

intermediarios⁶⁰. Con ese argumento no procura fundamentar la subordinación de reinos y naciones a la Iglesia, sino *el modo* según el cual la Iglesia está colocada sobre naciones y reinos. El argumento despierta particular interés sobre todo porque presenta la *estructura metafísica* según la cual tiene lugar esa subordinación. Egidio insiste especialmente sobre ese aspecto *mediatizado* de la reducción: ella es y debe ser gradual, y debe tener lugar de modo tal que lo inferior sea reducido a lo superior no *immediate*, sino *per media* ⁶¹, i. e. a través de grados o intermediarios. Parece querer decir que si no hubiera mediatización en el proceso de reducción de lo inferior a lo superior, no habría orden en el universo.

Egidio subraya el hecho de que no respetar los intermediarios en el proceso de reducción de lo inferior a lo superior es doblemente *inconveniens*: por una parte en general, cuando nos referimos al orden de todo el universo; por otra parte, en particular, cuando nos referimos a poderes y autoridades que, como dice el Evangelio, han sido ordenados por Dios: *a Deo ordinata sunt* ⁶². En este caso considera tanto más inconveniente no tener en cuenta a los intermediarios, ya que esos poderes y autoridades no estarían sujetos a un orden si cada una de las espadas - que el Evangelio testimonia que existen dentro de la Iglesia- no estuviera subordinada a la otra ⁶³. Por ello, concluye, la espada temporal debe estar ordenada a la espiritual del mismo modo en que lo inferior se ordena a lo superior ⁶⁴.

Egidio recoge una posible objeción a este planteo. Tiende a crear un espacio de autonomía de lo temporal. Para ello afirma que, si bien es verdad que reyes y príncipes están subordinados a la Iglesia, lo están solamente en relación con lo espiritual, no con lo temporal. En otros términos, la objeción sostiene que, puesto que las cosas temporales tienen origen temporal, en consecuencia la subordinación de la espada temporal a la Iglesia no tiene lugar en relación con las cosas específicamente temporales -que quedarían dentro de la estricta jurisdicción de la espada temporal-, sino que existe subordinación sólo en relación con aquellas cosas que son espirituales y que como tales son de competencia exclusiva de la Iglesia⁶⁵.

Sintéticamente, Egidio responde que si así fuera no podría tener lugar la reducción de las cosas inferiores a las superiores pasando por las intermedias, y que en consecuencia no habría orden entre ellas. Por ello es necesario, concluye, que el Papa tenga dominio sobre el orden temporal ⁶⁶. Más aún, el dominio que la Iglesia ejerce *de iure* en el orden espiritual habla de una excelencia de la Iglesia como poder espiritual que trae implicado o arrastra consigo su dominio en el orden temporal⁶⁷. En virtud de ese dominio, la Iglesia puede incluso llegar a amonestar a los príncipes seculares ⁶⁸.

8. ¿Por qué dos poderes, si uno parece suficiente?

El hecho de que el Papa goce de un *dominium in temporalibus* extensible hasta la amonestación (es decir, hasta la posibilidad de actuar como correctivo del ejercicio concreto y fáctico de la espada temporal) parece contradecir el principio de economía: ¿cómo justificar la existencia del poder temporal si, aunque sea a través de intermediarios, ese poder temporal es prácticamente reducido al espiritual?. Más aún, si el Papa tiene dominio *simpliciter*, es decir absoluto, sobre el orden temporal, ¿qué sentido tiene la existencia del poder temporal? ¿No bastaría acaso con la sola existencia del poder espiritual para actuar directamente sobre el orden temporal? La pregunta es formulada también, casi en los mismos términos, por Egidio Romano: si el poder espiritual se extiende a todo, ¿no bastaría con la existencia de una sola espada?⁶⁹.

Egidio responde que por más que el poder espiritual se extienda a toda la realidad, *ad omnia*, debe dedicarse a actuar sobre lo mejor de ella. De allí la necesidad de un segundo poder que se ocupe de lo menos noble de toda esa realidad, de modo que el poder espiritual pueda ocuparse con más dedicación y más libertad de las cosas divinas⁷⁰. La justificación de la existencia del poder temporal pasa pues por la diferencia entre el ejercicio de la *potestas simpliciter* y *specialiter*. De modo absoluto, esto es *simpliciter*, la *potestas spiritualis* alcanza a toda la realidad, aunque *specialiter*, esto es, de modo particular, cada una de esas *potestates* se ocupe de ámbitos diferentes de la realidad.

Precisamente, la diferencia entre una *potestas* ejercida *simpliciter* (= *potestas generalis et extensa*) y otra ejercida *specialiter* (= *potestas particularis et contracta*) es lo que permite establecer la diferencia entre el poder absoluto instituyente y el poder limitado instituido⁷¹. Egidio agudiza esa diferencia para llegar a establecer la relación metafísica entre ambos poderes. En esa agudización aparecerá la especificidad que caracteriza su pensamiento político. Para ello recurre a un ejemplo: en la generación del caballo coactúan dos *potestates*: una *potestas celestis* o *potestas generalis*, y otra que está en el semen del caballo, que podríamos llamar *potestas particularis* ⁷². A pesar de que esta última coactúa con la *potestas celestis* en la generación del caballo, ella misma sería incapaz de generar el caballo si la fuerza (*virtus*) que está en el semen -presente a su vez en la *potestas que est in semine equi*- no hubiera sido recibida de otra *virtus*, la *virtus* por excelencia o *virtus celestis* presente en la *potestas celestis* o *generalis*. Así, la *virtus que est*

in semine no podría generar un caballo si ella no obrara por la fuerza (*virtus*) que recibe del cielo 73 . Aunque de hecho Egidio no llegue aún a esa conclusión explícitamente en este ejemplo, con ello parece querer significar, en última instancia, que la *potestas celestis* actúa mediante *potestates* o instancias intermedias, como la *potestas que est in semine*, pero que estas *potestates* intermedias reciben de la *potestas celestis* su *virtus* para obrar, lo que implica que, en rigor, el caballo es generado en última instancia por la *potestas celestis*. Por ello puede concluir, analogando el ejemplo del caballo al de las dos *potestates*, que el poder terrenal está subordinado al espiritual desde tres perspectivas complementarias: primero, está colocado bajo el poder espiritual; segundo, es instituido por el espiritual; y tercero, obra por comisión del poder espiritual⁷⁴.

Egidio insiste en la objeción referida a la justificación de la existencia de dos poderes cuando bastaría uno para hacer la tarea que hacen los dos. Lo hace para definir mejor la relación entre esos dos poderes y para determinar la naturaleza del poder espiritual. La objeción dice que la espada espiritual basta y la temporal sobra, pues no es necesario que hagan muchos lo que puede hacer uno⁷⁵. Egidio acepta la objeción si y sólo si lo que es hecho solo por uno es hecho de modo eficiente. Pero no es éste el caso. Egidio recurre al principio de funcionalidad para mostrarlo, y responde que si en la Iglesia existiera solo la espada espiritual, ésta debería ocuparse de cosas materiales, lo cual redundaría en perjuicio de la eficiencia de la espada espiritual en el orden exclusivamente espiritual y produciría un perjuicio en los hombres⁷⁶.

9. La caducidad del orden institucional representado por la espada material

Egidio introduce de inmediato una idea clave de su pensamiento político: el caso inminente o situación de excepción. Mientras que en casos normales la espada material se ocupa de cosas materiales, sin embargo, si el caso lo urge o si la situación excepcional así lo exige, la espada espiritual puede ocuparse de las cosas⁷⁷. Pero no por existir la espada espiritual, que es superior y de más alcance que la material, ésta deja de existir o de cumplir sus funciones⁷⁸. La función de la espada material caduca sólo en caso de excepción, esto es, como escribe Egidio, *si casus immineat*.

Egidio dedica todo el capítulo XIV del Libro II a continuar mostrando por qué, a pesar de la existencia en la Iglesia de la espada espiritual, sin embargo no es superflua la existencia en ella de la espada material⁷⁹. Más aún, su lenguaje deja traslucir que incluso es preferible y mejor que, además de la espada espiritual, que puede todo, exista también la espada material⁸⁰. Antes de presentar sus argumentos, descarta absolutamente que dicha existencia se justifique en el hecho de que la espada espiritual pueda con la material algo que no podría sin ella⁸¹, pues en ese caso habría algún poder en las cosas inferiores que no habría en las superiores⁸², afirmación desmentida por el hecho de que a la Iglesia fueron confiados al mismo tiempo ambos poderes⁸³. Esta aclaración, centrada en la afirmación de que por el hecho de poseer todo el poder la Iglesia puede todo, anticipa que las causas de la preferencia de Egidio en favor de la existencia de dos espadas y no sólo de una de ninguna manera tienen que ver con la presencia en la espada espiritual de algún *minus* que haría necesaria la existencia de un segundo poder complementario. De allí que la subsiguiente argumentación de Egidio se oriente a demostrar no la necesidad esencial de la existencia de un segundo poder, sino la *conveniencia* de que ese segundo poder coactúe con la espada espiritual en beneficio de una mejor disposición del gobierno del mundo. Esa mejor disposición, favorecida por la existencia de la espada material, hace que en casos normales ella no sea superflua.

A esa mejor disposición contribuye, en primer lugar, el hecho de que si bien no hay en el agente inferior un poder que no esté en el superior, ese poder está en el agente inferior de modo diferente a cómo está en el superior⁸⁴. No es que la espada espiritual pueda con la material lo que no podría sin ella, sino que puede con la material de modo diferente a cómo podría sin ella⁸⁵. Ello permite al poder inferior ejercer ciertos poderes que, por conveniencia, es mejor que ejerza la espada material y no la espiritual⁸⁶, o dicho de otro modo, no es conveniente que la Iglesia tenga directamente la ejecución de la espada material, sino que la ejecute por medio de un vicario, un sustituto o una persona intermedia⁸⁷.

En segundo lugar, y siempre a salvo el principio que afirma que el superior puede todo lo que puede el inferior, a la buena disposición colabora el hecho de que el superior puede obrar más cómodamente y mejor con el inferior que sin él⁸⁸.

En tercer lugar, Egidio menciona la conveniencia de que el superior haga por medio de un inferior lo que bien podría hacer por sí mismo. Es el caso del príncipe que recurre a un pregonero, aunque podría prescindir de él⁸⁹.

En cuarto lugar Egidio recurre a la idea agustiniana de *ordo* (disposición de cosas iguales y desiguales que atribuye a cada una su lugar, *De civ. Dei*, XIX, xiii, 1) y al hecho de que ese orden es más manifiesto y más fácilmente perceptible a través de una pluralidad de ministros desiguales⁹⁰.

10. Todo lo que la espada espiritual puede con la material lo puede sin ella

El último argumento es el teóricamente más relevante. Egidio escribe que si no hubiera otros argumentos que justificaran la existencia de la espada temporal, este solo argumento bastaría para justificarla⁹¹. Para construirlo, análoga la relación que existe entre Dios y las criaturas a la relación que existe entre la espada espiritual y la material. El argumento está basado en dos ideas. La primera es la omnipotencia divina: todo lo que Dios puede con la criatura lo puede también sin ella. Calentar sin fuego, enfriar sin agua, salvar a los naufragos sin maderos⁹². La segunda es la superabundante benignidad de Dios que quiere comunicar su propia dignidad a las 'creaturas'⁹³, de modo que éstas, y no sólo Él, actúen como causas de las cosas. Por ello les concede la capacidad de actuar de modo tal que Dios obra en la realidad a través de ellas del mismo modo como podría hacerlo sin ellas. Del mismo modo, la espada espiritual recurre a la espada material para gobernar con ella y ejecutar a través de ella actos de gobierno que, si fueran ejecutados directamente, no serían ejecutados tan convenientemente. La espada material, pues, no es superflua, sino que ejerce acciones propias que coactúan en el gobierno que la espada espiritual ejerce sobre los hombres.

La situación presentada por los argumentos precedentes crea un espacio para ambas espadas. Sin embargo esa situación de ningún modo es presentada por Egidio como una situación esencialmente o cualitativamente diferente a la situación en la que todo el poder sería ejercido solamente por la espada espiritual.

Dos son las proposiciones claves en la construcción de su argumentación:

(a) todo lo que la espada espiritual puede con la material lo puede también sin ella; (b) la existencia de la espada material como *potestas* no superflua se justifica porque ella puede hacer en la realidad, de otro modo, lo que la espada espiritual puede hacer sobre la misma realidad directamente y *simpliciter*.

De estas dos proposiciones, solo la proposición (a) presenta una situación esencialmente inalterable, pues ella se refiere a la esencia de los poderes. Pero mientras la proposición (a) presenta una situación esencial, la proposición (b) presenta una situación referida al modo de ejercicio de los poderes, acerca de cuya esencia e inalterabilidad se expide la proposición (a). Así, la proposición (b) es inalterable en todo lo que ella reitera la proposición (a), o en todo aquello de la proposición (a) que está contenido en ella, pero es alterable en todo lo que ella agrega a la proposición (a), i. e. en cuanto al modo como los poderes referidos por la proposición (a) son ejercidos en este mundo.

De allí que solo desde el punto de vista del modo de ejercicio del poder la situación presentada por la proposición (b) sea más conveniente, pues contribuye a la mejor disposición y orden de la realidad. Egidio insiste una y otra vez en presentar la situación (b) (el co-ejercicio de ambas espadas en el ejercicio del poder) como la situación normal de gobierno. Ese ejercicio debe ser la regla dominante, pero puesto que ésta no es esencial, puede ser alterada. Nuestra pregunta es: ¿cuándo puede ser alterada esa situación (b), de tal manera que la espada espiritual, ordenada por conveniencia a las grandes cosas -i. e. a lo espiritual-, se ocupe también de las pequeñas -i. e. de lo material? La respuesta de Egidio es rápida: en caso de excepción⁹⁴.

11. El caso de excepción

Egidio construye su argumentación política retrotrayendo sus fundamentos hacia un discurso de carácter netamente filosófico-teológico. Para ello recurre primero al modo de comportamiento de los agentes naturales en el universo y a la doble ley según la cual esos agentes son gobernados por Dios, y luego análoga a Dios con el Papa y la doble ley de gobierno divino universal con el doble modo según el cual el Papa gobierna la Iglesia.

Los agentes o cosas naturales pueden depender de Dios de dos modos. En virtud de una ley común de gobierno de las cosas, Dios distribuye sus virtudes a todas las criaturas, y a cada una de ellas, sin excepciones, da su fuerza propia y no obstaculiza la acción de ninguna, sino que permite a cada una que siga su propio curso⁹⁵. Según esta ley, Dios no hace excepciones, actúa frente a cada cosa de modo común, uniforme y regular⁹⁶. Del mismo modo el Papa, en cuanto gobierna la Iglesia siguiendo la ley común, actúa uniformemente frente a cada uno de los miembros de esa Iglesia⁹⁷, conserva a cada uno en su estado, no impide el oficio de ninguno⁹⁸ y, consecuentemente, no se entromete en los asuntos temporales que corresponden a los poderes temporales⁹⁹. Pero las cosas o agentes naturales pueden depender de Dios también de otro modo, i. e. según una ley especial, pues Dios tiene tal dominio universal sobre el mundo natural que

con él puede hacer que el fuego no caliente o el agua no moje¹⁰⁰. Del mismo modo, el Papa tiene un dominio universal sobre las cosas temporales ¹⁰¹, y aunque según la ley común, que respeta en situaciones normales, no se entromete en lo temporal, puede hacerlo -como lo hace Dios- en caso de que acontezca en ellas algo especial, excepcional, que exige su intervención directa *in temporalibus*¹⁰². Esta intervención implicará, como sucede en el caso de que Dios intervenga más allá de la ley común, actuar más allá del normal curso de los acontecimientos¹⁰³.

En el capítulo VII del Libro III Egidio se ocupa de los *speciales casus* en los cuales el Papa puede entrometerse directamente en asuntos temporales¹⁰⁴. Las causales de intromisión que Egidio trata en este capítulo provienen del poder terreno. En el Libro VIII examina las causales de intromisión provenientes del poder eclesiástico. Independientemente de las causales de intromisión que, salvo en algunos casos, no serán mencionadas aquí en detalle, es más importante en el desarrollo de la argumentación de Egidio su referencia a casos que, aunque en situaciones normales aconsejan que el Papa respete la *lex communis* observando la jurisdicción de los poderes temporales, pueden transformarse en situaciones excepcionales que obligan al Papa a intervenir en el orden temporal, es decir, no a través de los poderes por él instituidos para ello en casos normales, con la llamada “jurisdicción superior y primaria sobre las cosas temporales”, sino inmediata y excepcionalmente, con la llamada “jurisdicción inmediata y ejecutoria”¹⁰⁵. Egidio procura resolver aquí dos problemas. El primero: ¿cómo es que las cosas temporales, que en virtud de su naturaleza temporal están sujetas al poder terrenal, pueden pasar a estar bajo jurisdicción del poder espiritual¹⁰⁶? El segundo: ¿en qué casos tiene lugar esa transformación?

Para responder la segunda pregunta Egidio menciona diversos casos que en mi opinión pueden ser homogeneizados bajo un principio común: en todos esos casos las cosas temporales pueden ser llamadas espirituales¹⁰⁷. En otros términos, Egidio admite una cierta transmutación de la naturaleza de las cosas temporales, que permite llamarlas espirituales. En virtud de esa transmutación de lo corporal en espiritual puede tener lugar la intervención inmediata del Papa en el orden temporal. Ahora bien, ¿cuándo se produce la transmutación?

Egidio es terminante cuando se trata de justificarla: cuando la espada temporal es incompetente para administrar el orden temporal, i. e. cuando comete errores en su administración¹⁰⁸, o cuando es negligente¹⁰⁹, o cuando los mismos hombres, a causa de nuestra insensatez, cometemos faltas espirituales en relación con ellas¹¹⁰. En estos casos se produce tal usurpación de las cosas temporales que ellas implican un mal para el espíritu, el cual debe ser corregido por la espada espiritual¹¹¹. En síntesis, la justificación de la intervención inmediata del poder espiritual en lo temporal se basa en lo espiritual que está implicado en lo temporal. Y puesto que lo espiritual implicado en lo temporal es más importante que lo temporal mismo, la intervención excepcional o *casualiter* del Papa en lo temporal, justificada en virtud de lo espiritual implicado en lo temporal, es más amplia y más importante que la intervención *regulariter* del señor temporal en lo temporal¹¹².

12. La definición de la *plenitudo potestatis* en términos de causalidad

Para mejor precisar conceptualmente ejor la jurisdicción del Papa *in temporalibus*, Egidio recurre a la distinción entre *potestas absoluta* y *potestas regulata*. Esta distinción corresponde a su vez a la doble jurisdicción que el Papa ejerce en el orden temporal¹¹³.

Según la *potestas absoluta*, el Papa está por encima del orden jurídico positivo. Según la *potestas regulata*, gobierna la Iglesia observando la validez de ese orden jurídico¹¹⁴. De esta distinción resulta una doble jurisdicción en el orden temporal: una regular, que ejerce sobre todo el orden temporal, otra casual ejercida bajo ciertas circunstancias¹¹⁵. Pero la jurisdicción casual del Papa prevalece sobre la jurisdicción regular del poder emporal¹¹⁶.

Al comienzo de nuestra exposición del pensamiento de Egidio hicimos referencia a su concepción del poder del Papa, que se extiende a todo, *ad omnia*. La formulación técnica que asume esa *potestas ad omnia* del Papa al final del tratado es *plenitudo potestatis*. Hasta aquí Egidio se refirió a esa *plenitudo potestatis* en términos de jurisdicción. Ahora lo hará en términos de causalidad. Es la primera vez que un autor enrolado en las filas del Papado utiliza un concepto filosófico como el de *causa* para formular una concepción teológico-política o eclesiológica como la de *plenitudo potestatis*. Egidio se pregunta, pues, *quid est plenitudo potestatis?*

Egidio formula su definición de *plenitudo potestatis*. Primero lo hace en términos positivos: tiene plenitud de poder cualquier agente que puede efectuar sin causa segunda todo lo que puede con la causa segunda¹¹⁷. Fundamento de esta proposición es que ese agente tiene el poder en el que se concentra todo el poder. De inmediato lo hace en términos negativos: carece de plenitud de poder todo agente que no tiene el poder de efectuar sin causa segunda lo que puede con ella¹¹⁸. Fundamento de esta última proposición es que el agente carece del poder en el que está concentrado todo el poder.

Ahora bien, puesto que como se ha demostrado hasta aquí, el Papa no sólo tiene todo el poder espiritual, sino que además en el orden temporal tiene una *potestas absoluta* que le permite actuar directamente en el orden temporal en casos excepcionales, por ello tiene el poder de hacer sin causas segundas lo que podría hacer con ellas. De allí que el Papa tenga *plenitudo potestatis*.

También Dios puede sin causa segunda todo lo que puede con ella, pues el poder de todos los agentes se concentra en Él. Aunque hoy produce el caballo mediante el caballo y el hombre mediante el hombre, al crear el mundo hizo al caballo sin caballo precedente y al hombre sin hombre precedente. Es decir, Dios puede todo sin causa segunda del mismo modo en que cuando hace un milagro salta por encima del curso común y de las leyes regulares de la naturaleza, pero normalmente deja que las causas segundas actúen según sus propias leyes¹¹⁹.

