios ediciones; México, 1981. Caps. I y II. (5)
- N. Bobbio y otros: Gramsci y las Ciencias Sociales. Cuadernos de Pasado y Presente, no. 19, México, 1980. Cap. 3. (5)
- S. Oñate y D. Pantoja: El Estado y el Derecho. ANUIES, 1977. -
Caps. 1 y 5. (II)

- I. Francois Châtelet: Hegel según Hegel. Ed. Laia, Barcelona, -
1982. Apartados II, III y IV. (I)
- J. D'Hondt: De Hegel a Marx. Amorrortu editores, B. Aires, 3a. par-
te. (I)
- L. Althusser y otros: Hegel y el pensamiento moderno. Ed. siglo -
XXI, México, 1977. Cap. 3. (I)
- M. Kaplan: Estado y Sociedad. UNAM, 1978. Caps. I, II y VIII. -
(II)
- G. Lúckacs: El Joven Hegel. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1972. Cap. -
IV. (I)
- H. Lefebvre: Hegel, Marx, Nietzsche; Ed. siglo XXI, México, 1982
Caps. 2 y 3. (I)
- J. Brom: Esbozo de Historia Universal. Edit. Grijalbo, México, -
1977. Caps. VI y VII. (Intr.)
- Varios: Historia Económica de los Países Capitalistas. Edit. Gri-
jalbo, México, 1965. Parte tercera: Caps. XX, XXI y -
XXIII. (1, 4)