Egidio ofrece un ejemplo: el Papa instituye el modo y el procedimiento según el cual, regularmente, debe ser elegido un obispo. En ese procedimiento están incluidos el número de los electores, su consentimiento, los méritos del candidato, etc., todas instancias y requisitos que son establecidos y fijados por el Papa y que permiten afirmar que, aún en ese procedimiento regular, el nombramiento del obispo depende del Papa. Del mismo modo, Dios produce las cosas naturales como causa primera, pero lo hace regularmente a través de causas segundas que Él mismo establece como leyes de acuerdo a las cuales se producen series naturales de causas y efectos a las que están sometidas las cosas del mundo natural. También en este caso la producción de las cosas naturales depende de Dios como causa primera, porque es Dios el que establece y determina las causas segundas y obra a través de ellas. Pero del mismo modo como Dios tiene plenitud de poder en el mundo y por ello puede actuar directamente sobre la realidad pasando por encima de sus propias leyes y obviando las causas segundas, así también el Papa tiene plenitud de poder en la Iglesia y puede nombrar un obispo sin observar el procedimiento regular de elección¹²⁰. Aunque debe gobernar la Iglesia conforme a las instituciones y leyes que el mismo instituye y establece, puede obrar sin ellos porque en él se concentra el poder de todos los agentes de la Iglesia¹²¹.

13. Conclusión

La reflexión política resultante de la recepción medieval de los *libri morales* de Aristoteles generó una literatura política conocida con el nombre de filosofía política. Ella estuvo orientada de modo predominante a garantizar lo que hoy podríamos llamar el orden constitucional, es decir un orden jurídico cuya función es actuar como garantía del desenvolvimiento de la vida política en situaciones normales y regulares. En cambio la reflexión política medieval construida sobre la base de la tradición teológica generó doctrinas cuyos recursos teóricos podían ser utilizados en situaciones institucionales de carácter atípico o de anomalía institucional que podrían ser llamadas estados excepcionales.

La teoría egidiana del *casus imminens* constituye una teoría referida al comportamiento del poder originario respecto de los poderes derivados. El *casus imminens* designa lo que debe suceder al nivel del poder político originario -de allí su carácter normativo- cuando el ejercicio de los poderes derivados del poder político originario no se adecúa o no corresponde a las funciones para las cuales esos poderes derivados fueron instituidos.

Es verdad que resulta difícil asumir hoy una doctrina del *casus imminens* con su carácter normativo, sobre todo cuando la estructura teórica y las circunstancias a partir de las cuales fue pensada no coinciden con la arquitectura de lo que llamamos el estado democrático. Es imposible, por ejemplo, pensar en términos normativos una estructura según la cual los poderes distribuidos de modo descendente, i. e. hacia abajo, se repliegan hacia su origen y se concentran en una sola instancia en virtud de una deficiencia en el ejercicio de los poderes distribuidos.

La politología contemporánea ha generado el concepto de déficit democrático, con el que procura tipificar las situaciones anormales en las cuales tiene lugar o bien una falencia de la vigencia de las instituciones específicas del orden democrático, o bien una ausencia de las instituciones que según el orden constitucional deben imperar regularmente en un estado de derecho. Suele describirse, en efecto, el déficit democrático, como una situación en la cual, por motivos que no es el caso mencionar aquí, alguno de los poderes propios del estado de derecho asume las facultades de otro de esos poderes. Sin duda, comparados con la racionalidad interna de que goza el estado de derecho, los casos de déficit democrático constituyen casos de irracionalidad, tanto más acentuados cuanto más acentuado es el déficit democrático que se registra en ellos. Pues existe, en efecto, una relación directamente proporcional entre el grado de déficit que suele padecer la democracia y el grado de irracionalidad que acompaña a ese déficit.

Esta situación de irracionalidad presenta una gran paradoja. Por una parte, se trata de casos de irracionalidad. Por la otra, la teoría política no puede resignar sus aspiraciones de elaborar sus explicaciones teóricas acerca de esos casos de irracionalidad. La paradoja consiste en que la teoría política aspira a formular en términos teóricos o conceptuales situaciones en las que la irracionalidad de los hechos no parece compatible con la racionalidad a que aspiran las teorías. Naturalmente, la incompatibilidad surge sobre todo cuando se trata de expresar una teoría del déficit democrático en términos normativos. Pues en efecto, ¿cómo puede ser norma lo que en sí mismo es irracional? ¿Cómo puede expresarse en términos conceptuales lo que la teoría política suele tipificar como la máxima irracionalidad de la teoría política, i.e. la neutralización del ejercicio de todos los poderes y su concentración en un poder único?

Quizá esa paradoja pueda ser superada a través de la transformación del carácter normativo de la teoría egidiana del *casus imminens* en un esquema de carácter simplemente descriptivo, i. e. cuyo valor quede limitado al uso de la lógica interna del *casus imminens* para entender la estructura interna del caso de excepción.

Desde esta perspectiva, la teoría política medieval contribuye con sus elementos a la formulación de una teoría del déficit democrático. c

Notas

1 Este trabajo fue realizado con el apoyo de un subsidio otorgado por la *Fundación Antorchas* (Buenos Aires)

2 Cito en este trabajo los números de parágrafo de la edición del *De regimine principum ad regem Cypri* editada por R. M. Spiazzi en *S. Thomae Aquinatis Opuscula Philosophica*, Marietti, Roma, 1954

3 "...ea quae ad regis officium pertinent..." (739)

4 "...regni origo" (739)

5 "Cogitandi mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum meaque professioni congruum et officio..." (739).

6 "...secundum Scripturae divinae auctoritatem, Philosophorum dogma et exempla laudatorum principum..." (739).

7 "Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat" (741)

8 "Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem... Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio..." (741)

9 "...per quam [rationem, homo] sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat" (741).

10 "Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari" (740).

11 "Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat" (740)

12 "In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniat ad finem" (740).

13 "Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem" (740).14 "...si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret" (741)

15 "...ut unus ab alio adiuvetur..."(742)

16 "Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat" (742). Una formulación similar algo más adelante: "Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae" (749)

17 "Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur" (744).

18 "Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens" (744)

19 "...necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur" (744)

20 "Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur" (745)

21 "Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum" (745)

22 “Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum...” (746)

23 “Horum autem quidam more regio bonum commune fideliter procuraverunt..”(762)

24 “...rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit” (749).

25 “...virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum, quam dispersa vel divisa...Sicut igitur utilius est virtutem operantem ad bonum esse magis unam, ut sit virtuosior ad operandum bonum, ita magis est nocivum si virtus operans malum sit una, quam divisa. Virtus autem iniuste praesidentis operatur ad malum multitudinis, dum commune bonum multitudinis in suis ipsius bonum tantum retorquet” (755).

26 “Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum” (756)

27 “...per rationem unius hominis regitur multitudo” (806)

28 “...gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere” (813)

29 “Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem...Unde homo christianus... indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae...” (815)

30 “haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur” (815)

31 “Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius” (816).

32 Et. Nic., I,2, 1094a 18 ss.

33 “Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina...” (817)

34 816

35 “Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregatonis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent...” (817)

36 “Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis” (817).

37 Como nota 35

38 “...homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fuitione divina...” (817).

39 “Non est ergo **ultimus finis** multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam” (817). El destacado es mío.

40 ScG, III,39

41 STh., I-IIae, q. 5, a 3

42 ScG, III, 39

43 STh, I-IIae, q.5 , a .3

44 “Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est ergo ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio” (ScG, III,25)

45 ut supra, nota 9

46 “...vita, qua hic homines bene vivunt...” (822)

47 “...ad bonum multitudinis ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona ... sive divitiae, sive luca, sive sanitas, sive facundia vel erudidio” (822).

48 “...ad bene vivendum adsit sufficiens copia...” (825)

49 ibid., 822

50 ibid., 818

51 “Quia igitur vitae, qua in presenti bene vivimus... ad regis officium pertineat...” (823)

52 “Nihil enim prodesset interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non posset” (827)

53 En la edición Marietti (v. supra, nota 1), 829 a 846.

54 ut supra, nota 38.

55 “Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina...perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis” (818)

56 “Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet, ad Dominum nostrum Iesum Christum...” (818)

57 “Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario...” (819)

58 “Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi...” (819)

59 Cito en lo sucesivo página de la edición de R. Scholz, *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*, Scientia, Aalen, 1961

60 “Possumus enim ex ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta. Nam secundum Dionysium in *De Angelica Ierarchia* lex divinitatis est infima in suprema *per media* reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducantur” (p. 12) Subrayado nuestro.

61 “Si enim eque immediate infima reducerentur in suprema, sicut et media, non esset universum recte ordinatum...” (p. 12).

62 “...quod est inconveniens dicere et potissime in istis potestatibus et auctoritatibus, quod patet ex sententia apostoli ad Romanos XIII qui, cum prius dixisset, quod non est potestas nisi a Deo, postea immediate subiungit: *Que autem sunt a Deo, ordinata sunt*” (p. 12)

63 “Si ergo duo sunt gladii, unus spiritualis et alter temporalis, ut potest patere ex sententia evangelii: *Ecce gladii duo hic*, ubi statim subiungit dominus: *Satis est*, quia hii duo gladii sufficiunt in ecclesia, oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates a Deo esse; quia, ut dictum est, non est potestas nisi a Deo” (p. 12 s.)

64 “Gladius ergo temporalis tamquam inferior reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiori” (p. 13)

65 “Sed dicere aliquis, quod reges et principes debent esse subiecti spiritualiter, non temporaliter, ut secundum hoc sit intelligendum quod dictum est, quod reges et principes spiritualiter, non temporaliter subsint ecclesie. Sed temporalia ipsa, diceret aliquis, ecclesia recognoscit ex dominio temporali...” (p. 13).

66 “Nam si solum spiritualiter reges et principes subessent ecclesie, non esset gladius sub gladio, non essent temporalia sub spiritualibus, non esset ordo in potestatibus, non reducerentur infima in suprema per media. Si igitur hec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicario Christi regna existere; et de iure, licet aliqui de facto contrarie agant, oportet Christi vicarium super ipsis temporalibus habere dominium” (p. 13)

67 “Nam de iure simpliciter dominans spiritualiter per quandam excellentiam etiam super temporalibus habet dominium” (p. 13)

68 “Potest autem ecclesia animadvertere in seculares principes, cum temporalis gladius sit sub spirituali gladio constitutus” (p. 13).

69 “...quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed etiam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficiat” (p. 112)

70 “...sed ut potestas spiritualis magis vacare posset rebus divinis ... bene se habuit statuere secundum gladium, qui preesset corporalibus rebus. Sed quando due potestates ita se habent, quod una se extendit ad omnia, videlicet ad magis nobilia et ad minus nobilia, sed ut liberius vacare possit circa magis nobilia, instituitur secunda potestas que specialiter vacet circa minus nobilia, oportet tunc potestatem institutam ad vacandum circa minus nobilia esse sub potestate altera, et oportet eam esse institutam per alteram et habere quod habet ex commissione alterius potestatis. Sic est in proposito. Nam potestas spiritualis extendit se ad spiritualia tamquam ad magis nobilia, et ad corporalia tamquam minus nobilia ... [ergo] bonum fuit instituere secundam potestatem que specialiter preesset rebus corporalibus, ad hoc, quod spiritualis potestas circa spiritualia liberius vacare posset. Potestas ergo spiritualis est potestas generalis et extensa, cum non solum ad spiritualia, sed ad corporalia se extendat...” (p. 113)

71 “...cum due potestates sic se habent, quod una est generalis et extensa, alia particularis et contracta, oportet, quod una sit sub altera, sit instituta per alteram et agat ex commissine alterius vel in virtute alterius...” (p. 113).

72 Egidio no usa *potestas particularis*, sino solo *potestas*. He añadido *particularis* para distinguirla con claridad de la *generalis*

73 “...ut si ad generacionem equi facit celestis potestas tamquam potestas generalis et potestas que est in equo vel in semine equi, oportet, quod hec sit sub illa et hec sit instituta per illam, quia non esset virtus in semine equi ad producendum equum, nisi hoc haberet a virtute celesti ... quia virtus que est in semine equi non ageret ad generacionem equi, nisi hoc ageret in virtute celi...” (p. 113).

74 “Potestas itaque terrena est sub spirituali et instituta per spiritualem et agit ex institucione spiritualis potestatis” (p. 114).

75 “...ex hoc arguebatur, quod sufficeret spiritualis gladius et superflueret alius, nam frustra fit per plura, quod potest fieri per unum...” (p. 115)

76 “...verum est, si potest fieri per illud unum eque bene et eque decenter; sed si non esset nisi unus gladius in ecclesia, videlicet spiritualis, ea quae agenda essent in gubernacione hominum non fierent eque bene, quia exinde spiritualis gladius multa obmitteret que agenda essent circa spiritualia, ex eo quod oporteret ipsum intendere circa materialia” (p. 115).

77 “Non dicimus autem, quod si casus immineat, quod non possit spiritualis gladius circa materialia intendere ... Quod ergo institutus est secundus gladius, non est propter impotenciam spiritualis gladii, sed ex bona ordinacione et ex decencia” (p. 115)

78 “...nec tamen propter potestatem spiritualem, que est generalis, superfluit potestas terrena, que est contracta et particularis” (p. 116/7)

- 79 “Quod cum duo gladii sint in ecclesia...gladius inferior non superfluit propter superiorem, sed hii duo gladii decorant et ornant ecclesiam militantem” (p. 129).
- 80 “...que sit necessitas ponendi materialem gladium in ecclesia, cum dictum sit, quod spiritualis gladius cuncta potest”. (p. 129)
- 81 “...quoniam aliquid potest superior cum potestate inferiori...quod non potest sine ill[a]...” (p. 129).
- 82 “...quia aliqua potestas potest esse in inferioribus que non est in superioribus nec a superioribus...” (p. 135)
- 83 “...quia utrumque gladium habet ecclesia et utramque potestatem, sibi que simul terreni et celestis iura imperii sunt commissa, extra quam non est salus...” (p. 135).
- 84 “...etsi non est potencia in inferiori agente que non sit in superiori, est tamen in inferiori, ut non est in superiori...” (p. 130).
- 85 “Advertendum ergo, quod spiritualis gladius non potest cum materiali, quod non possit sine materiali, sed potest cum materiali, ut non potest sine materiali...” (p. 132)
- 86 “...non est potestas in gladio materiali, que non sit in summo sacerdote et a summo sacerdote; sed est potestas in huiusmodi gladio, ut non est in huiusmodi sacerdote, quia potest immediate iudicium sanguinis excercere, quod sacerdos non posset vel non cum decencia posset” (p. 135).
- 87 “Et hoc modo verificari possunt verba quorundam doctorum superius posita, quod ecclesia habet utrumque gladium, sed non habet utriusque gladii execucionem. Quod non est intelligendum, quod nullo modo habeat execucionem materialis gladii, sed quod non habet eam vel non est decens, quod habeat eam immediatam; habet enim eam per vicarium vel per substitutum vel per interpositam personam...” (p. 135).
- 88 “...non ita commode nec ita bene potest superior sine inferiori, sicut potest cum eo” (p. 130).
- 89 “Eciam hoc modo non superfluit prece principi, sed est sibi necessarius. Nam licet princeps posset ipse esse prece sui ipisius, tamen non deceret eum officium preconis facere, posset ergo princeps sine precone, quod potest cum precone, sed non ita decenter” (p. 130)
- 90 “Quinta causa ad hoc idem sumitur: si non ita ordinate. Nam in ipso ordine rerum refulget mirabilis prudencia et mirabilis pulchritudo ... Dato ergo quod unus minister posset totum facere, tamen quia in ordine administrancium refulget admirabilis pulchritudo, non superfluit ordinata pluralitas ministrorum” (p. 130 s.). Véase tambien p. 136.
- 91 “...quod si nulla esset alia causa ... hec... causa... est satis sufficiens” (p. 137)
- 92 “...quicquid potest Deus cum creatura, potest sine creatura... Posset enim Deus calefacere sine igne, infrigidare sine aqua, salvare transfretantes et transeuntes mare sine ligno...” (p. 131).
- 93 “...superior vult inferioribus suam dignitatem communicare...; ut non essent supervacua opera sapiencie sue, voluit dignitatem suam communicare creaturis, et voluit, quod creature sue haberent acciones proprias et virtutes proprias et essent cause rerum...” (p. 131).
- 94 “Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiuncctione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitudo potestatis ipsius sed ad quandam decenciam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, *nisi casus immineat*, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis” (p. 145 s.). El destacado es mío.
- 95 “Sic enim videmus in naturalibus, quod aliqua fiunt secundum communem legem gubernacionis rerum, aliqua vero secundum divinam dispensacionem et Dei providenciam specialem. Duplici ergo lege gubernatur mundus a Deo, communi et speciali. Secundum quidem communem legem gubernacionis mundi potest Deus assimilari ... cuidam universali agenti. Quod universale agens omnibus rebus suas virtutes tribuit et nullam rem in sua accione impedit, sed omnes res proprios cursus agere sinit” (p. 150).
- 96 “Quod mare (=Deus) secundum communem legem se habet uniformiter ad omnia” (p. 151).
- 97 “Sicut ergo censendum est de Deo, prout secundum legem communem gubernat totum mundum, sic eciam censendum est de vicario Dei, prout secundum communem legem totam ecclesiam gubernat...” (p. 152)
- 98 “... summus pontifex ... secundum legem communem gubernat ecclesiam et ad omnia uniformiter se habet, quia omnia in suo statu conservat...nullum in suo officio impedit...” (p. 155).
- 99 “Secundum... legem communem non intromittet se Papa de temporalibus...” (p. 156).
- 100 “Nam sicut Deus habet universale dominium in omnibus rebus naturalibus, secundum quod dominium facere posset, quod ignis non combureret et aqua non madefaceret...” (p. 156).
- 101 “...ipse tamen secundum communem legem mundum gubernat...” (p. 156)
- 102 “...non intromittet se Papa de temporalibus; sed secundum specialem legem [intromittet se]...”; “...nisi aliud speciale in talibus [rebus temporalibus] occurrat...” (p. 156)
- 103 “...Deus preter solitum cursum et preter communem legem velle aliqua operari” (p. 161)
- 104 “Quod tam ex parte rerum temporalium, ut superius est narratum, tam ex parte potestatis terrene, ut in hoc capitulo ostendetur, quam eciam ex parte potestatis ecclesiastice, ut in sequenti capitulo declarabitur, possunt sumi speciales casus, propter quos summus pontifex se de temporalibus intromittet” (p. 179).

- 105 “Fecimus autem mencionem de iurisdictione immediata et executoria, quia iurisdictionem superiorem et primariam semper et directe super temporalibus habet ecclesia” (p. 180)
- 106 “Dicimus eutem in certis casibus, quia ipsa temporalia secundum se et immediate ordinantur ad corpus ... ex mandato tamen domini [spectat ad potestatem ecclesiasticam exercere temporalem iurisdictionem]” (p. 179).
- 107 “In hiis ergo casibus ipsa temporalia possunt dici spiritualia” (p. 180).
- 108 “... ut si ipse gladius materialis delinquat circa temporalia et etiam gubernacula sibi commissa, ex culpa materialis gladii vel etiam ex causa poterit spiritualis gladius animadvertere in ipsum” (p. 180).
- 109 “...si huiusmodi materialis gladius sit negligens et negligat iusticiam facere.. ” (p. 183)
- 110 “...prout ex insipientia nostra spiritualiter delinquimus circa ea [i.e. temporalia]...” (p. 180).
- 111 “Sed iudex spiritualis et ecclesiasticus habebit huiusmodi iurisdictionem, ne ipsa temporalis indebite accepta et iniuste usurpata inferant malum animabus nostris et spiritibus nostris” (p. 180).
- 112 “Nam istud casuale quasi universale est, cum omnis quaestio et omne litigium habeat hoc casuale annexum, quod potest deferri cum denunciacione criminis. Propter quod hoc casuale ut respicit animas potest esse eque generale, sicut illud regulare quod respicit corpora. Rursus cum anima sit potencior corpore, istud casuale erit principalius, quam illud regulare” (p. 181).
- 113 “...distinguemus duplicem potestatem summi pontificis et duplicem eius iurisdictionem in temporalibus rebus: unam absolutam et aliam regulatam...” (p. 181).
- 114 “Si ergo summus pontifex secundum suum posse absolutum est alias sine freno et sine capistro, ipse tamen debet sibi frenum et capistrum imponere, in se ipso observando leges et iura” (p. 181)
- 115 “... sic distinguere possumus duplicem eius iurisdictionem in temporalibus rebus: unam directam et regularem ... [alia] ...est certis causis inspectis et casualis...” (p. 181).
- 116 “...quod quidem casuale... prevalet et proponderat illi regulari, quod habet dominus secularis” (p. 182).
- 117 “...plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda” (p. 190).
- 118 “Quod si agens aliquod non habet tale posse, consequens est, quod non habeat plenum posse, quia non habet posse in quo reservatur omne posse” (p. 190).
- 119 “In ipso autem Deo est plenitudo potestatis, quia quicquid potest cum causa secunda, potest sine causa secunda, ita quod posse omnium agencium reservatur in primo agente, scilicet in Deo. Nam in produccionem mundi produxit hominem sine homine precedente et equum sine equo precedente; nunc autem producit equum mediante equo, sed si vellet et quando vellet sine semine...Et quamvis omnia possit, ipse tamen sic administrat res, ut eas proprios cursus agere sinat. Facit enim Deus aliquando miraculum vel etiam miracula, ut agat preter communem cursum nature et non agat secundum communes leges nature inditas “ (p. 190/191).
- 120 “Posset enim [summus pontifex] providere cuicumque ecclesie sine eleccionem capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas, sed secundum plenitudinem potestatis” (p. 191)
- 121 “... summus pontifex ... secundum has leges debet ecclesiam gubernare ... Ex causa tamen rationabili potest preter istas communes leges sine aliis agentibus agere, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo” (p. 192)

PRAXIS Y CRÍTICA: SOBRE EL ORIGEN DE AMBOS CONCEPTOS EN LA TESIS DOCTORAL DE MARX *

c Juan Daniel Videla **

1. Introducción

Me propongo estudiar aquí el problema de la relación entre teoría y práctica tal y como aparece tratado por Marx en su tesis doctoral, *Diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, y en los escritos preparatorios y notas que la acompañan.¹

En ese trabajo primerizo y a menudo olvidado por la crítica historiográfica, el joven Marx trata el tema en conexión con la disolución de los sistemas de filosofía especulativa o teórica. Para ser más exactos, los escritos doctorales identifican teoría con la especie típica de la filosofía, a los que oponen ya la práctica como actitud filosófica originaria de carácter pre-teórico, ya la crítica como forma tardía del discurso filosófico que augura también su disolución. En estos escritos la oposición teoría/praxis se desdobra entonces entre especulación/praxis y especulación/crítica.

Marx da testimonio de las dificultades inherentes al tema al otorgar a cada concepto -teoría, especulación, práctica, crítica- un significado diferente, tratándolos asimismo en textos dispersos y desarticulados. Así, lo que encontramos en su trabajo, que no por ello deja de ser el producto precoz de una inteligencia privilegiada, es un estudio de la sucesión histórica de los tipos sistemático o especulativo y práctico de la filosofía, acompañado por reflexiones ocasionales sobre el intermezzo crítico que sucedió a la disolución del sistema hegeliano. En él el viejo problema de la relación entre teoría y práctica, que hemos heredado de los griegos, se convierte en una reflexión sobre los giros práctico y crítico de la filosofía tal como aparecen en distintos periodos históricos: la antigüedad post-aristotélica y el interludio que sucede a la muerte de Hegel. Bajo el tema de la práctica Marx trata a los socráticos menores –en particular Epicuro– como reacción a los grandes sistemas que les preceden: Demócrito, Platón, y Aristóteles. Bajo el argumento de la crítica trata las direcciones poshegelianas de su propio presente histórico.

De esta manera, los conceptos de praxis y crítica son subsumidos respectivamente bajo cada una de las dos grandes direcciones argumentativas del trabajo doctoral. Praxis sirve al propósito principal de la tesis: revisar la historiografía filosófica poshegeliana a los efectos de rehabilitar el tipo de filosofía práctica y antisistemática que Epicuro encarna. Crítica constituye el esfuerzo de entender a partir de la experiencia antigua la crisis histórica y política de comienzos del siglo

diecinueve. Pero no obstante su desvinculación en el texto del trabajo doctoral, ambos conceptos están relacionados en tanto y en cuanto ambos son propuestas alternativas a la filosofía de corte puramente especulativo. Marx no sólo redescubre la filosofía práctica de Epicuro oponiéndola a las tendencias especulativas que le precedieron, sino que, volviéndose al ocaso de la civilización griega, tematiza su propio presente histórico: el interludio crítico poshegeliano y su augurio del fin de la filosofía especulativa. Así el redescubrimiento epicúreo de la subjetividad práctica, de la filosofía como sabiduría existencial y no como sistema, se vincula, aunque más no sea por proximidad, con la exigencia de criticar –a la manera de Prometeo, a quien está dedicada la tesis– todo dogmatismo, religioso, filosófico o político. A la transformación epicúrea de la subjetividad, se yuxtapone la exigencia poshegeliana o feuerbachiana de criticar al mundo y denunciar la futilidad de todo pensamiento desvinculado de su situación histórica.

2. Autoconciencia y sabiduría: la *praxis* epicúrea en la historia de la filosofía griega

Como es sabido, el propósito de la tesis doctoral es restablecer la reputación de las escuelas posaristotélicas que, como Marx nos recuerda, eran consideradas por la historiografía filosófica de su tiempo como “un suplemento casi inconveniente” (*ein fast ungehöriger Nachtrag*), por debajo del pensamiento de sus precursores. Hegel, por ejemplo, les había acusado de dogmatismo, de haber dejado de lado el momento de la universalidad en exclusivo beneficio del principio subjetivo de la autoconciencia que aquellas habían descubierto.² Marx, por el contrario, rescata el valor de esa subjetividad como la expresión más fiel del origen histórico de la filosofía griega. Aristóteles constituiría ciertamente el cenit del ciclo o parábola de la filosofía griega, pero los fundamentos del pensar universalizante de los grandes sistemas habrían de encontrarse en un pasado más remoto que les es cualitativamente inconmensurable. Esa es la filosofía griega anterior a Platón y Aristóteles, en donde la subjetividad de la conciencia que el ideal del sabio expresa se formula como principio inmanente de la filosofía. Así nos dice Marx:

“¿No es, además, extraordinario que después de las filosofías platónica y aristotélica, que se dilatan hasta la totalidad, aparecen nuevos sistemas que no se vinculan a esas ricas formas del espíritu, sino que, desandando el tiempo, se vuelven a las escuelas más simples: las filosofías de la naturaleza se aproximan a la física, la escuela ética se acerca a Sócrates? ¿Es un azar que en los estoicos y epicúreos (...) esos sistemas en conjunto forman la construcción completa de la autoconciencia? El carácter, en fin, por el cual el pensamiento griego comienza míticamente con los Siete Sabios, rasgo que se encarna, en efecto, como el centro de esta filosofía, Sócrates –su demiurgo– me refiero a la esencia del sabio, ¿se ha afirmado fortuitamente en esos sistemas como la realidad de la ciencia verdadera?” (*Tesis*, 15, 22)

En esta concepción de un desarrollo circular de la filosofía el origen del ciclo histórico es también el punto de llegada tras la exhaustión de los grandes sistemas. A las filosofías totalizantes sigue indefectiblemente una u otra forma antisistemática o antimetafísica, porque el momento que les precede, el origen histórico, es de naturaleza puramente ética. En otras palabras: el origen histórico de la filosofía es también su principio esencial. El carácter histórico con que comienza la filosofía es también el rasgo esencial que se afirma como paradigma en el momento de su ocaso.

A diferencia de los jóvenes hegelianos, que como se nos dice en la *Ideología alemana* se nutren de los restos putrefactos del *caput mortuum* del maestro, los socráticos menores no vacilan en olvidar a Platón y Aristóteles para rescatar la figura de Sócrates y, *weiter rückblickend*, volver a los presocráticos. Con su rechazo u olvido de la idea de totalidad, las escuelas posaristotélicas retornan a esa posibilidad pre-metafísica. Desde su lugar tardío en la civilización griega traen a colación la más antigua de las posibilidades filosóficas: volver el pensamiento sobre sí mismo, hacia la mismidad del yo.

“Me parece que si los sistemas anteriores son más significativos e interesantes por el contenido, los posaristotélicos, y en particular el ciclo de las escuelas epicúrea, estoica y escéptica lo son más por la forma subjetiva, el carácter de la filosofía griega. Porque es precisamente la forma subjetiva, el soporte espiritual (*der geistige Träger*) de los sistemas filosóficos, lo que hasta aquí se ha olvidado casi por completo, para considerar sólo sus pronunciamientos metafísicos (*metaphysischen Bestimmungen*).” (*Tesis*, 15-16, 23)

La relevancia de estas escuelas radica entonces en que acentúan el pensamiento en cuanto tal en detrimento del contenido mismo que es pensado, en detrimento de los pronunciamientos heredados de la metafísica precedente. El redescubrimiento de la subjetividad no es entonces una mera “reacción” en contra de la objetividad del mundo, la negación de lo pensado en beneficio del pensar, lo que Hegel había llamado “negatividad abstracta”, o “libertad abstracta”.³ El rechazo de las doctrinas heredadas no sería sino la reafirmación de un principio originario. La sabiduría post-aristotélica recuerda de este modo las posibilidades que precedieron a la invención de la metafísica y a su obsesión por describir los contenidos de la conciencia. Entre esas posibilidades olvidadas, o pasadas por alto por ser obvias, está la conciencia de sí, condición previa a toda post-construcción metafísica.

Pero Marx no brinda una pintura puramente formal de la autoconciencia, por más que ésta sea una determinación formal del filosofar. El énfasis en la figura histórica de Epicuro, en el carácter del sabio, pone de relieve que la autoconciencia es inseparable de la subjetividad concreta en que está arraigada. Sabiduría es por sobre todo conocimiento o autoconocimiento, pero irónicamente, la naturaleza misma del epicureanismo, su índole personal, fuerza a Marx, lector más sensible a las particularidades que Hegel, a considerar la “forma subjetiva” de la filosofía no sólo como una condición formal, sino también como un presupuesto existencial. No se trata ya más del contenido del pensar, sino de la manera -sabiduría o autodomínio- en que el pensamiento pertenece a la vida del filósofo.

Conviene recordar aquí el propósito polémico de Marx al escribir su tesis: restablecer la reputación de las escuelas posaristotélicas, consideradas por la *Geschichtsschreibung* de su tiempo como inferiores a los grandes sistemas. En contraposición al carácter especulativo de éstos, se ha enfatizado el carácter exclusivamente ético de los así llamados socráticos menores. No es ciertamente el caso de que uno no encuentre una ética en la filosofía sistemática. Hay sin embargo una diferencia crucial entre la ética como sabiduría, desvinculada de todo “sistema”, y la ética como disciplina derivada de la metafísica. Este último sentido de la ética se encuentra ausente en los primeros filósofos. La afirmación de sí como autoconciencia no es por tanto un acto “ético” si por ética se entiende la aplicación de normas universales en un contexto fáctico determinado –la subsunción de lo particular bajo lo universal. Es ésta una concepción ulterior que supone precisamente que el sujeto conoce el mundo para luego conformar su conducta con los datos de la percepción, basada en el descubrimiento platónico de la contemplación teórica como vía de acceso racional al principio en que han de basarse las normas éticas. Aristóteles la llamó relación *pros hen*, según el primer principio.

Por el contrario, en su sentido original, o por lo menos en la reconstrucción que Marx hace de éste, el pensamiento consciente de sí y afirmado de sí positivamente, no en contraposición a su propio contenido como Hegel había interpretado, refiere a la sabiduría por la cual el hombre conoce su lugar en el mundo, el *ethos* o “lugar” del filosofar en el cosmos. En razón de que esta sabiduría indica lo que el hombre es y cuál es su lugar en el mundo, ella debe por fuerza preceder a todo intento determinado de conocer algo en particular. Marx reapropia esa idea para la filosofía moderna, identificando dicha sabiduría con la condición formal del filosofar. En mi opinión, Marx entiende tal condición, “forma subjetiva” o “soporte espiritual” de los sistemas filosóficos, como el *arché* pre-metafísico que está presente en todo sistema aún si no está tematizado explícitamente. En este sentido podría decirse que el propósito de la tesis doctoral es demostrar cómo Epicuro desarrolla tal autocomprensión explícitamente, al volver deliberadamente a la forma pre-especulativa de la filosofía a través de una reinterpretación decisiva de la física demócritea. Marx reivindica la consistencia de la explicación de Epicuro, procurando demostrar cómo ella está justificada por la orientación hacia el sentido original, pre-metafísico, de la ética. En síntesis, según Marx Epicuro habría modificado la física demócritea para hacerla consistente con su idea socrática, pre-metafísica o pre-especulativa de la filosofía.

3. Reinterpretación epicúrea de la metafísica atomista

Contemplemos ahora esta modificación. Tal como fue ya notado por los comentaristas de su época, la novedad de la ética epicúrea, y también la dificultad inherente a ella, reside en el reconocimiento de un movimiento particular de los átomos –la declinación– que no está presente en los escritos de Demócrito. Como bien se sabe, Demócrito reconoce solamente la existencia de dos movimientos del átomo, la caída y la repulsión, mientras que Epicuro agrega un tercero: la declinación de los átomos en el vacío. Mientras que la mayoría de los comentaristas de Epicuro juzgan de inconsistente este agregado, Marx lo considera una modificación necesaria a los efectos de explicar la posibilidad de un movimiento libre de los átomos. Epicuro habría notado que solamente de este modo puede hacerse justicia al ser del átomo, que no es sólo existencia relativa al espacio, necesariamente dependiente de él, como la caída y la repulsión, sino también negación del espacio: precisamente lo que la idea de declinación como desviación u oposición expresa.

Marx llama a estos momentos materia y forma respectivamente: ser relativo y negación de toda relación con el espacio, esto es, negación de la línea recta que define y determina al espacio. La oposición entre contenido y conciencia aludida en la sección anterior resurge aquí nuevamente.

“Epicuro descubrió el medio de evitar la necesidad, que había escapado a Demócrito. Él dice que el átomo ... se desvía levemente.... Además, si no se quisiera conceder esto, el átomo en tanto que su movimiento es una línea recta, resulta simplemente determinado por el espacio; posee un ser relativo que le es prescrito y una existencia puramente material. Pero hemos visto que un momento del concepto del átomo es la forma pura, la negación de toda relatividad, de todo vínculo con otro ser.” (*Tesis*, 38,41)

Al evitar así la necesidad ciega, Epicuro habría expuesto y a la vez resuelto la aporía central de la física atomista, esto es, la imposibilidad de explicar la multiplicidad fenomenal del universo a partir de movimientos atómicos rigurosamente necesitados. Epicuro habría descubierto un aspecto o determinación del átomo (la forma, autonomía, o ser absoluto) que se

sigue del sistema de Demócrito, pero está prácticamente ausente en él. Su genialidad residiría precisamente en expresar esta determinación formal en términos materiales, como movimiento de desviación que niega la relación del átomo con el espacio. Sin la introducción de este movimiento no sería posible entender tanto los cambios del mundo visible, la contingencia del universo, cuanto la autonomía del sujeto, la libertad.⁴ Empero, esta solución de la aporía no está exenta de contradicciones, toda vez que es el resultado de una manera dual de concebir al ser, como espacio material y como movimiento relativo a él, como autonomía del ente y relación universal con el ser, como necesidad (representada en el sistema de Demócrito por la férrea ley de la caída) y como contingencia (la declinación que Epicuro descubre). Epicuro intenta superar estas contradicciones haciendo mínimamente tangible la declinación. En tanto que movimiento, la declinación se opone al espacio, pero en el menor grado posible:

“La negación inmediata de este movimiento (la caída) es otro movimiento, que representa también espacialmente la *desviación de la línea recta*.... Epicuro advierte muy bien la contradicción que yace aquí... Así busca representar la desviación del modo *menos sensible* que pueda. Ella no está ‘ni en un lugar cierto ni en un tiempo determinado’ (*nec regione loci certa, nec tempore certo*), ella se produce en el más pequeño espacio posible.” (Tesis, 36, 43)

Más allá de estos problemas particulares, Epicuro ha descubierto la ley de la subjetividad, abstracción de la rígida necesidad del mundo, haciendo de ella el principio que gobierna toda su filosofía. La desviación deviene así no sólo una categoría central de la física, sino también la piedra de toque de la ética.

“La ley que ella (la declinación) expresa, penetra profundamente a través de toda la filosofía de Epicuro, de tal modo que, como se comprende de suyo, la determinación de su aparición depende de la esfera en que ella es aplicada.... Así como el átomo se libera de su existencia relativa –la línea recta– a medida que prescinde de ella y se separa de ella, así también toda la filosofía epicúrea se aleja del ser limitativo, en todo aquello en que el concepto de individualidad abstracta, la autonomía y la negación de todo vínculo con otra cosa, debe ser representada en su existencia.” (Tesis, 37, 44-45)

En tanto que declinación, la subjetividad es entonces negación de una existencia material restringida de la cual debe huir, abstracción de todo contenido, lucha por sustraerse a la necesidad que rige el mundo. El tema ulterior marxista de la evasión de las necesidades materiales se anticipa ya en estos escritos. Sus actos son concebidos a imagen y semejanza de los de la divinidad, que es la única verdaderamente capaz de abstraerse totalmente del ser material.⁵

Pero de este modo, y de manera no del todo diferente a la de Hegel, la interpretación Marxista de Epicuro acaba en la descripción de una autoconciencia agobiada por sus propias contradicciones.⁶ Así por ejemplo, el movimiento de declinación está en contradicción teórica con el de caída, ya que *strictu sensu* en un universo regido por la necesidad no puede haber lugar para la libertad. Asimismo, la ataraxia divina es un ideal inalcanzable para los hombres puesto que la subjetividad –el átomo– se encuentra en permanente rebelión contra el espacio que determina su ser. Sin embargo, mientras que en la opinión de Hegel las contradicciones del epicureanismo indican un estadio transitorio en la historia dialéctica de la conciencia⁽⁶⁾, Marx entiende que ellas son el rasgo inevitable, y tal vez también positivo, de una filosofía que se define por su rechazo de la especulación, tratando de reconciliar en la práctica la necesidad y la contingencia, aún cuando teóricamente éstas sean irreconciliables.

El encomio que Marx hace de la inteligente, si no totalmente satisfactoria, reinterpretación epicúrea del atomismo, muestra que Marx está más interesado en descubrir el principio formal pre-metafísico que informa toda filosofía, representado en el sistema de Epicuro por la concepto de libertad como declinación atómica, que en establecer los principios según los cuales habrá de derivarse *pros hen* la ética. En la medida en que endosa la metafísica epicúrea, su interés es comprender la subjetividad en sus quehaceres mundanos, y no construir una metafísica totalmente exenta de contradicciones. Así, Marx reconoce que más allá de toda contradicción teórica Epicuro resuelve en el sentido originario de la ética la relación antinómica entre libertad y contingencia. Epicuro debe ser juzgado precisamente por su redescubrimiento de la práctica, no por la consistencia de su metafísica. Ésta, cargada como está de inconsistencias no sería entonces un sistema clauso de primeros principios, de los cuales han de deducirse normas éticas, sino un intento legítimo de explicar la autonomía de la razón práctica, en donde el principio formal de la filosofía se expresa de modo preeminente.

En otras palabras, para Epicuro es imposible mantenerse fiel a la metafísica democritea y al mismo tiempo adoptar el ideal socrático de sabiduría. La modificación del atomismo mediante la introducción del movimiento de la declinación revela ese predicamento, así como la decisión de resolverlo *en contra de la consistencia teórica*, que es también una decisión en contra de la actitud puramente especulativa. En esta concepción la ética no es una disciplina derivada de la metafísica, sino que importa la actitud existencial en donde se radica la filosofía. La oposición entre necesidad y contingencia no necesita ser resuelta teóricamente. Puede y debe ser resuelta en la práctica.⁷

4. Filosofía como práctica teórica

Una posición antiespeculativa aparece también en los escritos preparatorios, *Bände zur epikureischen Philosophie*, en donde Marx procuró explicitar más aún su comprensión de la filosofía posaristotélica. En ellos, como lo he indicado al comienzo de este trabajo, se da una transición conceptual en donde la noción de crítica pasa a ocupar el lugar central que la noción de práctica tiene en el cuerpo de la disertación. Esto es, en los *Tomos* el giro práctico se predica de un nuevo sujeto temático, no del filósofo, o la subjetividad, o el átomo, sino de la filosofía como tal. En lo que podríamos llamar el comienzo de esta transición, sin embargo, la figura de Epicuro no está del todo olvidada. Así, tras una reflexión sobre la oscilación entre lo universal y lo concreto, encarnados alternativamente por Anaxágoras y Platón de una parte, y por Sócrates y Aristóteles de la otra, Marx agrega:

“Así como en la historia de la filosofía existen puntos cruciales que en sí mismos se concretizan, comprenden los principios abstractos en una totalidad y así interrumpen el progreso lineal, existen también momentos en los cuales la filosofía torna sus ojos hacia el mundo exterior, no pensando más conceptualmente (*nicht mehr begreifend*), sino como una persona práctica, urde intrigas con el mundo, emerge del reino de las sombras de Amenthes, y se arroja al corazón de las sirenas del mundo. Este es el carnaval de la filosofía, sea que se cubra con disfraz de perro como el cínico, con prendas sacerdotales como el alejandrino, o con fragantes ropajes de primavera como el epicúreo.” (*Tomos*, VI, 99) 8

Nuevamente encontramos una discusión del carácter cíclico de la historia de la filosofía, de la oscilación entre teoría y práctica que rompe el carácter rectilíneo de su desarrollo. Epicuro sirve de ilustración de lo que Marx llama ahora el devenir mundano de la filosofía. Es éste un carnaval (*Fachnachtzeit*) porque el filósofo ha dejado la actitud especulativa para unirse a ese desfile de máscaras que es el mundo. Abandona el privilegio de construir un sistema de filosofía para concentrar sus esfuerzos en entender el mundo y ser entendido en función de su lugar y apariencia en él. Porque eso es precisamente lo que significa ver a través de una máscara: presenciar el mundo desde una perspectiva limitada que uno ha escogido junto con el disfraz, constituir una *Weltanschauung*, en perjuicio del anhelo quintaesencialmente filosófico de entender el mundo a través de actos cognitivos.⁹

Este abandono de la actitud teórica no excluye sin embargo la desgracia de la conciencia filosófica. Tras haber dejado atrás el seguro lugar de la teoría el pensamiento se vuelve hacia un mundo hostil, o cuando menos no filosófico. La empresa práctica de la filosofía está siempre expuesta al fracaso, cae en el abismo abierto entre el pensamiento puramente teórico que ella misma ha rechazado por imposible, y el mundo, que no es todavía suficientemente racional.

“Pero, a la manera de Prometeo, quien robó el fuego de los cielos para construir moradas en la tierra, volviéndose luego sin embargo un ermitaño, la filosofía, tras haberse dilatado sobre el mundo, se vuelve luego contra la apariencia de aquél. Así hace ahora la escuela hegeliana.” *Ibid.*

La dedicatoria de la tesis doctoral, sólo en apariencia desvinculada del texto, cobra sentido. El pensamiento posmetafísico es pensamiento prometeico: *Aufklärung* que causa su propio fracaso y, desengañada, se vuelve contra el mundo que quiere transformar, rechazándolo. Su desgracia nos recuerda al *unglückliches Bewusstsein* hegeliano. Pero no olvidemos que éste es el destino de la filosofía, no del filósofo. A esta altura de la exposición, sin embargo, el tema epicúreo se ha hecho ya casi inaudible. El giro práctico es la única posibilidad que queda *al pensamiento* después de la edad de la filosofía total o sistemática. Así, en un lugar igualmente marginal como son las notas (*Anmerkungen zur Doktordissertation*), el concepto de crítica hace su irrupción, conviviendo momentáneamente con el de praxis.

“Hay una ley psicológica según la cual el espíritu teórico, devenido libre en sí mismo, se transforma en energía práctica, como voluntad que surge del reino de las sombras de Amenthes, y se vuelve contra la realidad material existente en él.... Más la praxis de la filosofía es ella misma teórica. Es la crítica que mide la existencia individual en la esencia, la realidad particular en la idea. Sin embargo, esta realización inmediata de la filosofía está, por su esencia íntima, afectada de contradicciones, y esta esencia suya se configura el fenómeno y le imprime su sello.” (*Notas*, 90, 67-68) 10

El origen de estas contradicciones es claro. En tanto que confronta al mundo con su propia idea de racionalidad, la crítica es praxis *teórica*. Al mismo tiempo, advierte que su vocación práctica es antifilosófica: ha abandonado el pensamiento puro que es el elemento vital de la filosofía. En otras palabras, para negar el mundo en el acto de la crítica, la filosofía debe primero negarse a sí misma. ¿No es acaso esto el fin del filosofar en cuanto tal? Para Marx la filosofía padece del destino de Prometeo quien, procurando ayudar a los hombres, ocasiona su propia tortura. Del mismo modo, la filosofía es causa de su propia disolución.

“Mientras la filosofía, como voluntad, se enfrenta con el mundo fenoménico, el sistema es rebajado a una totalidad abstracta, es decir, deviene un aspecto del mundo que se opone a otro. Su relación con el mundo es refleja. Animado por el impulso de realizarse entra en tensión contra algo distinto. La autosuficiencia interior y la autoperfección se quiebran. Aquello que era luz interior se convierte en llama devorante que se dirige hacia lo externo. Resulta así como consecuencia que el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía, que su realización es a la vez su pérdida, que lo que ella rechaza hacia el exterior es su propia deficiencia interna, que precisamente en la lucha ella cae en los defectos que combate en su contrario, y que elimina tales defectos sólo cayendo en ellos.” (*Notas*, 91, 68)

Conviene recordar aquí que Marx hubo de sustituir la crítica filosófica por la crítica de la *economía*. Sin embargo, en los primeros escritos, tanto en los *Bände* como en las *Anmerkungen*, el agotamiento del género filosófico se concibe – aristocráticamente – como una pérdida. Al confrontar al mundo la filosofía se rebaja a la condición de mundanidad: pierde con ello su perfección interna. Pero también advierte que la razón especulativa no pertenece al mundo, es decir, que la vocación crítica es radicalmente antifilosófica. Para negar el mundo en el acto de la crítica, la filosofía debe primero negarse a sí misma.

5. Conclusión

Como lo he indicado varias veces más arriba, el hecho de que Marx no hable ya de Epicuro, sino de la filosofía como voluntad que obedece una ley del espíritu, es señal de una importante mutación en su marco conceptual. Tal es el paso de una concepción de la práctica centrada en el sujeto individual hacia una concepción centrada en la economía del discurso. A pesar de que no deberían exagerarse las contradicciones del texto de Marx, no debemos perder de vista que esas dos concepciones emanan de distintas tradiciones y suponen vocabularios distintos.

Por ejemplo, proyectada hacia las fuentes que invoca en los orígenes de la filosofía griega, la reconstrucción marxista de Epicuro puede calificarse de socrática o premetafísica. Incidentalmente, Marx vuelve en su tesis doctoral a la figura de Sócrates al igual que hace el otro gran antihegeliano de su generación, Kierkegaard, a propósito del concepto de ironía. Pero considerada en relación con su *Wirkungsgeschichte* inmediata, la interpretación marxista de Epicuro es una filosofía de la conciencia acuñada en un molde kantiano o, mejor quizás, fichteano. Por el contrario, cuando Marx tematiza el concepto de crítica, trasciende las categorías de la conciencia individual para trazar las líneas de una gran narrativa no del todo exenta de influencias hegelianas: la narrativa del devenir mundo y la disolución de la filosofía.

“Quien no se da cuenta de esta necesidad histórica, debería consecuentemente negar que los hombres sean del todo capaces de vivir después de una filosofía total... Sin esta necesidad es imposible entender cómo pueden ver la luz, después de Aristóteles, un Zenón, un Epicuro, aún un Sexto Empírico, después de Hegel, nuevos intentos filosóficos en su mayor medida miserables y sin asidero.” (*Tomos*, VI, 100)

Como Epicuro después de Aristóteles, los nuevos filósofos después de Hegel. *Pars pro toto* la tesis doctoral esboza una filosofía de la historia, que vuelve a Hegel contra sí mismo para explicar la necesidad histórica del giro antiespeculativo poshegeliano.

La diferencia entre ambos vocabularios es tal vez la razón por la cual Marx relega su reflexión sobre el concepto de crítica a los escritos preparatorios, los *Tomos de filosofía epicúrea* y las *Notas* que enmarcan el texto de la tesis doctoral. Informada ya por una narrativa maestra cuasi hegeliana, la noción de crítica no pudo encontrar un lugar sistemático en la tesis, sino sólo en sus márgenes. Por el contrario, praxis es el eje central de la interpretación de la filosofía de Epicuro, aún cuando el término es usado con una intención que no es incompatible con la introducción del concepto de crítica.

En conclusión, la tesis doctoral reúne la celebración explícita del renacer epicúreo de la filosofía en su versión anti-metafísica con el anuncio del eclipse del sujeto en el momento crucial de la disolución de la filosofía. La ambivalencia de Marx ante ambas tradiciones no es difícil de entender si uno considera que el concepto de praxis, con su radicalidad anti-metafísica, supone el de subjetividad, mientras que el concepto de crítica, con su radicalidad anti-subjetiva, reclama una mínima dosis de especulación, metafísica, o teoría. Prometeo es *Aufklärung*. Esta ambivalencia sigue caracterizando hasta hoy a la filosofía. c

Notas

* La primer versión de este trabajo fue escrita en 1996 durante mi pasantía en la Technische Universität Dresden, Alemania, como doctorando visitante de la New School for Social Research de Nueva York, EEUU, y bajo el patrocinio del

DAAD. Agradezco a las autoridades de ambas universidades, en particular a la Dra. Elizabeth Brewer, ex-decana de la New School, por los esfuerzos de coordinación del intercambio académico. También agradezco a mi profesora de la misma casa de altos estudios, Agnes Heller, por haber dirigido mi atención hacia la tesis doctoral de Marx.

** Universidad Nacional de San Juan / New School for Social Research, Nueva York

1 Las citas en castellano provienen de Marx, Karl: *Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, Méjico, Premiá, 1987. Tras la página de la traducción española se indica aquella de la MEGA, *Erste Abteilung, Band I*, Berlin, Deutsche Verlag, 1975.

2 “Das Denken des Kriteriums, des einen Prinzips, als in seiner unmittelbaren Wirklichkeit, ist das Subjekt in sich; Denken und das Denkende hängt unmittelbar zusammen. Das Prinzip dieser Philosophie ist nicht objektiv, sondern dogmatisch, brüht auf dem Triebe des Selbstbewusstseins, sich zu befriedigen.... Die dogmatische Philosophie ist die, welche ein bestimmtes Prinzip, Kriterium, aufstellt, und nur ein solches Prinzip. Jene drei Prinzipien sind nun notwendig: 1. Das Prinzip des Denkens, das der Allgemeinheit selbst, so jedoch, das es in sich bestimmt sei; das Denken ist das Kriterium der Wahrheit, das Bestimmende. 2. Das Andere gegen das Denken ist das Bestimmte als solches, das Prinzip der Einzelheit, die Empfindung überhaupt, Wahrnehmung, Anschauung. Dies sind die Prinzipien der stoischen und epikureischen Philosophie. Diese beide Prinzipien sind einseitig, wurden, als positiv, Verstandniswissenschaften.... Außer Stoizismus und Epikureismus steht als drittes der Skeptizismus da, die Negation dieser beiden Einseitigkeiten”. Hegel, W.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II. Suhrkamp, 1986. pp. 251-254. Cfr. also: *Phänomenologie des Geistes*, pp. 137 and ff.

3 Hegel, *Vorlesungen*, cit.

4 “Por eso afirma con razón Lucrecio que la desviación quiebra las *fati foedera* (los pactos del destino), y como él aplica en seguida esto a la autoconciencia, se puede decir del átomo que la desviación (declinación) es ese algo en su interior que puede luchar y resistir.” (*Tesis*, 42, 36)

5 En este último aspecto, la libertad del hombre tiende hacia a la actitud de los dioses, quienes en total calma teórica ignoran el mundo. “De igual modo, el fin de la acción es la prescindencia, la fuga ante el dolor y la angustia, la ataraxia. Por tanto el bien consiste en el alejamiento del mal, y el placer en la exclusión de las penas. Finalmente, allá donde la individualidad abstracta aparece en su suprema libertad y autonomía, en su totalidad, el ser de que se separa es lógicamente *todo ser*, y por eso los dioses evitan el mundo y son reverenciados no por su interés sino por su belleza, su majestad y su excelsa naturaleza.” (*Tesis*, 45, 37) Pero, y aquí Epicuro no vacila en contradecirse una vez más, la evasión sólo para los dioses es algo absoluto. Para los hombres, por el contrario, debe ser expresada, positivamente, como una relación del individuo. La libertad *vis-à-vis* el mundo, sólo puede ser una ilusión de la conciencia abstracta.

6 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1989, pp. 155-163.

7 Finalmente, y en la medida en que esta filosofía permanece fiel a su carácter teórico, o desarrolla una investigación científica, se vuelve ella misma pragmática, como es particularmente evidente en lo que Marx llama la “dispar” energía y praxis científica de Demócrito y Epicuro, el uno buscando interpelar el mundo fenoménico hasta alcanzar sus causas últimas, el otro quedándose satisfecho con cualquier explicación capaz de aplacar su curiosidad. “El que juzga el mundo sensible como apariencia subjetiva se dedica a la ciencia empírica de la naturaleza, y a los conocimientos positivos y representa la inquietud de la observación que experimenta. El otro, que tiene por real el mundo fenoménico, rechaza el empirismo; la calma del pensamiento que halla su satisfacción en sí misma, la autonomía que extrae su saber ex principio interno, están encarnadas en él.” (*Tesis*, 34, 31)

8 También en la MEGA. Todas las citas provenientes de los *Tomos* son traducción mía.

9 Nótese que es la distinción heurística entre forma subjetiva y contenido lo permite a Marx hacer justicia a la originalidad del pensamiento posmetafísico de un Epicuro. Solamente desde este punto de vista metodológico el “carnaval” de la filosofía se revela como el momento en que el pensamiento se reconcilia con la subjetividad concreta que hasta ese punto ha sido su presupuesto inadvertido.

Esta subjetividad, sin embargo, no es el yo psicológico del filósofo. Marx hace esta aclaración en la Notas, refiriéndose a Hegel: “Es concebible que un filósofo cometa tal o cual aparente inconsecuencia en favor de esta o aquella concordancia y aún pueda tener conciencia de ello. Pero de lo que no tiene conciencia es de que la posibilidad de esa aparente concordancia tenga su raíz más profunda en una insuficiencia o en un enunciado insuficiente de su principio. Si un filósofo hubiera realmente aceptado un compromiso, deben los discípulos explicar en base *al íntimo y esencial contenido de su conciencia* lo que para él mismo revestía forma de conciencia exotérica. De este modo lo que aparece como progreso de la conciencia moral (*Gewissen*) es al mismo tiempo un progreso del saber (*Wissen*). No se sospecha de la conciencia moral particular del filósofo sino que se construye la forma esencial de su conciencia (*Bewusstsein*), elevada a figura y significado determinados y a la vez superada. (*Notas*, 90, 67)

En otras palabras, el historiador de la filosofía debe construir el punto de vista implícito que da a cada filosofía su carácter peculiar –metafísico, o posmetafísico. Él debe alcanzar la autocomprensión esencial de cada sistema, sea que en él la forma subjetiva ha tomado precedencia, y explicar, a partir de este hecho, las contradicciones del sistema. En el caso de Epicuro, deben explicar las discrepancias entre la tesis físicas, el pragmatismo científico, el intento casi improbable de asimilar y transformar la doctrina de Demócrito.

10 Las citas de las *Notas* provienen de la selección publicada como apéndice a la traducción de la tesis citada en nota (1).

q

LA POLÍTICA COMO TRABAJO

c Sergio Morresi - Javier Amadeo *

*La Libertad sólo es visible para quien la labra
y en lo prohibido brilla, astuta, la tentación
Nacer a veces mata y ser feliz desgarrar,
¿a quién acusaremos cuando triunfe el amor?*
S. Rodríguez

Para el marxismo vulgar, si la alienación tiene la función de ser el grillete del hombre, la tecnología pareciera cumplir el rol del alicata. En efecto, en tanto que la tecnología es trabajo fosilizado, gracias a ella el hombre puede “liberarse” de las necesidades, satisfaciéndolas. En tanto que el hombre actual puede “montarse” sobre el trabajo de las generaciones pasadas, al encontrar satisfechas sus necesidades orgánicas (historizadas, determinadas históricamente), se vuelve un ser “libre de necesidades”. Tal noción de “sujeto libre de necesidades” nos lleva a pensar en la necesidad como una suerte de barrera a superar, un límite que es posible y deseable traspasar. En la *Crítica al Programa de Gotha*, Marx expresaba esta idea del siguiente modo: “de cada quien según sus posibilidades y a cada quien según sus necesidades”. De acuerdo con la célebre máxima, la situación de escasez podría rebasarse en el mundo comunista, llegándose así a la liberación del hombre como potencia en acción.

La idea de que nos encontramos obligados a traspasar una barrera para comenzar a desplegarlos ‘verdaderamente’, de cruzar el límite para ser de una vez por todas historia en movimiento, ha venido siendo criticada en los últimos años desde diferentes perspectivas. Uno de los puntos de vista que más eco ha tenido es el presentado por el llamado ‘posmarxismo’, corriente con la que se identifican autores tan disímiles como Ernesto Laclau y Agnes Heller, quienes abandonaron lo que Lukács llamaba el ‘marxismo ortodoxo’ acusándolo de sustantivaciones, de sustancializaciones, y de perder así de vista lo que en principio era el objeto de la teoría: la política y lo político¹.

La meta que nos planteamos en estas páginas es la de redimensionar la política sin caer en el ‘posmarxismo’, que a nuestro entender ha errado el tiro al plantear una situación ‘abierta’ (Heller), de ‘contingencia radical’ (Laclau), dentro de la cual ya no es posible plantear, si no es en razón de una voluntad extemporánea, un cambio social: paradójicamente, buscando centrarse en la Libertad, caen en la ‘determinación de lo indeterminado’².

El plan que nos hemos trazado es algo sinuoso. En primer lugar nos abocamos al problema de la tecnología y tratamos de mostrar por qué es un despropósito considerar al marxismo como un determinismo tecnológico, o lo que es lo mismo, económico. Este paso es importante pues posteriormente nos permitirá reposicionar a lo político.

A continuación pasamos revista a la diferenciación entre el trabajo como *work* y como *labour*, y presentamos la diferenciación que a nuestro entender existe entre objetivación y objetualización. Esta argumentación, que puede parecer extraña en un primer momento, tiene como objeto enlazarse con la anterior de forma tal de llevarnos a la reintroducción de la noción marxiana de Libertad, ligada directamente con la de política. Para decirlo rápidamente, la política como trabajo es entonces el concepto al que queremos arribar.

Este trabajo no pretende ofrecer respuestas a todos los interrogantes que se plantea. Nos contentaremos, en cambio, con ofrecer algunos puntos que nos parecen centrales para la discusión.

Algunos apuntes sobre el determinismo tecnológico

El determinismo tecnológico no es una visión que corresponda a una cosmovisión en particular. Teorías antropológicas, económicas e incluso filosóficas, de diferentes épocas, tendencias y corrientes de pensamiento, han abonado a la tesis de que es el curso autónomo de la tecnología lo que rige el desarrollo humano³. En el caso específico de ciertas posiciones que se autoubican dentro del marxismo, el determinismo tecnológico se hace presente a través de interpretaciones, basadas sobre todo en el Prólogo a la *Contribución a la Economía Política*, donde Marx afirma que:

“...tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no pueden comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que... radican en las condiciones materiales de vida cuya totalidad agrupa Hegel... bajo el nombre de ‘sociedad civil’... En la producción social de su existencia los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de las fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Ueberbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*]⁴ el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina [*bedingen*] su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia” (Marx, e: 4/5).

Más allá de que cueste creer que renombrados teóricos basen su visión de la teoría marxiana de la historia en un esbozo teórico, enmarcado en una secuencia de autobiografía intelectual, situada en el prólogo de un texto previo a un trabajo más acabado sobre el mismo tema (*El Capital*), vale la pena detenerse en este tema.

En las visiones del determinismo tecnológico auto-proclamado marxiano, las Fuerzas Productivas materiales son interpretadas como herramientas, técnicas y conocimientos que sirven al hombre para dominar la naturaleza ya dada y así satisfacer sus necesidades. Pero en este enfoque, el carácter de las categorías del concepto es relativo. Un arma es una herramienta si es usada para matar a un animal, pero no si se la utiliza para conquistar un territorio a los fines de dominar a otros hombres. ¿A qué se debe esta diferenciación?

Aquellos que defienden el determinismo tecnológico desde un supuesto marxismo no hacen explícitas las razones de su distinción. No obstante, como bien apunta Miller (Miller: 174 y ss.), la explicación podría encontrarse en que esta restricción es necesaria para sustentar la idea de que la tecnología se desarrolla autónomamente, que no son las relaciones sociales las que la determinan, sino a la inversa, que éstas son determinadas o condicionadas por la tecnología. La idea de cuño leninista de una tecnología neutral es la que está presente aquí⁵.

Ahora bien, Marx habla de un entrelazamiento entre fuerzas productivas y relaciones de producción, hasta que:

“...En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes... Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico todo ese edificio descomunal se trastoca con menor o mayor rapidez... Una formación social jamás parece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de la misma no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, [pues]... la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir...” (Ib.: 5).

Sin embargo, este tipo de determinismo tecnológico se ha ocupado de separar cada vez más estos conceptos, relaciones de producción y fuerzas productivas, que Marx mismo había presentado como relacionados dialécticamente. Así, algunos marxistas analíticos sostienen, como Gerald Cohen:

“...The economic structure or base therefore consists of relations of production only: it does not include the productive forces... they are not part of the economic base, because they are not economic phenomena... they are below the economic foundation, the ground on which it rests.” (Cohen, b: 13/14). “...(1) the level of development of productive power determines what relations... would advance productive power, and... (2) relations which advance productive power obtain because they advance productive power, [then] (3) the level of development of productive power explains the nature of economic structure... [Note] (3) assigns explanatory primacy to the productive forces...” (Ib.: 17).

En el Prólogo de Marx, la red de relaciones de producción cambia junto con las fuerzas productivas. En el determinismo tecnológico las relaciones de producción cambian si y sólo si están agotadas las fuerzas productivas (véase más detalladamente este acercamiento en, por ejemplo, Cohen: 150 y ss.). Agotadas en el sentido de que ya se han desarrollado todas las formas posibles de aumentar la producción en ese estadio. Por ejemplo: en la edad antigua el arado estaba todo lo desarrollado que podía estarlo, y si no se producía más era porque las relaciones de producción no lo permitían. Así, se entraba en una “situación insostenible” que culminará ¿necesariamente? en un cambio revolucionario tendiente a dinamizar el proceso productivo, un cambio en las relaciones de producción que posibilitaría nuevos desarrollos de las fuerzas productivas.

En consecuencia, según este determinismo tecnológico, el capitalismo no cambiará hasta que sea incapaz de un aumento productivo. Sólo la crisis entre las relaciones y las fuerzas de producción dan lugar al momento revolucionario. Esta interpretación es una lectura del marxismo muy discutible. De hecho, nosotros creemos que es ‘incorrecta’. La lectura de Cohen presenta el defecto de seguir la letra del texto y no bucear en lo profundo de la totalidad de la obra. Como lo muestra Miller (Miller: 178), muchas de las afirmaciones de Marx que parecieran abonar las tesis del determinismo tecnológico deben ser relativizadas por dos series de razones. La primera, el positivismo imperante en la época hacía difícil, aun para un pensador de la talla de Marx, sustraerse completamente a ciertas ‘compulsiones de razonamiento’ que lo llevaban contra la dialéctica. La segunda es la referida al contexto político.

En su *Miseria de la Filosofía*, Marx hacía un derroche de ironías para mostrar la endeblesz de la base sobre la que se sostenía el “socialismo utópico” de Proudhon y también el “recalcitrante” ludismo. De ese texto, recordado en el citado Prólogo a la *Contribución...*, se puede extraer precisamente la definición más acotada (*narrowed*) de Fuerzas Productivas (herramientas, técnicas y conocimientos que sirven al hombre para dominar la naturaleza). Sin embargo, hay que hacer notar que ese tipo de terminología (visión acotada de las Fuerzas Productivas) es usado más en forma negativa —contra el ludismo, contra el socialismo utópico, contra la idea de que la máquina introduce un factor inhumano en la producción— que positiva.

La visión de ciertos marxistas analíticos no es tan burda como para tomar al ‘edificio’ como un ‘reflejo’ invertido, como pretende cierta lectura mecanicista basada en la más infeliz de las metáforas usadas por Marx, la de la ‘cámara oscura’. De acuerdo con esta posición la superestructura es el producto dialéctico, determinado en última instancia por las fuerzas productivas, entendidas éstas como un sustrato de movimiento autónomo.

El mayor inconveniente de este punto de vista es que no deja lugar a la práctica de los individuos. Interpretaciones de este tipo han dado lugar a corolarios políticos como la socialdemocracia por un lado y la planificación burocrática por el otro. La historia ha mostrado cuáles son las consecuencias de confiar en ‘el devenir de las fuerzas productivas’ como poder transformador independiente. Por su parte, el sistema capitalista ha dejado en claro su capacidad de recuperación como para hacer notar que las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción no dan lugar a una situación revolucionaria. Por el contrario, suelen ir acompañadas de movimientos políticos reaccionarios. Por otra parte, aún los triunfos de la izquierda socialdemócrata (mayor participación política y económica de los trabajadores, mejores condiciones de vida, subsidios universales) no cambian el fondo problemático, justamente porque, como veremos más adelante, las fuerzas productivas no corren por un camino distinto y menos aún autónomo al resto de las relaciones sociales. Asimismo, en la U.R.S.S. se hizo patente que la ‘Dictadura sobre las Necesidades’ no puede dar lugar más que a una situación de enajenación, de alienación, no demasiado diferente a la capitalista. Como afirma Fromm:

“No hay mayor malentendido o mala interpretación de Marx que aquella que se encuentra, implícita o explícitamente, en el pensamiento de los comunistas soviéticos, los socialistas reformistas y los opositores capitalistas del socialismo... Para Marx la situación de un trabajador en una fábrica ‘socialista’ rusa, una fábrica británica propiedad del estado o una fábrica norteamericana como la General Motors equivaldría esencialmente a lo mismo” (Fromm: 53)6.

La “salida” ofrecida por los marxistas anglosajones como Miller (véase la tercera parte de su *Analyzing Marx*) de reconceptualizar la “base”, incluyendo en las Fuerzas Productivas a las relaciones de producción, es decir teniendo en cuenta a las Fuerzas Productivas en un sentido ampliado, no es ninguna solución. El determinismo, ya no tecnológico sino económico, sigue estando presente así en forma más o menos atenuada. Aún si se considera, como lo hacen los estructuralistas franceses (véanse por ejemplo los estudios de Poulantzas en *Poder Político y clases sociales en el Estado Capitalista*), que hay que centrarse en el Modo de Producción en un sentido realmente amplio, subordinando la tecnología a

las necesidades inmanentes del sistema, no se está llegando a buen puerto, pues se mantiene el mecanicismo. ¿Cuál es entonces la respuesta? ¿No sería acaso más conveniente resignarse, como decía Daniel Bell, a no alimentar nuevos mitos y tomar a Marx como un economicista o un tecnólogo? Nosotros creemos que no, que otra visión no sólo es posible, sino también más adecuada. En lo que resta de este trabajo trataremos de demostrarlo.

Trabajo como *work* y trabajo como *labour*

El primer problema que nos habíamos planteado era llegar a definir el rol que ocupa, para nuestra visión, la “tecnología” en el corpus del pensamiento de Marx. Hasta este punto, hemos afirmado que ese papel no puede ser protagónico, central, determinante. ¿Por qué? No porque, como afirman los estructuralistas y los analíticos, la tecnología esté ya determinada por el conjunto de lo económico, sino porque tanto lo económico como lo tecnológico son producto de determinadas relaciones sociales de producción. Pero, se preguntaría en seguida un objetor, ¿no es esto más o menos lo mismo? ¿No estamos subsumiendo todo a las ‘relaciones productivas’ como si estas fueran la causa última y determinante? ¿Seremos víctimas de una visión esencialista al considerar al hombre como *homo faber*?

El problema al que nos enfrentamos es más sencillo de lo que aparenta. Afirmar que la tecnología se ve ‘determinada’ en sentido marxista, esto es, condicionada históricamente, por las relaciones sociales de producción, no equivale a subsumir todo a un modelo burdamente economicista porque el concepto de ‘Relaciones Sociales de Producción’ no es tomado por Marx en un sentido económico. Desde el momento en que se considera que la concepción marxiana supone un hombre que es tal en cuanto satisface sus necesidades de modo no instintivo (un Sujeto que es tal en cuanto productor, que con su trabajo satisface sus necesidades y sólo en este sentido un *homo faber*), se comprende que todo hombre es un hombre que produce, y esto no necesariamente en el sentido de productor objetual, un constructor de objetos.

Las lecturas ligeras del marxismo, aún por parte de muchos marxistas, han llevado a una confusión bastante extendida de enorme gravedad, ya que supone un trastocamiento de toda la teoría marxiana. Esta ‘mala lectura’ conduce a pensar en el hombre como un ser que trabaja para producir objetos. Sin embargo, esta visión es —y he aquí nuestra primera tesis— errada. En el Modo de Producción Capitalista, el hombre produce objetos con la forma de mercancías (Marx - Engels, b: 49 y ss.). Sin embargo, en otras sociedades, el hombre produjo otro tipo de satisfactores de necesidades históricas que no llevaban impreso el doble carácter de valores de uso y valores de cambio, que no se veían fantasmagorizados por la forma ‘endemoniada’ de la mercancía. Con esto no se está diciendo que todo aquello que produce el hombre sea un objeto material. Cuando Marx afirma que los productos del hombre perderán su ‘misterio’, su ‘carácter fantasmagórico’, en la sociedad de productores asociados, no está diciendo con ello que los productos del hombre sean exclusivamente estos objetos puros, despojados de simbolismo o de ideología. De hecho, no se entiende de dónde puede haber salido tal idea.

El proceso que el individuo lleva a cabo permanentemente en su devenir no es la obtención permanente de objetos, sino de objetivaciones, que a su vez le permiten erigirse en sujeto. La diferencia entre considerar al hombre como un productor de objetos y un productor de objetivaciones/subjetivación no es nimia. Por el contrario, la usual confusión entre estas dos formas de considerar la visión de Marx es la que lleva a muchos autores, desde los estructuralistas a los analíticos, desde los hegelianos a los feurbachianos, a ver a la teoría marxiana como economicista, naturalista, positivista, mecanicista, etcétera.

Una pasaje de *El Capital* que se contrapone a lo que acabamos de decir y que habitualmente se cita para mostrar el naturalismo de la visión de Marx es el siguiente:

“... el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza...” (Marx - Engels, b: 53).

No obstante, la cita es incompleta, porque Marx no se está refiriendo allí al trabajo, sino al trabajo útil. Las palabras que debieran estar en el lugar de los puntos suspensivos son: “Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es...” (Ib.: 53, subrayado de Marx). El Trabajo Útil, probablemente uno de los conceptos de Marx más desatendidos en lo que respecta a su especificidad, es efectivamente lo que comúnmente se entiende por trabajo: la obtención de un objeto o valor de uso que satisface una necesidad. Sin embargo, Trabajo Útil no es igual a Trabajo en el sentido en que lo entiende Marx. No es el Trabajo Útil aquél que define la Esencia humana, sino el Trabajo a secas.

El trabajo no es para el marxismo, como apunta Habermas en su *Discurso Filosófico de la Modernidad*, igual a producción material, sino a actividad de autoexpresión, proceso de objetivación del mundo y así de subjetivación de sí mismo. Pero “objetivación” no es “objetualización”. Para que la diferencia quede clara, necesitamos en principio recuperar la diferencia entre el trabajo como “*work*” y el trabajo como “*labour*” de la forma en que la entendía Marx.

“El hecho es que el trabajo presenta dos aspectos: como ejecución de un trabajo es parte orgánica de la vida cotidiana, como actividad de trabajo es una objetivación directamente genérica. Marx, para distinguirlos se sirve de dos términos distintos: el primero lo denomina *labour*, al segundo *work*” (Heller, d: 119).

Aquí tenemos un problema: mientras que toda objetualización (obtención de un producto en sí) es *labour*, pareciera que toda actividad humana es un trabajo como *work* (Heller, de quien extrajimos la cita, dedica varias páginas a mostrar que no es así). En este punto deberíamos considerar que quizás no sea éste un ‘problema’, sino una manera ‘refrescante’ de considerar a la teoría marxiana. Quizás no sea descabellado pensar que toda la actividad humana es trabajo como *work* en cuanto no es una actividad alienada.

Si consideramos, como quiere Heller en su *Sociología de la vida cotidiana*⁷, que el trabajo como *work* debe restringirse a aquello que el hombre objetiva como bien de uso, vamos a enfrentarnos a diversos problemas. Por ello brindaremos tres argumentos que pueden dar lugar a una nueva interpretación. Las implicancias de aceptar que el trabajo como *work* es equivalente a actividad humana no alienada son muchas y variadas. No trataremos de analizarlas todas aquí. Lo que sí intentaremos es mostrar que esta visión es plausible dentro del esquema marxiano. Empero, antes de eso, debemos tocar otra distinción de gran importancia.

Objetivación y Objetualización

Consideramos al hombre como un ser de necesidades, pero también como un productor de satisfactores de esas necesidades⁸. Usualmente, el marxismo acuerda en dar a la producción una primacía ontológica sobre la necesidad, ya que de la producción, en cuanto acto histórico, social, proyecta necesidades que ya no son pulsiones físico químicas sino necesidades históricas. Aquí sostendremos sin embargo que la pregunta no es pertinente. Si la idea de pulsión está justamente relacionada con el psicoanálisis, también puede extraerse de esta esfera otro concepto: el de Eternidad, esto es, el de ‘actualidad permanente’, ausencia de historia en el sentido de genealogía, crónica, o causalidad⁹.

En tanto el hombre produce, tiene necesidades. En tanto tiene necesidades, produce. Hay tanto un efecto de necesidad como un efecto de producción en la actividad humana como tal. En el mundo humano, el único accesible, no hay un punto originario (causa) y un resultado (efecto). No hay determinante y determinado, sino -y esto puede tomarse como nuestra segunda tesis- efectos determinados mutuamente, que se determinan en una totalidad concreta, no reconciliada, permanentemente en movimiento. Todos los hombres realizan procesos de objetivación, es decir, identifican una externalidad, mediatizan, simbolizan el mundo, y así lo crean, lo objetivan. Mediante este proceso se crea el Sujeto. Como bien lo especifica Markus:

“La historia es el proceso de creación y continua formación del hombre por su propia actividad, por su propio trabajo, en el sentido de una Universalidad y una Libertad crecientes y la característica principal del hombre es precisamente esa auto-creación que forma su propio sujeto...” (Markus: 54).

En términos llanos, podemos decir que hay un proceso (un trabajo) de subjetivación/objetivación que no supone la existencia del Sujeto o del Objeto más allá del proceso mismo. En palabras de Marx:

“En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fitcheano ‘yo soy yo’, el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el *genus* [género] humano.” (Marx - Engels, b, T. 1: 65).

El problema lo representa el proceso que llamaremos de objetualización, emparentado directamente con el de la alienación. En una sociedad alienada —es decir, en una sociedad en la que el hombre se enajena de su producto, de sus congéneres, de su actividad y de sí mismo, ya que se percibe como una cosa, el individuo deja de percibirse como productor de objetivaciones y de sí mismo, y se ve como objeto ‘ya’ producido. En *Los Manuscritos*... Marx afirma:

“...el obrero está, con respecto al producto de su trabajo, en la misma relación que está con respecto a un ser *extraño*... cuanto más se exterioriza el obrero en su trabajo, más poderoso se vuelve el mundo extraño a él; cuanto más se empobrece a sí mismo el obrero, más pobre se vuelve su mundo interior... El obrero pone su vida en el objeto. Pero entonces ésta ya no le pertenece; pertenece al objeto” (Marx, f: 110).

El trasvasamiento de la vida, de la capacidad del productor a su producto, cosifica una objetivación y la convierte en inmutable. El proceso de objetivación/subjetivación se transforma así en proceso de objetualización¹⁰. De un hombre vivo que creaba objetivaciones y se creaba a sí mismo como Sujeto pasamos a un ser que ve al mundo y a sí mismo como un objeto ya creado. Es el reino de las cosas en el que las mesas tienen fantasías similares a las de los hombres y viceversa. Los

hombres, devenidos puros particulares y ya no individuos, no sólo objetivan sino que objetualizan: transforman a todo en un objeto, y en este mismo proceso se convierten ellos mismos en objetos y en presas de los objetos que se les presentan extrañados.

Las relaciones sociales de producción capitalistas son objetivas, esto es: el producto objetivado de los hombres, el fruto de su actividad, de su vida como seres sociales, y que les permite ser sujetos (Marx, f: 116 y ss.). No obstante, al mismo tiempo, esta objetivación de la totalidad concreta inaprehensible es objetualizada, con lo que pierde su carácter objetivo, de producto de la actividad humana. Está pérdida se da por el proceso que Althusser llama “doble opacidad” (Althusser, a: 191 y ss.). La objetividad de las relaciones sociales de producción es ocultada al objetualizarse (convertirse en dato). ¿Qué significa esto? Que al “velo” que toda sociedad posee, gracias al cual todos los hombres pueden reconocerse en tanto seres sociales (Marx, f: 150), se le suma un segundo velo que oculta que exista el primero. Es esa apariencia cristalina la que Marx denuncia como ‘falsa conciencia’.

No se trata de que los objetos no existan en tanto productos objetuales. El martillo que usa un carpintero es irreductible en su materialidad. En este sentido no posee secreto alguno, pues en tanto materia no es ni siquiera un valor de uso. Pero no es esto lo que nos importa aquí. Lo que nos interesa es la relación que se establece entre el carpintero y el martillo, la objetivación que hace el primero del segundo, y el proceso de objetualización que petrifica esa relación, convirtiéndola en unívoca, previa e inmutable, porque -y esto puede tomarse como tercera hipótesis- en el proceso de objetualización se pierde la objetivación, impidiendo al individuo transformarse en sujeto; al naturalizar se deshumaniza.

El *work* como actividad humana

Volvamos a la distinción entre el trabajo como *work* y el trabajo como *labour*. Más arriba habíamos aludido a nuestra idea de tomar al trabajo en tanto *work* como equivalente de actividad humana. Es momento de especificar un poco más a qué apuntamos.

Para Agnes Heller, a quien citamos antes, trabajo como *labour* es aquél que llevamos a cabo para satisfacer una necesidad orgánica, para reproducirnos en cuanto seres particulares. Que con el tiempo se halla llegado a identificar al mismo con el trabajo alienado, es harina de otro costal, y no debería concernirnos más que en un sentido político (Heller, d: 122/125.). Por otro lado, el trabajo como *work* es aquél que el hombre en tanto ser genérico realiza, reproduciendo con ello la sociedad en la que está, ‘realimentando’ su vida cotidiana (Ib.: 120/122).

En lo que respecta al trabajo en tanto *labour* acordamos con la noción presentada por Heller, con la salvedad de que especificamos que, en cuanto el *labour* relega al trabajo como *work*, es sí trabajo alienado. Sin embargo, tenemos otra posición sobre el trabajo como *work*.

Cuando decimos que el trabajo como *work* equivale a actividad humana queremos mostrar que es el trabajo de un hombre subjetivado que tiene como fin a otro hombre subjetivado. El trabajo como *work* es por lo tanto un proceso que no puede darse más que parcialmente en el marco de una sociedad alienada. Toda objetivación no objetualizada es trabajo como *work*. Es decir: no sólo es un trabajo como *work* la elaboración de un bien de uso que no se fetichiza (como parece afirmar Heller en su *Sociología de la Vida Cotidiana*), que no adquiere esa ‘forma fantasmagórica’ de la mercancía, sino que *también* es trabajo como *work* una actividad como la política (opinar, votar) o el arte (recreación individual/social del mundo).

Un primer señalamiento que se nos podría hacer en vista de la definición que acabamos de dar es que una noción tan amplia del trabajo como *work* nos conduce a un vacío. Si de toda objetivación humana que no es objetualizada se puede decir que es trabajo, entonces, mirar un paisaje es trabajo, estudiar es trabajo, pensar es trabajo, hablar es trabajo... Esta objeción tiene todo el sentido común a su favor. Pese a ello, intentaremos defender nuestra posición.

No todo es trabajo como *work*. Nuestra definición no afirma eso. Es trabajo como *work* aquél proceso en el que los hombres objetivan el mundo (a lo externo, y así a sí mismos) y tienen ‘conciencia’ de esa objetivación (se transforman en sujetos). En este sentido, la creación artística es trabajo como *work*; la teoría y la acción política son trabajo como *work*; el debate discursivo es trabajo como *work*. En contrapartida, no es trabajo como *work* la estrategia política (política agonial), y no lo es tampoco la industria cultural. En definitiva: el proceso por el cual el hombre intenta la satisfacción de necesidades ‘elevadas’, humanas según la terminología marxiana, es trabajo como *work*. Si entendemos a las ‘necesidades humanas’ como aquéllas que tienen como fin y no como medio al otro (Marx, f: 148), se ve claramente por qué podemos afirmar que nuestra idea de trabajo como *work* no es tan vacía como podría suponerse. Es por eso que cabe resaltar la palabra ‘humana’ de la definición de trabajo como *work* que venimos dando.

Marx, en un pasaje de *Los Manuscritos*, afirma:

“Cuando los obreros comunistas se reúnen [a planificar su acción política]... se apropian... de una nueva necesidad: la necesidad de la sociedad y lo que parecía ser el medio se convierte en el fin. Fumar, beber, comer, ya no son pretextos de reunión o medios de unión para. La asamblea, la asociación y la conversación... les bastan; en ellos la fraternidad no es una frase vacía, sino una verdad, y la belleza de la humanidad brilla en esos rostros endurecidos...” (Marx, f. 170).

Escasez y abundancia de lo político

En este apartado, nuestra intención es mostrar que la ‘fisura’ entre el trabajo como *work* y el trabajo como *labour* es inextricable tanto a la sociedad mercantil como a la postmercantil (de productores asociados). El *labour* es propio de toda sociedad¹¹.

En su *Crítica al programa de Gotha*, Marx afirmaba que en la sociedad postmercantil los hombres se regirían por una máxima que rebasaría el derecho burgués:

“En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella la oposición entre trabajo manual e intelectual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estricto horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!” (Marx, a: 17).

Asimismo, en *El Capital*, Marx puntualizaba que el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de fines externos (Marx - Engels, b, T. 3: 1044). Esto implica, por supuesto, la erradicación de la necesidad y, así, la abundancia. La noción de Libertad de Marx se vería entonces así: el hombre es libre en cuanto se libera de la compulsión de las necesidades. Así, el reino de la Libertad adoptaría la forma de un mundo libre de necesidades. Para que el hombre sea un “ser genérico”, para que en tanto individuo encarne a la humanidad toda, debe verse libre de toda compulsión, libre de la necesidad en el sentido de poder ‘ya siempre’ satisfacerla. Esta sería la abolición positiva de la necesidad en contraste con la negativa (dictadura sobre las necesidades).

El problema de esta línea argumentativa no es tanto cómo llegar a ese estado de Libertad sino si éste es siquiera posible o deseable. Efectivamente: siendo el hombre un ser temporal, mortal, finito, ¿de qué manera podría verse libre de la necesidad? Siendo los recursos escasos, ¿cómo podría el hombre sentirse libre de necesidades? Evidentemente, si como Marx pretendía, la ciencia (“intelecto general”¹²) llega a avanzar lo suficiente sobre el mundo material y las relaciones sociales de producción se transforman de manera tal que se dejen atrás la alienación y la extracción de plusvalía propias del capitalismo, podríamos acceder a una situación donde la escasez se viera abatida. Ahora bien, esa situación de ‘no escasez relativa’, ¿sería una de abundancia? Aún si suponemos un estado de cosas tal que todos los hombres pueden satisfacer todas sus necesidades actuales, tendríamos que enfrentar la situación de nuevas necesidades y de nuevos hombres, y dado que los recursos naturales sí son escasos, llegamos a un callejón sin salida. Un problema más acuciante es el de las necesidades elevadas, de los hombres con respecto a otros hombres: ¿qué pasa si yo necesito de alguien —lo amo— y ese alguien no necesita de mí? Más aún: si suponemos resueltos todos estos dilemas, nos queda el primer interrogante planteado: ¿cómo escapa al hombre a su condición finita? ¿La ciencia daría respuesta también a esto? Vayamos un paso más allá, supongamos que todo es posible. ¿Es deseable una situación en la que cada nueva necesidad, del tipo que sea, está ya satisfecha de antemano?

Es probable que Marx pensara que el hombre moderno podía montarse sobre el trabajo acumulado a lo largo de toda la historia para saltar desde el reino de la necesidad ampliada (socialismo) al de la libertad (comunismo), ubicándose, como dice Heller ‘más allá de la justicia’ por el simple hecho de aniquilar la escasez. Sin embargo, la abundancia no aparece mencionada como condición del comunismo ni en los *Grundrisse* ni en los *Manuscritos de París*, que son las dos obras que más se ocupan del tema de la alienación. No obstante, es posible que Marx abonara la idea de que la liberación de la capacidad humana por el uso de la máquina transformaría al hombre en un ser de necesidades satisfechas (¿un Hombre Nuevo?), que produciría satisfactores permanentemente y así transformaría todo el trabajo en trabajo vivo, no fosilizado ni naturalizado, sino en permanente crecimiento. De ser efectivamente así, lo cual resulta muy dudoso, Marx se equivocaba. La idea de tomar a la tecnología como el alicate con el que el hombre puede romper las cadenas que lo atan a la escasez, no sólo es inviable en la práctica sino además contradictoria con el resto de los planteos marxianos. De hecho, en la misma *Crítica al Programa...*, Marx afirmaba en contra de los lassalleanos:

“El trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es la fuente de los valores (¡que son los valores que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre... Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo

una fuerza creadora sobrenatural; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres... que se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo..." (Marx, a: 10).

Evidentemente, Marx no puede estar refiriéndose a una posibilidad efectiva, fáctica, cuando nos dice que la máxima de la sociedad comunista debe ser de cada quien según sus posibilidades y a cada quien según sus necesidades. ¿Podría, sin embargo, apuntar a un objetivo que sirva de ideal regulativo? ¿Podría la satisfacción 'eterna' de necesidades (en el sentido de siempre ya) ser una meta imposible pero la cual debemos perseguir? Creemos en principio que no, porque la aniquilación de la escasez es indeseable según la acepción de Libertad que el mismo Marx da en otros escritos, identificando a ésta con la libertad de la alienación y así la libertad de crear: el hombre es libre en cuanto se libera, no de la necesidad, sino de la alienación. Es 'más humano' no cuando se libera de la necesidad, sino cuando sus necesidades se enriquecen y se humanizan¹³. En efecto, si somos consecuentes con la noción de Libertad marxiana, debemos rechazar de plano el planteo según el cual el hombre debe aspirar a satisfacer siempre ya sus necesidades.

No obstante, esto último es muy relativo. Sería posible revisar este concepto de 'ideal' en el sentido en que lo hace Robert Michels con respecto a la democracia, ya no como regulador de la acción presente sino como una práctica cotidiana como fin en sí misma que se realiza en el intento de conseguir el ideal:

"El campesino de la fábula dice a sus hijos en el lecho de muerte que hay un tesoro escondido en el campo. Después de la muerte del anciano, los hijos escarban por todos lados para descubrir el tesoro; no lo encuentran, pero su labor infatigable mejora la tierra y les proporciona bienestar" (Michels: 192/193).

La satisfacción de todas las necesidades 'siempre ya' no sería pues un objetivo posible o deseable por sí mismo, sino apenas una meta que los hombres se proponen para crecer en tanto individuos en el proceso mismo y no para llegar a ella. En este sentido, no hay tal cosa como un estado de Libertad, porque la Libertad es un trabajo cotidiano y constante.

Retomemos: hay un tipo de necesidades, las necesidades elevadas, humanas, que sí pueden estar ya siempre satisfechas. En efecto, en el reino de la libertad hay una escasez cuya aniquilación es posible y deseable a la vez: la del trabajo como *work*, y entonces la de la participación (aquí como *praxis*) política. Si en la sociedad mercantil el trabajo como *work* se ve eclipsado al ser subsumido por el trabajo como *labour*, en la sociedad postmercantil podría esperarse la liberación del primero. Tratando de ser más claros: cuando Marx dice que cabe aniquilar la escasez, puede estar refiriéndose a aquella escasez que es posible y deseable aniquilar: la de la Libertad humana.

La tecnología, como trabajo muerto, condensación de lo natural y del trabajo como *labour* del hombre, ¿no tiene entonces nada que ver con la Libertad? En términos filosóficos y políticos, creemos que no. La tecnología no marcha aparte del resto de las actividades del hombre. No es autónoma, no surge por la gracia divina ni como fruto inherente a un Intelecto General (la definición marxiana de ciencia). En tanto producto histórico del hombre, está condicionada, determinada históricamente, y a la vez es un condicionante o determinante histórico en la medida en que lo es todo objeto u objetualización producido por el hombre. A eso se refería Marx cuando sentenciaba que el hombre puede hacer su propia historia, pero no en las circunstancias por él elegidas.

Dilucidar, como lo hacen Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*, si la técnica instrumental es ya ilustración, y así ya mito, y así ya objetualización alienante, requiere de un estudio aparte centrado más bien en la ideología. Lo que queremos señalar es que el análisis de los frankfurtianos se acerca peligrosamente a una demonología (es la técnica racional, trabajo como *labour*, la 'culpable' del Holocausto) que, creemos, no cabe *dentro* de la teoría marxiana. Para el esquema que hemos querido desarrollar en este trabajo, la objetualización, y consecuentemente la acción instrumental que le es congénita, es inextricable de la esencia humana¹⁴. No obstante ello, eso no conforma una paradoja necesaria (véanse por ejemplo los argumentos de Habermas en su *Discurso de la modernidad*). Ver 'el mal' de la humanidad en la técnica parece tan nocivo como encontrar allí una panacea.

Regresemos un momento a la pregunta sobre la relación entre la tecnología y la libertad como trabajo. ¿Cómo se ligan estos conceptos? Digámoslo pronto: de una forma no necesaria. Aunque es cierto que la tecnología está determinada y es determinante de la praxis política, su papel es tan o tan poco protagónico como el de cualquier otra objetualización. Cabría preguntarnos: ¿era necesario un desarrollo tan complejo, tan intrincado, para hacer lo que otras teorías hacen de una manera tan simple y sencilla (relegar a la tecnología)? Nuestra opinión es que sí, en primer término porque el modelo marxiano no puede, si quiere ser consecuente y coherente y no ofrecer definiciones que parezcan emparches extemporáneos, dejar de lado toda esta argumentación. Además, y esto nos parece fundamental, solamente atravesando este largo camino podemos ver que la democracia no es una mera técnica para dirimir conflictos políticos, sino un trabajo: un trabajo cotidiano por la liberación del hombre¹⁵.

Entre el cielo y la tierra

Remarcando el hegelianismo de Marx, muchas veces se cae en un olvido casi completo de Feurebach. Esto es: es cierto que el hombre construye su realidad histórica, pero no lo hace ‘de la nada’. Más allá de las objetualizaciones y de las objetivaciones, hay un plus imposible de erradicar en tanto tal, aunque pasible de ser velado: la materia. Podemos ocultar la materia de nuestro reconocimiento, mas no dar el salto definitivo al mundo estrictamente simbólico. Esta idea a su vez implica otra: que entre el hombre y el mundo material siempre hay una distancia, un espacio vacío. En el momento en que intentamos anular la mediación, la distancia, acabamos con los elementos mismos¹⁶. Es por eso que -y ésta es nuestra cuarta tesis- la noción de ser genérico en Marx tomada literalmente no es consistente con el resto de las ideas marxianas. Así como arriba apuntábamos que Adorno y Horkheimer veían una paradoja innecesaria, creemos que quienes toman la noción marxiana de ser genérico al pie de la letra caen en el otro extremo. Expliquemos este último argumento.

El hombre, es cierto, produce objetivaciones, pero también objetualizaciones. Por eso, al tiempo que destacamos el rol del trabajo como *work*, reafirmamos lo inevitable del trabajo como *labour*. Ahora bien, objetivaciones y objetualizaciones son mediaciones simbólicas con el Mundo Material, materia pura, que es siempre inabarcable, inaprehensible, inevitable y condicionante de ese Mundo Simbólico en el que nos movemos cotidianamente. Sin embargo, proponer que el mundo sea un conjunto de objetivaciones, de simbolizaciones, no implica que estemos en un mundo de contingencia radical al estilo de los posmarxistas. Veamos por qué.

Toda teoría lingüística con referente implica una relación necesaria entre la palabra que nombra y lo que es nombrado. Se cae entonces en una de dos opciones: por un lado el nominalismo (la definición ‘da vida’ a lo definido), por el otro la substantivación (lo definido —el objeto ya en sí y para sí— ‘da vida’ a la definición). En contraposición, se supone que toda teoría que carece de referente implica una relación contingente entre lo que se nombra y lo que es nombrado, elementos entre los que a su vez se supone una ausencia.

¿Cómo se aborda desde el marxismo esta temática? Los teóricos del Diamat se ubicaron siempre sin mayores problemas en la segunda de las posiciones de la teoría del referente, sin notar que con ello (o, si no queremos ser ingenuos, pensando justamente que con ello) estaban finalizando con la idea del hombre como creador para caer en el mecanicismo más burdo, lo que a su vez conduce a la despolitización total. El sujeto del Diamat no hace más que atenerse a lo que ya está inscripto en la materia, capta lo que el objeto ya es al definirlo, al apropiarse de él.

¿Queda acaso otra opción si no queremos volver a Hobbes? El llamado posmarxismo se presenta como una idea atractiva por demás: la política vuelve con él a un primerísimo plano, y la idea de responsabilidad recobra valor. Sin embargo, más allá de lo estrictamente teórico, hay ciertas cosas que no “cierran”¹⁷ en una teoría donde, al contrario que en las tesis de Baudrillard, se presupone que todo debe cuajar. En una realidad simbólica contingentemente radical como la propuesta por el argentino, ¿por qué elegir a la democracia por sobre la dictadura?

Aquí nuestro problema, el del marxismo, vuelve a presentarse en toda su crudeza: ¿puede la dialéctica ofrecer una salida a esta encerrona? ¿Puede pensarse en un giro lingüístico que, sin caer en una contingencia radical, se desvincule al menos en cierta medida del referente en tanto tal? Nosotros creemos que sí. Aunque no podamos presentar en este trabajo los argumentos necesarios, sostenemos que en la diferenciación entre el mundo inabarcable, el objeto y lo objetivo, puede hallarse una veta sobre la que trabajar en este sentido. El camino a emprender nos parece hartamente difícil, pero no imposible. Así como es factible ‘redefinir’ los conceptos de mundo, hombre, trabajo, tecnología, abrevando en la obra marxiana, podría no ser descabellado continuar actuando sobre la diferencia entre objetivación y objetualización para dar así un “salto” lingüístico desde el marxismo y ya no un giro contra él.

En este sentido, podríamos afirmar que la materialidad irreductible en la que vive el hombre (la naturaleza, la vida como *continuum* orgánico finito) funciona como un referente último. Esto es: la guerra del Golfo puede no haber existido, pero los soldados muertos están muertos. Empero, este tipo de referente está *siempre ya, eternamente* determinado, condicionado históricamente por los símbolos, que a su vez están *siempre ya* determinados por lo material irreductible. La naturaleza no existe más que como objetivación. Sin embargo, la naturaleza como objetivación aparece imposible sin el sustento material que la soporta.

Vayamos un paso más allá y traigamos a colación a Voloshinov (en realidad, Bajtin): “La vivencia —lo expresado y su objetivación externa— están hechos... del mismo material. No hay vivencia fuera de la encarnación signica” (Voloshinov: 120). Es decir, dejemos en claro que no hay nada ‘humano’ que no sea simbólico, y que el acceso a todo lo que está más allá de la vivencia está vedado. Concluimos entonces que nuestro mundo es siempre objetivo, y que la misma subjetividad se nutre de las objetivaciones. El sujeto, entonces, sólo puede existir en un mundo objetivo, un mundo de mediaciones que lo crean en tanto tal. A su vez, las objetivaciones, los símbolos y las palabras son siempre puestos en juego por sujetos concretos determinados históricamente por las objetivaciones. Así, pues, el resultado de significación y/o comprensión de las

objetivaciones depende siempre del intercambio entre los sujetos. Es en este terreno, en la práctica intersubjetiva, donde la unidad del símbolo se convierte en polisemia. Es aquí donde la libertad significativa o comprensiva comienza a desplegarse.

En cada acto de habla, afirma Bajtin, hay un 'horizonte de respuesta'. Por eso todo lenguaje es dialógico *ab ovo*, y así práctico y así histórico. De este modo, cada acto de habla está determinado por un entrecruzamiento concreto, por una 'lucha' entre los sujetos hablantes. Estos sujetos están, es cierto, inmersos en una mar de metáforas. Pero además, como su nombre lo indica, están sujetos al sustrato que los soporta y que, sin ser en sí, está más allá de lo estrictamente simbólico: la materialidad. Para ser más claros: los hombres están siempre sujetos a su condición finita.

Avancemos todavía un poco más en la misma dirección y demos un paso crucial para el marxismo. Olvidemos al referente. Tentativamente, dejemos de lado ese sustrato que funciona como plus irreductible. Aún en este caso, el mundo objetivo/metafórico en el que se mueve el hombre no es de contingencia radical, pues no todas las producciones simbólicas (las objetivaciones) son equivalentes¹⁸. Si algunas son fundamentales, otras no lo son. Si unas se fosilizan, se objetualizan, otras permanecen libradas al proceso intersubjetivo. Como bien apunta Grüner, la importancia objetiva (al menos en términos de efecto) de los distintos productos simbólicos, es completamente desigual. Siguiendo este razonamiento vemos fácilmente por qué para la sociedad capitalista no es 'lo mismo' trabajar sobre el concepto de género que sobre el de alienación o explotación, por qué no tiene el mismo potencial el movimiento obrero que los tan mentados Nuevos Movimientos Sociales.

Llegando ya al final, debería quedar claro que las respuestas del posmarxismo a lo que se le ha dado en llamar 'la crisis del Sujeto' no son las únicas posibles. El materialismo histórico aún tiene mucho que decir al respecto si se lo interpela. La discusión sobre la caída del referente, que apenas hemos esbozado más arriba, está desarrollándose todavía. Aunque algunos la den por finalizada, queda bastante tela que cortar. Sin embargo, más allá del resultado al que se arrije, tanto si se sigue sosteniendo un referente que funcione como sustrato último e irreductible como si no, el materialismo histórico presenta una capacidad interpretativa de enorme riqueza. Pero no sólo eso, porque el marxismo es, a la vez que una forma de interpretación del mundo, una forma de transformación.

Recuperar la dialéctica como praxis es, en suma, el desafío. Volver a tomar la Libertad como valor, y no ya como abstracción o como hecho, es el trabajo. Al fin y al cabo, pensar a la política como un trabajo no alienado con fines elevados, es decir, pensar a la política como *work*, es retornar a una definición clásica: la política como el reino de lo posible, la política como el reino de la Libertad. c

Bibliografía

- (W.) Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: *Dialéctica del iluminismo*. Editorial Sudamericana - Editorial Hermes. México D. F., 1994.
- Althusser, Louis, a: *La Revolución Teórica de Marx*. Siglo XXI Editores. Biblioteca de Pensamiento Socialista. Serie Ensayos Críticos. 23ª Edición. México D. F., 1988.
- Althusser, Louis, b: *Tres notas sobre psicoanálisis* en "Escritos sobre Psicoanálisis - Freud y Lacan". Siglo XXI Editores. México D. F., 1993.
- Boron, Atilio: *Estado, Capitalismo y Democracia En América Latina*. Universidad de Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC. 3ª edición corregida y aumentada. Bs. As., 1997.
- Boron, Atilio, b: *El postmarxismo de Ernesto Laclau*. Revista Mexicana de Sociología, N 1, Mexico, 1996.
- Cohen, Gerald: *Karl Marx's Theory of History: A defense*. Princetown University Press. New Jersey, 1978.
- Cohen, Gerald b: *Forces and relations of production* en "Analytical Marxism", Roemer, J. ed., *op. cit.*
- Eagleton, Terry: *Ideología*. Paidós, Paidós Básica. Barcelona, 1997.
- Freud, Sigmund: "Trabajos sobre Metapsicología" en *Obras Completas*. Editorial Amorrortu. Bs. As., 1991.
- Geras, Norman: *The Controversy About Marx and Justice* en "The New Left Review" N°150. Marzo - Abril de 1985.
- Geras, Norman: *Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder* en "The New Left Review" N°195. Septiembre - Octubre de 1992.
- Habermas, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Ediciones Taurus - Altea - Alfaguara. Madrid, 1989.

- Heller, Agnes *a*: *Crítica de la Ilustración*. Ediciones Península. Barcelona, 1984.
- Heller, Agnes *b*: *Teoría de las necesidades en Marx*. Ediciones Península. Barcelona, 1978.
- Heller, Agnes *c*: *Más allá de la Justicia*. Planeta - De Agostini. España (s/d), 1994.
- Heller, Agnes *d*: *Sociología de la vida cotidiana*. Ediciones Península. Barcelona, 1994.
- Heller, Agnes *e*: *El Péndulo de la modernidad*. Ediciones Península. Barcelona, 1995.
- Heller, Agnes *f*: *Una revisión a la teoría de las necesidades*. Ediciones Paidós. Bs. As., 1996.
- Jameson, Fredric: *Teoría de la Postmodernidad*. Ediciones Trotta. Madrid, 1997.
- Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj: *Estudios sobre multiculturalismo*. Paidós. Bs. As., 1998.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal : *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Siglo XXI editores. México, DF, 1986.
- Laclau, Ernesto: *Emancipación y diferencia*. Editorial Amorrortu. Bs. As., 1995.
- Lukács, Georg : *Historia y Conciencia de clase*. (2 tomos) Sarpe. s/d, 1985.
- Markus, György: *Marxismo y antropología*. Grijalbo. Barcelona, 1974.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich *a*: *El Manifiesto Comunista* en el Tomo I de “Carlos Marx y...”, *op. cit.*
- Marx, Karl y Engels, Friedrich *b*: *El Capital*. (3 tomos, 8 volúmenes) Siglo XXI Editores, 3ª edición. México D. F., 1984
- Marx, Karl y Engels, Friedrich *c*: *Cartas* en el Tomo II de *Carlos Marx y...*, *op. cit.*
- Marx, Karl *a*: *Crítica al Programa de Gotha* en el Tomo II de “Carlos Marx y...”, *op. cit.*
- Marx, Karl *b*: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* en el Tomo I de “Carlos Marx y...”, *op. cit.*
- Marx, Karl *c*: *La Lucha de Clases en Francia de 1848 a 1850* en el Tomo I de “Carlos Marx y...”, *op. cit.*
- Marx, Karl *d*: *La Guerra Civil en Francia* en el Tomo II de “Carlos Marx y...”, *op. cit.*
- Marx, Karl *e*: *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Siglo XXI Editores, 4ª Edición en español. México D. F., México.
- Marx, Karl *f*: *Manuscritos de 1844, economía política y filosofía*. Editorial Arandu. Bs. As., 1968.
- Marx, Karl *g*: *La Cuestión Judía* en “La Sagrada Familia y otros escritos”. Editorial Grijalbo. México D. F., 1958.
- Michels, Robert: *Los Partidos Políticos. Un Estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. (2 volúmenes) Amorrortu Editores. 4ª reimpresión. Buenos Aires, 1991.
- Miller, Richard: *Analyzing Marx. Moral, Power and History*. Princetown University Press. New Jersey, 1984.
- Poulantzas, Nicos: *Poder Político y Clases sociales en el estado capitalista*. Siglo XXI, 26ª Edición. México D. F., 1994.
- Roemer, John ed.: *Analytical Marxism*. Press Syndicate of the University of Cambridge. New York, 1993.
- Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Barcelona, 1994.
- (a) Voloshinov, Valentin [Mikhail Bajtin]: *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alianza Editorial. Madrid, 1992.
- Žižek, Slavoj: *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores. México D. F., 1994.
- Žižek, Slavoj: *Goza tu síntoma*. Editorial Nueva Visión. Bs. As., 1994.

Notas

(*) Sergio Morresi es Licenciado en Ciencia Política (UBA) y docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Javier Amadeo es Licenciado en Ciencia Política (UBA) y maestrando en la Universidad de Sao Paulo.

1 Los trabajos recientes de Heller (llamados por Rorty pos-posmarxistas) y los de Laclau (reivindicados erróneamente como post-estructuralistas) difieren en casi todo. Sin embargo comparten un ‘aire de familia’ consistente en se—alar el mismo punto de quiebre: el marxismo no deja, en realidad, lugar a la política; ambos pensadores coinciden en que, por sus fallas congénitas, el modelo marxiano no es ni puede ser una forma de entender a la política. Véase al respecto *El*

péndulo de la modernidad donde Heller y Fehér analizan al marxismo como un tipo particular de jacobinismo y *Una revisión a la Teoría de las necesidades*, donde la misma autora culmina su análisis en una defensa cerrada del Estado de Bienestar como summum del humanismo. Asimismo, Laclau, en *Emancipación y diferencia* presenta argumentos en contra de las sustancializaciones del marxismo para arribar a una conclusión política lindante con la hoy en boga ‘tercera vía’.

2 Una interesante discusión puede encontrarse en los últimos capítulos del trabajo de Terry Eagleton: *Ideología*.

3 El darwinismo social es un buen ejemplo. No obstante, las posiciones de Comte se acercan en ciertos puntos al determinismo tecnológico. La escuela sociotécnica sueca también abona a ciertas pautas del determinismo tecnológico. Las posiciones de la socialdemocracia alemana, tan disímiles en muchos puntos, parecen converger aquí (véanse los trabajos de Bernstein y Adler). La célebre “Biblia” de Ostwald también presenta un caso de determinismo tecnológico.

4 El vocablo germano “*bedingen*” puede (debería) traducirse aquí por “condiciona”. *Bedingung* (sustantivo femenino) equivale a condición. Sobre este tema, puede consultarse Borón: 303 y ss.

La traducción por “determinación” es, en gran parte, una reminiscencia del auge estructuralista provocado en América Latina por Marta Harnecker. Al igual que Borón, nos inclinamos por una traducción más literal y decimos así que “la vida material *condiciona* el proceso social...”

Sin embargo, nótese que en cuanto se entienda al vocablo determinación en un sentido no estructuralista sino hegeliano (esto es, al revés de como lo usaba Harnecker).

5 No es nuestra intención reducir al leninismo a una afirmación tal como la neutralidad de la técnica.

6 El estudio de Erich Fromm, *Marx y su concepto del Hombre*, que según nuestra óptica, yerra el tiro en muchos aspectos al interpretar los Manuscritos Económico Filosóficos marxianos, tiene, sobre este punto en particular, toda la razón. Sin embargo, que quede claro, no estamos menospreciando las obvias diferencias que implica el trabajar en cada sistema; simplemente queremos remarcar aquí que un operario de la Land Rover no está menos alienado que uno de la General Motors. Como veremos más adelante, las implicancias que tiene el determinismo tecnológico no se refieren tan sólo (como pretenden algunos marxistas analíticos, como Miller y Cohen) a la concepción marxiana de la historia, sino que se refieren a toda la teoría marxiana.

7 Este trabajo de Heller, en gran parte deudor de la obra de Lukács, pertenece todavía a la época marxista de la autora.

8 Para un estudio más profundo de esta idea, el mejor trabajo, nos parece, es el de Agnes Heller: *Teoría de las Necesidades en Marx*. En él nos basamos para nuestros planteos sobre el tema. Sin embargo, la diferenciación que hace esta autora entre necesidad y pulsión es bastante discutible (véase el primer capítulo de su *Sociología de la Vida Cotidiana*). Al respecto nosotros preferimos usar la noción freudiana de pulsión “Las pulsiones no provienen del mundo exterior sino del interior” (Freud: 114), son “decantaciones de la acción de estímulos exteriores que en el curso de la filogénesis influyeron sobre la sustancia viva, modificándola” (Freud: 116). *Ab ovo*, el hombre es “hombre en el mundo” y *ab ovo* el mundo es hombres, objetivaciones y objetos.

9 Al respecto, véanse las *Tres Notas sobre Psicoanálisis* de Althusser.

10 Las diferencias entre los conceptos ‘objeto’, ‘objetivo’, ‘objetivación’ y ‘objetualización’ están extraídas de nuestra lectura de *Historia y Conciencia de Clase* de Lukács, aunque —claro— es una lectura muy particular del autor húngaro.

11 Es fundamental tener en cuenta que no estamos considerando al trabajo como *labour* como un simple equivalente al trabajo alienado (véase el apartado anterior).

12 Marx, ciertamente, tuvo una relación bien ambigua con el concepto de “ciencia”. Al respecto, afirma Heller: “Marx, en efecto, fue el heredero más leal de la Ilustración... eliminaba al conocimiento científico, y a la ciencia en general, de la lista de las autoridades heterónomas, esclavizadoras del hombre. La ciencia no figura jamás entre los elementos integrantes de la superestructura... [Aparece] como una capacidad intrínseca asociada a la autonomía...” (Heller, a: 325). También, véase al respecto *La Revolución Teórica de Marx* de Althusser.

No obstante la evidencia en apoyo de estas visiones con respecto al pensamiento marxiano, es claro que esta postura (que sí está en Marx) es claramente contradictoria con el resto de la teoría. Si la ciencia está por fuera del proceso general de las relaciones sociales de producción, aparece entonces fuera de la historia, como parte de la condición humana. Ahora bien, si esto es fácilmente afirmable del trabajo en general, es muy difícil sostenerlo sobre la ciencia (al menos sobre la ciencia iluminista).

En este trabajo no podemos profundizar sobre este aspecto que queda entonces como una cuestión —no poco importante, por cierto— abierta. Para evitar confusiones dejamos en claro nuestra posición: no importa lo que diga expresamente Marx, para la teoría marxiana es inaceptable que la ciencia adopte ese carácter de intelecto general, por encima o por fuera de las relaciones sociales de producción.

13 La idea de ‘necesidades humanas’ (con el otro como fin en sí mismo) en tanto elevadas la hemos extraído de la *Teoría de las Necesidades en Marx* de Agnes Heller, quien a su vez se basaba en la *Ontología del Ser Social* de Lukács.

14 Obviamente, en el sentido marxiano. La idea de esencia en Marx no se refiere a una esencia metafísica, sino, como sostiene Dussel, a una construcción abstracta del objeto para su conocimiento (Dussel: 32).

15 Este problema, fundamental, merece un trabajo mucho más acabado que el que podemos realizar aquí.

16 Es interesante notar que algo similar sucede en el campo de la física: la fusión que se produce cuando el vacío al interior de los átomos es eliminado. Este proceso hace que la masa deje de existir, quedando sólo la energía (atómica).

17 Véanse como ejemplo de las críticas a la posición de Laclau las realizadas por Atilio Boron (Boron, b).

18 Véase la introducción de Eduardo Grüner en el libro de Žižek y Jameson: *Estudios sobre multiculturalismo*.

q

LA VIGENCIA DEL MANIFIESTO COMUNISTA: SU IMPORTANCIA PARA PENSAR EL ESTADO Y LA DEMOCRACIA

c José Castillo y Mabel Thwaites Rey

El *Manifiesto Comunista*, no es ocioso decirlo, es un documento político: un llamamiento, una perspectiva política para la emancipación social de los trabajadores. Y como tal, plantea un eje fundamental: la indisolubilidad entre teoría y práctica. A ciento cincuenta años de su redacción, y con la historia de luchas y derrotas acumuladas por el movimiento obrero internacional, cabe preguntarse desde dónde leerlo hoy. Es decir, qué vigencia tiene el planteo de la construcción de un proyecto emancipador no desde la utopía sino desde el análisis científico de su posibilidad, incluyendo la lucha de clases como motor de la historia, las contradicciones del capitalismo como el eje desde el cual surge la nueva sociedad, y el proletariado como sujeto histórico de la revolución.

Muchas veces se ha tergiversado, mutilado, vulgarizado o esclerosado el pensamiento de Marx. Lamentablemente las reacciones se han mezclado, generando lecturas “heterodoxas” que muchas veces parecen burdas imitaciones de aquellos autores (Proudhon, Lassalle, el socialismo de cátedra, Mach, etc.) ya destrozados por la crítica de los clásicos del marxismo. Muchas veces, cuando oímos hablar de que tal o cual planteo representa una lectura del marxismo “abierto” o “laico”, desconfiamos instintivamente: lo intuimos interesante si se trata de diferenciarlo de la momificación del “marxismo-leninismo”, de los manuales estalinistas, pero lo sospechamos contrabandista si se trata de hacer pasar como marxismo una melange de otras lecturas ajenas, y a veces contradictorias, al pensamiento de Marx. Entiéndase bien, nadie tiene la obligación de declararse marxista, ni posee un marxómetro (desde ese lugar estamos en contra de todas las lecturas en clave de “comisario político”), pero lo menos que puede exigirse es cierta seriedad en la lectura de un autor al que se está citando: esto es, conocer las obras y los contextos en que fueron escritos los diferentes textos.

Otra moda es hablar desde la “tradición marxista”. Más fácil aún, ya que han sido tantos los que han declamado sobre Marx, en todos los sentidos, que siempre puede encontrarse algún eje por donde Marx se cuele. En realidad, desde esta perspectiva, prácticamente cualquier autor culto de los siglos XIX y XX estaría en la tradición marxista. Claro que debemos tratar de darle un contenido más preciso a esta tradición, por lo cual nos restringiremos a aquellos que se inscriben sistemática y autorreferencialmente en los grandes debates abiertos por el marxismo y/o en sus prácticas políticas, con sus intentos implícitos de estructurarse en el movimiento obrero, en la socialdemocracia, en las revoluciones, en el bolchevismo.

Y también en todas las expresiones que desde allí produjo la historia política y académica del siglo XX: el trotskismo, el austromarxismo, la escuela de Frankfurt, el estructuralismo francés, el maoísmo, el guevarismo, el marxismo anglosajón, el debate alemán, etc. Todas estas corrientes nacieron discutiendo el cómo de la emancipación de los trabajadores y trataron de darle una perspectiva política, más o menos acertada.

Ahora bien, nuestro propósito se centra en indagar la vigencia del *Manifiesto Comunista* en particular, en el marco de la teoría marxista en general. Pero lo abierto de la respuesta hace necesario restringirnos a dos cuestiones nodales: estado y democracia. Son nodales porque el estado es el gran tema del joven y el viejo Marx, y en el marxismo práctico constituye el punto de todas las rupturas. En la tradición marxista, detrás de cada reformulación de la teoría del Estado está el afán no sólo de comprender la forma efectiva de la dominación por simple gusto gnoseológico, sino de configurar alternativas viables de cambio social. En la comprensión de la esencia de la dominación, de sus resortes y características, está implícito el diseño de la estrategia viable para su transformación. De ahí que las disputas interpretativas sobre la naturaleza del estado capitalista difícilmente puedan disociarse de posturas políticas e incluso tácticas, tendientes a enfrentar el modelo dominante de una manera que, se presume, es la más apropiada para tener éxito en la empresa revolucionaria.

Desde dónde hablar de la democracia y el estado: un siglo de debates

Lukács introdujo una frase que ha hecho escuela: “la ortodoxia en el marxismo es el método”. Esta expresión, sacada del contexto en que fue planteada por el autor de *Historia y Conciencia de Clase*, ha dado lugar, desgraciadamente, a más de una mutilación, desgarro de un pensamiento complejo que sólo puede ser comprendido en tanto totalidad teórico-política.

Nosotros buscamos un eje que, pareciendo provocativo, a la vez no deje dudas por parte del propio Marx sobre la pertenencia inequívoca y exclusiva a su cuerpo de pensamiento. Recordemos la famosa carta a J. Weydemeyer de marzo de 1852, donde sostiene que lo propio del marxismo no es el descubrimiento de la lucha de clases, y ni siquiera de la lucha de clases, sino, “lo que he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases está ligada solamente a determinadas fases de desarrollo histórico de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta dictadura constituye solamente el paso a la abolición de todas las clases y a una sociedad sin clases”¹.

Y no es casual que esta sea la ciudadela, el aspecto más atacado y tergiversado del pensamiento de Marx: es el punto de corte, el que no deja espacio para la domesticación, el que marca la matriz clasista del marxismo. Se trata, en síntesis, del problema de la naturaleza del Estado. Tema de desvelos del joven Marx, planteado en el *Manifiesto*, y una de esas temáticas que recorren a todos los Marxs: al joven, al de la política de fines de los '40 y principios de los '50, y al adulto: Marx nace y muere hablando del Estado. Es implacable con los anarquistas y también con Lassalle. En la *Crítica al Programa de Gotha* no cede un ápice ante sus propios seguidores.

Y la interpretación de esta cuestión va a ser central para la práctica política: el eje del llamado revisionismo, una vez muerto Marx, será justamente el Estado y la Democracia. Terminará constituyendo el nudo del debate en la política concreta de la Socialdemocracia Alemana y los debates de la II Internacional. Rosa Luxemburgo y Bernstein van a animar un debate que recorre el fin de siglo: Reforma o Revolución. La adaptación al estado burgués, la ilusión de la “respetabilidad política”, del socialismo sin destruir al estado burgués, el origen de lo que sería la defección de agosto de 1914 y el hundimiento de la Internacional, tal la perspectiva de la reflexión luxemburguista. La inclusión del socialismo en el sistema político, la presencia obrera en el Parlamento burgués, la intervención sindical y cooperativa en la realidad económica y social, tales los desafíos que enfrenta un marxismo convertido de pensamiento de minorías en partido de masas, y a lo que Bernstein, con todas sus contradicciones y debilidades, intenta dar respuesta.

Pero también son Estado y la Democracia Lenin, que les dedica sus últimas reflexiones escritas inmediatamente antes de la Revolución de Octubre, y el debate con Kautsky, preanuncio de las posturas de éste contra el bolchevismo y la revolución espartaquista.

La cuestión continuó omnipresente aún después. El estalinismo, que no hesitó en esclerosar el pensamiento de Marx en indigestos manuales, tampoco tuvo el menor empacho en modificar a Marx: desde la teoría del socialismo en un solo país, no sostenida absolutamente por nadie en el marxismo antes de su proclamación por Stalin. Basta recordar que en la primera versión de *Cuestiones del Leninismo* el propio Stalin lo cuestionaba, pero luego surgieron el “Estado” Socialista, el “Derecho” Socialista, la “Democracia” Socialista (cuya crítica al absurdo teórico de esta posición le costaría la vida a Pasukanis).

La escisión entre socialistas y comunistas desde el fin de la primera guerra mundial también se vió cruzada por estos ejes. La Socialdemocracia avanzó en producir particulares mezclas teóricas de socialismo y democracia, apoyada cada vez más en una concepción instrumentalista y neutral del estado y en la reificación del Keynesianismo. Desde el último Congreso de la Internacional Comunista, la concepción del Frente Popular aporta también elementos de mezcla que, acercándose quizás demasiado a lo que luego en el debate latinoamericano se denominaría populismo, dio lugar a la denominación “Democracia Popular”, ahora ya en el campo de las posiciones políticas de los Partidos Comunistas en Occidente y Oriente.

Ya en las luchas por la descolonización aparecen las concepciones del Estado Popular como “herramienta” para la liberación. Ello alimenta el marxismo de la Teoría de la Dependencia, del tercermundismo en general, del Guevarismo y la OLAS. Todas estas concepciones están fuertemente influidas por visiones estatistas e instrumentalistas: el estado es visto siempre como homogéneo y manipulable por la voluntad política, sea del imperio o del movimiento de liberación.

Finalmente, también la década del ochenta, en un caso por exceso y en el otro por omisión, tuvo un posicionamiento central frente a los dos temas que nos convocan. Las dificultades para comprender la crisis del Estado benefactor keynesiano nos hicieron ver cuán hondo había calado en el pensamiento marxista el planteo instrumentalista y cuasi-neutral. Ello provocó silencios, notorias “conversiones” al pensamiento neoliberal, embellecimientos de planteos minimalistas (descentralización, revival del cooperativismo, eje en “lo local”) y, también, hay que señalarlo, algunas contribuciones notables, sobre todo en el debate alemán e inglés. La democracia, por su parte, vivió el reino de su rehabilitación, con un embellecimiento que borró de la agenda prácticamente toda posibilidad de discutir acerca de sus contenidos de clases, las diferencias entre lo formal y lo sustancial, etc.

En los últimos quince años se ha construido un fetiche: la democracia. La negativa a discutirla en su relación inescindible con la naturaleza del estado, en su contenido de clase, impide darle una salida a algunos planteos que, lúcidamente, han visto en la Estadolatría uno de los hilos de la crisis del pensamiento revolucionario. Pero si ello no se articula con una re-lectura de Marx y la democracia, se corre el riesgo de fetichizar la democracia de la misma forma en que antes se lo hacía con el Estado.

Detrás de no discutir democracia se esconde la negativa a avanzar sobre la sustancialidad (o su falta) de la democracia en las transiciones de Latinoamérica, así como sobre el contenido de las operaciones de restauración capitalista en el Este Europeo. No es casual que más de un estudio desde la perspectiva neoliberal ponga el eje en la comparación de los procesos de democratización entre Latinoamérica y el Este Europeo. Y es también la discusión China (“Un Estado, Dos Sistemas”), Vietnamita, y en una dimensión diferente pero más cercana a nosotros, Cubana.

Pero... ¿qué había reflexionado Marx al respecto?

Hay que analizar entonces que decía Marx de la democracia, partiendo de la base de que hay una polisemia relacionada con la evolución del propio pensamiento de Marx y sus conceptos. Resulta importante analizar primero los propios textos de Marx a la búsqueda de estos clivajes. Luego ver cómo Engels “saldó” algunas de estas contradicciones que él mismo habría observado, pero que resultaban incompatibles con un marxismo que cada vez más buscaba un contenido doctrinal para un movimiento político de masas. Y por último recurriremos a Lenin, ya que su exégesis en El Estado y la Revolución tendrá una importancia central para lo que se denomina el marxismo ortodoxo.

Entendemos que una lectura de la obra de Marx debe proponerse avanzar hacia lo que aparece como el eje central y la decantación teórica y política del Marx adulto: su Crítica de la Economía Política. Y ello nos obliga a plantearnos una lectura sistemática y metodológica de su obra cumbre, *El Capital*.

Acordamos con Althusser en que Marx produce una ruptura epistemológica con respecto al pensamiento anterior, lo que lo lleva a la elaboración de un nuevo campo teórico. Uno de los puntos más duros de la discusión radica en saber si esa ruptura, y por lo tanto los textos que quedan como anteriores a ella ponen en cuestión conceptos o categorías que son usualmente aceptadas acríticamente como parte del background marxista. El caso más claro, siguiendo a Althusser, se produce con la categoría de alienación, que según el filósofo francés pertenecería a un recorrido teórico “premarxista” del propio Marx, o para ser más específico, constituye una categoría Feuerbachiana, perteneciente al período en que Marx, sin haber desenvuelto aún un cuerpo teórico propio, adhería a la doctrina de Feuerbach. Observemos la importancia de tomar posición ante esta cuestión: ¿debemos leer los textos filosóficos de Marx como un momento previo, con objetos de análisis diferentes a los que aparecen en el Marx adulto, y por lo tanto separados de los “textos mayores”? ¿O se trata, por el contrario, de ir a esos textos de juventud a buscar elementos que no están “escritos textualmente” en el Capital?

Reconociendo estas dificultades avanzaremos con cuidado, sin tomar una posición cerrada al respecto, pero sin negarnos debido a esta dificultad a avanzar sobre los textos de juventud, que a nuestro juicio ofrecen una clave para comprender las definiciones que al respecto aparecen en el *Manifiesto*.

Acordamos con Miliband en que "...el propio Marx nunca intentó formular una teoría amplia y sistemática sobre el Estado"². Sin embargo, esta aseveración no implica adherir al conjunto del planteo desarrollado primariamente por él en *El Estado en la sociedad capitalista*, y luego a fondo en el la famosa controversia con Poulantzas de fines de la década del 60 en la *New Left Review*.

Miliband, basándose en la famosas cartas de Marx a Lasalle (22 de febrero de 1858) y a Engels (2 de Abril de 1858), sostenía que El Capital era parte de un esquema de trabajo que implicaba la crítica a la economía política, tras lo cual vendrían otras "obras", a cargo de criticar el Estado, el Derecho, etc. Sin desconocer estos bosquejos, nuestra lectura tiende a acordar con Rosdolsky, el cual, a partir de un desgranamiento de los Grundrisse, señala que *El Capital* contiene la totalidad de la crítica que quería plantear Marx. Esta aseveración no la hacemos a partir de un trabajo arqueológico sobre los textos, absolutamente fuera del alcance de este trabajo, sino a partir del convencimiento de que la propia concepción crítica de Marx implica una derivación del concepto de Estado con respecto a la categoría capital, derivación que se materializa tanto en términos lógicos como históricos. En tal sentido, concordamos con Holloway y Picciotto cuando sostienen que lo que se requiere no es una teoría económica sino una teoría materialista del Estado. Lo económico y lo político son ambas formas de las relaciones sociales, asumidas por la relación básica del conflicto de clase en la sociedad capitalista, el capital como relación social, formas cuya existencia separada germinan, lógicamente e históricamente, la naturaleza de esa relación.

Esta reflexión nos debe llevar a tratar de precisar el "locus" del *Manifiesto* en el desarrollo de las reflexiones de Marx. Ello es importante a los efectos de saber qué entidad le daremos a conceptos y definiciones que aparecen planteados de manera diferente en otros momentos de la textualidad marxista.

Prácticamente todos los autores coinciden en que *El Manifiesto* no pertenece a lo que se ha dado en llamar "las obras de juventud" de Marx. Si colocamos, siguiendo a Althusser, el pliegue del corte en la *Ideología Alemana* y en las *Tesis sobre Feuerbach*, encontramos que los objetos inmediatos como finales de reflexión, la gran mayoría de los conceptos utilizados, los tonos y la dirección del mensaje, pertenecen al Marx adulto. Sin embargo, tal como el mismo Althusser lo señala, hay una diferencia en ciertos clivajes que aparecen en los escritos del período 1847-1852 (aquellos anteriores a las grandes glosas de Marx en el Museo Británico), donde algunos conceptos no se han desplegado en la totalidad de los sentidos que Marx más adelante les dará.

Sin plantear más que tesis preliminares con respecto a lo que sigue, dos preguntas requieren respuesta, aún si es provisoria. La primera está vinculada al carácter de *El Manifiesto* en relación a lo que Marx denomina la cientificidad de su obra. Nos estamos refiriendo al carácter científico del mismo, vis a vis su locus ideológico, asumiendo, por supuesto, la delimitación de "científico" en los propios términos que define el propio Marx.

Obviando entrar a fondo en este debate, nos remitiremos al cuerpo teórico planteado por Althusser en *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, donde el autor francés establece la diferencia entre el discurso científico ("discurso sin sujeto") y el discurso ideológico ("donde siempre se interpela a alguien"). Desde esta perspectiva, *El Manifiesto* es claramente un discurso ideológico, y debe ser tratado como tal.

Recordemos que para Althusser el concepto marxista de Ideología no implica "falsa conciencia", sino una "representación", en parte falsa y deformada en tanto que simplificada, a causa de la opacidad de la estructura social. Y esa representación no es "de" la realidad, sino del particular lugar que el sujeto ocupa en la estructura social. En nuestro caso, se trataría de un texto central de la "Ideología Proletaria", que aporta a una lectura de lo social sin las opacidades que en la lectura del capitalismo tiene el pensamiento burgués maduro, pero sigue siendo "ideológico" en tanto que no se plantea avanzar sobre un discurso sin sujeto. Faltaría acá "la práctica teórica" específica que construye la Ciencia. De ahí que el status de textos como la *Contribución a la Crítica a la Economía Política* y *El Capital* sea, desde este punto de vista, claramente superior al *Manifiesto*, tema metodológico central cuando los dos textos "aparecen" como enfrentados.

Este punto es importante cuando lo articulamos a la segunda pregunta que nos hacemos: ¿en qué punto del despliegue teórico del pensamiento de Marx se encontraban los conceptos 'estado' y 'democracia'?

El Estado y la democracia antes del Manifiesto

El derrotero de reflexiones sobre el Estado y la Democracia comienza con los textos de Marx en 1842. Ese año, al fundarse en la ciudad de Colonia *La Gaceta Renana*, se abre un espacio para la colaboración por medio de artículos de Marx y Bauer. En octubre Marx se convierte en redactor en jefe, y a partir de entonces las tendencias a la izquierda del periódico

aumentan junto con las presiones de la censura. De este período se destacan artículos de Marx sobre la libertad de prensa, el robo de la leña, la situación de los campesinos vitivinicultores del Mosela. Este primer trabajo de Marx va a durar hasta su renuncia en enero de 1843. Durante este año empezamos a encontrar las primeras definiciones teóricas de Marx, una concepción cuasi-kantiana del Estado Liberal y su relación con “el deber ser” de éste: “El Estado es la encarnación del interés general de la sociedad y del derecho como encarnación de la libertad”³. “El que no realiza la libertad racional es un mal Estado”⁴. Como decíamos más arriba, aquí Marx está más cerca de Kant que de Hegel: el deber ser del Estado, y la desviación con respecto a ello como un escándalo moral.

Resulta importante citar aquí a Marx, en busca de cuáles son los autores en cuya tradición se inscribe: “...primero Maquiavelo y Campanella, luego Spinoza, Hobbes y Grocio, por último Rousseau, Fichte y Hegel, comenzaron a examinar el Estado desde el punto de vista humano y a deducir de él las leyes naturales de la razón y de la experiencia y no las de la teología⁵”. Resultan claras las presencias y las ausencias. No están Locke ni Montesquieu, pero sí Spinoza: Marx está preocupado por un Estado que realiza o no la libertad racional, pero no se encuentra para nada involucrado en las discusiones sobre las limitaciones a ese poder estatal. En este punto, la idea de universalidad, de totalidad, en su impronta hegeliana, aparece claramente: “... pero si antaño los filósofos que enseñaban el derecho público construyeron su concepto de Estado a partir del instinto de la ambición o del instinto social, si a veces lo dedujeron de la razón, pero no de la razón de la sociedad sino de la razón de individuo, en cambio la concepción filosófica moderna, más profunda y rica que la antigua, lo dedujo de la idea de universalidad. Considera al Estado como un gran organismo en que deben realizarse las libertades jurídicas, moral y política, y en que el ciudadano individual, obedeciendo a las leyes del Estado, no hace sino obedecer a las leyes naturales de su propia razón humana.”⁶

Desde el planteo hegeliano del Estado como encarnación de la libertad a su utilización por Marx en sus artículos, uno puede observar que entre la definición teórica de Estado que sostiene y lo que observa en la realidad concreta de su funcionamiento, hay un hueco grande que debe ser saldado teóricamente de alguna manera. En este punto es donde Marx observa que él no tiene una cabal comprensión de cómo funcionan los intereses materiales de una sociedad, ya que alrededor de éstos se perfilaban los mayores ejes de escisión entre el Estado ideal y la realidad. Estas van a ser, entonces, las dos herencias teóricas, o más que herencias, interrogantes, que Marx se lleva al irse de la *Gaceta del Rhin*: la necesidad de repensar el Estado y su relación con la sociedad civil, y su orfandad teórica respecto a la comprensión de las cuestiones materiales (economía). Marx se escandaliza al observar al Estado como servidor del rico contra el pobre. Miliband lo señala lúcidamente: “...la propiedad privada puede desear que el Estado se degrade a su propio nivel de intereses, pero todo Estado Moderno, en la medida en que permanece fiel a su propio significado, debe gritar ante tales pretensiones: “tus caminos no son mis caminos, tus pensamientos no son mis pensamientos”⁷.

Producto de estas reflexiones, Marx comienza a estudiar a Hegel. Concretamente, de esa época surgen una serie de manuscritos y comentarios que se conocen como *Crítica a la filosofía del estado de Hegel*. De ese tiempo son sus primeros dos textos teóricos, justamente referidos a los temas que nos convocan. Ellos saldrán publicados en *Los anales francoalemanes*, revista teórica de la que sólo verá la luz un número. Uno de estos textos es *La cuestión judía*, que contiene un debate sobre emancipación humana y su deferencia con respecto a la emancipación política, en el marco de una discusión particular sobre el problema de la liberación para los judíos en Alemania. El otro material es la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Marx tenía en ese momento dos grandes preocupaciones, la primera dilucidar la cuestión del Estado, y la otra cómo resolver el debate sobre la cuestión material que él desconocía.

La *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* es un texto oscuro y difícil, entre otras razones por no ser más que glosas al texto de Hegel. Sin embargo, su importancia para el tema que nos convoca no debe ser subestimada. En primer lugar, es acá donde por primera vez Marx denuncia que la relación que Hegel concibe entre Estado y sociedad civil debe ser subvertida: “Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores activos; pero en la especulación hegeliana ocurre a la inversa...” “El Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, que son para el conditio sine qua non; pero [en Hegel] la condición pasa a ser lo condicionado, lo determinante se convierte en lo determinado, el productor es convertido en producto del producto”⁸.

Pero también en este texto aparece una primera y omnicompreensiva definición de Democracia que, a nuestro juicio, persistirá aún hasta el Manifiesto Comunista. Prestemos atención al texto: “Todas las demás formaciones estatales son una cierta y determinada forma particular del Estado. En la democracia, el principio formal es al mismo tiempo el principio material. La democracia es, por tanto, la verdadera unidad de lo general y lo particular. En la monarquía, por ejemplo, o en la república como forma de Estado particular, el hombre político vive su existencia particular junto al hombre no político, junto al hombre privado...los franceses modernos conciben esto en el sentido de que en la verdadera democracia desaparece el Estado político.⁹” Y más adelante: “En todos los Estados políticos distintos de la democracia, el Estado, la Ley, La Constitución son lo dominante...En la democracia, la constitución, la ley, el Estado mismos son solamente la autodeterminación del pueblo y el contenido material de éste, en cuanto es constitución política”¹⁰.

Resulta muy difícil no escuchar resonar acá a la Voluntad General Roussoniana, o los debates constituyentes franceses en los años de la Revolución Francesa anteriores al Termidor. Ya podemos percibir cómo Marx se encarga de aclarar que cuando usamos el término democracia nos estamos refiriendo a dos cosas distintas: “ En la democracia, El Estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante. La disputa entre monarquía y república sigue siendo todavía una disputa que se mantiene dentro del Estado abstracto. La república política es la democracia dentro de la forma de Estado abstracto”¹¹.

Podemos decir entonces que este concepto restringido de democracia -república política dentro de la forma de Estado Abstracto- es el equivalente a lo que Marx posteriormente llamará democracia burguesa o dictadura de la burguesía. A ello se le opondría otro concepto de Democracia en un sentido amplio, sólo compatible como vimos con la desaparición del Estado, lo que luego sería explicitado por Marx como la sociedad comunista.

Esta tensión con respecto al concepto no escapa al propio Marx cuando dice “la democracia es el enigma cifrado de todas las constituciones”¹² y “ la constitución aparece como lo que es: un producto libre del hombre”¹³. Este planteo quedará más claro a continuación con la diferenciación que Marx plantea en *La Cuestión Judía*: “el límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado puede liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, y que el Estado puede ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre”¹⁴. Si a ello le agregamos el elemento nodal que se introduce en la *Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel*, cuál es la noción de proletariado como sujeto histórico de la emancipación, vemos como ya se van entramando todos los conceptos que nos acercan a las definiciones del *Manifiesto*.

Ya en *La Sagrada Familia*, Marx se preocupa de precisar su posición con respecto a lo que hemos denominado su concepción restringida de democracia. Ubicando las tareas del proletariado dentro de las luchas por imponer la libertad, aún en el marco del sistema existente, señala que “...el Estado democrático representativo [es] ...el Estado Moderno acabado”¹⁵.

Su articulación con el concepto de Estado, en una versión donde Marx ya se acerca aceleradamente a lo que llamamos el Marx adulto, la encontramos en *La Ideología Alemana*: “ la burguesía, por ser ya una clase y no un simple estamento, se halla obligada a organizarse en un plano nacional, y no ya solamente local y a dar a su interés medio una forma general”¹⁶ , y en *La Miseria de la Filosofía*, “...las condiciones políticas son únicamente expresión oficial de la sociedad civil”¹⁷.

Discusiones sobre el Estado que se desprenden de la definición del *Manifiesto*

Desde las primeras formulaciones de Marx y Engels acerca del Estado capitalista, largo ha sido el camino recorrido por la historia de las formaciones estatales concretas y de las interpretaciones teóricas que pretendieron dar cuenta del fenómeno.

Con Marx supimos que hay estado en la medida en que en la sociedad existe un antagonismo básico cuya conflictividad torna imprescindible la presencia de una instancia de control y coerción que asegure la reproducción del sistema capitalista. El componente opresivo aparece como nodal en la lectura marxista.

La propiedad privada de los medios de producción y la consecuente desposesión de la inmensa mayoría de sus medios de subsistencia exige, constitutivamente, que exista una instancia -estado- capaz de manejar el conflicto inmanente a esta desigualdad e imponer el orden. En tanto el estado es garante de una reproducción social desfavorable a las mayorías de no propietarios, necesita contar con aparatos de coerción que mantengan el orden, disuadiendo a los que quieran transgredirlo o castigando a quienes lo hagan.

En *El Estado y la Revolución*, Lenin definirá al Estado como “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”¹⁸.

Veamos cómo aparece esto en el propio *Manifiesto*. En forma casi inmediata a la definición central de la historia como historia de la lucha de clases, y tras definir a la sociedad moderna como la de la lucha entre burguesía y proletariado, aparece la cuestión de la articulación política. No es secundaria la forma en que la propia expresión “política” se plantea en el texto: “Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha sido acompañada del correspondiente éxito político. Estamento oprimido bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autónoma en la comuna; en unos sitios, República urbana independiente; en otros “tercer estado” tributario de la monarquía; después, durante el período de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías feudales o absolutas y, en general, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del Poder Político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”¹⁹.

Leamos con cuidado. Marx habla de la conquista de la hegemonía del poder político por la burguesía con la denominación “Estado representativo moderno”. No enuncia el término “democracia”, que, según veremos, es para él otra cosa en este texto. A la vez leemos “poder político en el Estado representativo moderno, cuyo gobierno, no es más que la “junta administradora”. Podemos entonces separar los conceptos:

- a.Estado
- b.Estado representativo moderno
- c.Poder político a su interior
- d.Gobierno, como junta administrativa

No podemos entonces tomar este párrafo como una definición sobre la naturaleza del Estado. Las preguntas que quedan abiertas son varias. ¿Hay otro estado que el “representativo moderno”? Esto llevaría a una definición de esa naturaleza como algo más abarcativo, que contendría a lo “representativo moderno”.

Con respecto a los puntos c) y d), cabe dudar si ambos son lo mismo, pero parece obvio que hay una diferencia con respecto a a) y b). ¿Podemos hablar de una diferencia del tipo de la que habitualmente tenemos entre “Estado” y “Régimen Político”?

Más adelante, en el texto, refiriéndose al grado de centralización que el capital presupone: “La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia de ello ha sido la centralización política. Las provincias independientes, ligadas entre sí casi únicamente por lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes, han sido consolidadas en una sola nación, bajo un solo gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase y una sola línea aduanera”²⁰.

Este párrafo resulta interesante ya que tiende a responder, a nuestro juicio, la pregunta sobre las diferencias antes mencionadas entre a) y b). Estado, en el capitalismo, implica una dominación política con una particularidad de monopolio territorial diferente a períodos anteriores.

En el *Manifiesto* se dice que el Estado es el comité de gestión de los asuntos comunes de la burguesía. Una interpretación instrumental de esta afirmación sería que los burgueses toman un aparato exterior y preexistente para utilizarlo en la defensa de sus intereses.

A esta visión se le ha contestado que el estado no es un instrumento externo sino que es una parte estructuralmente constitutiva del orden capitalista como tal, cuya función es, precisamente unificar los intereses en permanente competencia de los capitalistas para que puedan gestionar y preservar su interés común: explotar a los trabajadores. El estado sería el organizador de las distintas tareas que deben cumplirse para asegurar la dominación. En este sentido, sí podría resultar una suerte de gestor de intereses burgueses comunes.

En su análisis, calificado por muchos de “instrumentalista”, Miliband distingue el poder del estado del poder de la clase. Allí reconoce la especificidad de las tareas estatales para preservar el orden capitalista, como en una suerte de división del trabajo: la necesidad de ejecutar tareas comunes impone la existencia de un segmento especializado -el estado- que dispone de poder propio para imponerse a los intereses capitalistas en particular.

En su desarrollo, Miliband quiere indagar la forma en que le llegan al estado las demandas múltiples de los intereses dominantes y cómo son procesadas para preservar el orden social. En su estudio de la élite gobernante y su básica afinidad social con la clase dominante, Miliband encuentra uno de los fundamentos de la defensa de los intereses capitalistas por parte del Estado. La cosmovisión compartida recorta el horizonte de posibilidades a la hora de plantearse alternativas políticas. Es aquí donde el análisis aparece más flojo, porque sobrecarga la atención sobre la conexión personal, subjetiva. Pero incluso esta cuestión es relativizada cuando se afirma que, aún proviniendo de sectores sociales subalternos, si alguien alcanza posiciones de poder ya no importan sus orígenes sociales individuales sino su función objetiva. No es entonces la pertenencia originaria de clase lo que explica, sino la posición objetiva que se ocupa en el aparato estatal. Esta objetividad se pone de manifiesto también cuando Miliband destaca que la preservación de los intereses capitalistas está en la propia lógica estructural del sistema. De ahí que la mayoría de los gobiernos, aún los socialdemócratas, sólo se planteen aquellas medidas que favorezcan a la reproducción del capital.

Poulantzas, por su parte, abomina de la conexión interpersonal, clasista, entre la burguesía y los funcionarios, para explicar la naturaleza capitalista del estado. Dice en cambio que la estructura estatal en sí misma es la que garantiza la reproducción del orden capitalista.

La perspectiva estructuralista del “primer” Poulantzas intenta un análisis del estado a partir de observar las funciones que cumple en la preservación del sistema capitalista. Así, dirá que “...en el interior de la estructura de varios niveles

separados por un desarrollo desigual, el Estado posee la función particular de constituir el factor de cohesión de los niveles de una formación social”²¹. Y agregará que el Estado “...es también la estructura en la que se condensan las contradicciones de los diversos niveles de una formación. Es, pues, el lugar en que se refleja el índice de predominio y de superdeterminación que caracteriza a una formación, en una de sus etapas o fases. El Estado se manifiesta también como el lugar que permite descifrar la unidad y la articulación de las estructuras de una formación”²². Y más adelante “El Estado está en relación con las contradicciones propias de los diversos niveles de una formación, pero en cuanto representa el lugar en que se refleja la articulación de esos niveles, y el lugar de condensación de sus contradicciones: es la confesión de “la contradicción de la sociedad consigo misma”²³” (en el sentido en que Engels habla del estado como “resumen oficial” de la sociedad).

Es esta funcionalidad objetiva lo que le otorga su carácter de clase, más allá de quienes ocupen los cargos administrativos o políticos. Parte de la idea de que el Estado es un requisito indispensable para el funcionamiento del capitalismo, en la medida que organiza a la clase capitalista, naturalmente dispersa y competitiva, para que pueda cumplir con sus intereses comunes, a la par que desorganiza al proletariado para impedir que su lucha devenga efectiva impugnación del orden burgués.

“El Estado capitalista, con dirección hegemónica de clase, no representa directamente los intereses económicos de las clases dominantes, sino sus intereses políticos: es el centro del poder político de las clases dominantes al ser el factor de organización de su lucha política. (...) el Estado capitalista lleva inscrito en sus estructuras mismas un juego que permite, en los límites del sistema, cierta garantía de intereses económicos de ciertas clases dominadas. Esto forma parte de su función, en la medida en que esa garantía está conforme con el predominio hegemónico de las clases dominantes, en relación con ese Estado, como representativas de un interés general del pueblo”²⁴.

Plantear que el estado es un factor de cohesión de intereses contradictorios, que organiza la dominación, es un punto de partida importante siempre que se tome en cuenta que, como relación social, es expresión de esas contradicciones tal como se presentan en el proceso de lucha de clases. La materialidad de Estado, qué hace, qué morfología tiene, cómo lo hace, tiene que ver con la correlación de fuerzas sociales.

Como bien apuntaba Miliband en uno de sus polémicos intercambios, si se define teóricamente que el estado es una estructura objetiva encaminada a reproducir los intereses del sistema capitalista como tal, se corre el riesgo de dejar muy poco espacio para el análisis concreto de cada estado en particular, y de eliminar rasgos e incluso matices importantes. Esta no es una falla menor si se quieren desentrañar los mecanismos de reproducción reales y concretos de una dominación estatal en un tiempo histórico determinado.

Cuando Holloway y Picciotto, intentando saldar esa polémica, señalan que economía y política son formas co-constitutivas de la relación social capitalista que no pueden escindirse y que todo el trabajo de Marx se encamina a desmitificar esa escisión ficticia que sirve para consolidar la relación de fuerzas sociales desfavorable a las clases subalternas, tratan de superar los límites que imponen tanto los planteos instrumentalistas como los estructuralistas. Afirman que lo que se requiere no es una teoría económica sino una teoría materialista del Estado. Lo económico y lo político son ambas formas de las relaciones sociales, asumidas por la relación básica del conflicto de clase en la sociedad capitalista, el capital como relación social. Formas cuya existencia separada germina, lógicamente e históricamente, la naturaleza de esa relación. Porque no se trata de una relación objetiva (y por ende sin necesidad de que se investigue su forma) la que se establece entre estado y clase dominante, o subjetiva (que se pierde en la conexión personal), sino de desentrañar un mecanismo básico -la forma estado- que expresa variables correlaciones de fuerzas sociales en el proceso de lucha de clases, y por ende distintas formas de expresión en los contornos materiales concretos que adoptan los aparatos estatales. La objetividad del sistema capitalista se combina con la permanente y azarosa tensión de la lucha en un todo único. No hay condiciones preexistentes a la lucha, sino que aquellas se estructuran y reestructuran permanentemente en ésta.

Así, Holloway y Picciotto dicen que “no se trata de que la lucha de clases constituya el vínculo mediador entre la base económica y la superestructura política, sino más bien de que lo económico y lo político son formas separadas de la misma lucha de clases, una única lucha de clases basada en las exigencias de la acumulación de capital y delimitada por ellas”²⁵.

La Democracia en el *Manifiesto*

Ya nos hemos referido más arriba a la forma en que el concepto de Estado ingresa en la textualidad del Manifiesto, y cómo se abre un inmenso campo de interpretación posible de su exégesis. Ahora nos referiremos a esa aparición un tanto aislada del otro concepto que llama nuestra atención: la democracia.

La construcción política del proletariado está absolutamente ligada a las luchas en las revoluciones liberales. Por entonces, esa lucha política, en que la masa obrera es la herramienta que permite a la burguesía triunfar en 1830, en 1848, tenía en común una consigna, “la democracia”, en su versión sustancial y plebeya de la revolución francesa, pero que ya lleva en sí su propia polisemia, entre leer “república representativa”, “limitación y división del poder”, en síntesis leer Locke, o la visión plebeya, que es leer “voluntad general”, “igualdad sustantiva”, “fin de la miseria”. Y siempre en una lucha que es política, es decir, por el poder del Estado. Marx plantea en el *Manifiesto*: “En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y a arrastrarle así al movimiento político. De tal manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma”²⁶.

Leamos ahora las dos frases que nos permiten tratar de deducir cómo ve Marx el programa de lucha política y cómo encuadra allí a nuestros conceptos.

“Como ya hemos visto más arriba, el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia”.

“Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en el interés de minorías. El movimiento proletario es el movimiento autónomo de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría”.

“El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante...”

“Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el Poder Político perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra...”²⁷.

Entendemos que ya en *El Manifiesto* queda planteado el conjunto de contenidos diversos que Marx le ha dado al término ‘democracia’ desde sus primeros textos. Aparentemente hasta aquí Marx ha desplegado más y más significados sobre el mismo. Y será producto de las experiencias políticas concretas de la Revolución de 1848, que comenzará a intentar “cerrar” las definiciones.

Tratemos de resumir ahora la totalidad de los significados que aparecen hasta acá bajo la denominación ‘democracia’:

1) Es la resolución de la escisión entre Sociedad Política y Sociedad Civil. Como concepto está por encima de cualquier forma de Estado o régimen político. En la textualidad del Marx adulto, entonces, estaríamos diciendo que democracia es la sociedad sin clases y sin Estado, el comunismo.

2) Es un régimen político donde se hace realidad el ejercicio del dominio en forma sustancial por las mayorías. Esta sería la visión más cercana a la de *El Manifiesto*. Solo en la toma del poder político por la clase obrera se realizaría la democracia. Esta es la visión que prevalece en Engels, sobre todo en su frase: “La dictadura del proletariado es la democracia”.

3) Es la forma de Estado, el régimen político de la burguesía. Aquí Marx muchas veces coloca el aditamento, “la república democrática”, o “la democracia burguesa”. Esta tercera acepción, que es muy marcada en el Marx adulto, es la que lleva a la expresión de “la democracia no es más que la dictadura de la burguesía”.

Después del *Manifiesto*

Después del *Manifiesto* la relación Estado-Democracia se vuelve inescindible. Acá el primer texto es sin duda la carta a Weydemer antes citada, donde se enuncia por primera vez el concepto de Dictadura del Proletariado, pero también las profundas precisiones sobre el Estado en *El XVIII Brumario* y en los textos luego recopilados bajo el título *La Lucha de Clases en Francia*.

Sin embargo, nuestra sospecha teórica es que sin bien Marx aportó precisión conceptual a ambos conceptos, en aras de evitar equívocos, y por sobre todo a los efectos de delimitar un campo de acción político diferenciado de anarquistas y estatistas, hemos perdido algo de la riqueza de las preguntas (más que de las respuestas) con que Marx nos tienta en sus textos de juventud y en los materiales anteriores a la revolución del 1848, del cual *El Manifiesto* es el último.

Con respecto al propio *Manifiesto*, no es menor que justamente en la discusión sobre su actualidad como perspectiva para el proletariado, sean los propios Marx y Engels, los que planteen que lo único que debe ser modificado conceptualmente tenga que ver con la visión que ellos tenían sobre el aparato del Estado. “Dado el desarrollo colosal de la gran industria en los últimos veinticinco años, y con éste, el de la organización del partido de la clase obrera; dadas las experiencias, primero,

de la revolución de febrero, y después, en mayor grado aún, de la Comuna de París que eleva por primera vez al proletariado, durante dos meses, al Poder Político, este programa ha envejecido en algunos de sus puntos. La Comuna ha demostrado, sobre todo, que la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la máquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines"²⁸ (subrayado nuestro).

Los dos grandes últimos aportes específicos al pensamiento propiamente político de Marx (nos referimos a *La Guerra Civil en Francia* y a la *Crítica al Programa de Gotha*) nos resultan por un lado tentadores en tanto nos ofrecen esbozos de respuestas acerca de "qué quería decir Marx", particularmente con respecto al socialismo y a las transiciones en general. Es como si se nos permitiera espiar por un momento a aquel Marx íntimo, escuchándolo hablar por un instante de las sociedades futuras respecto a las cuales metodológicamente se había negado a teorizar. Pero no podemos negar a la vez que hay una cierta "sequedad lógica" en los textos. Un cierto "cierre" en clave doctrinaria, de un hombre que trata de conceptualizar desde la historia de otra revolución fracasada (1871) y del problema de la construcción programática.

El tema de la dictadura del proletariado, así como las inquietudes con respecto al Estado, va a reaparecer en 1871, justamente en las convulsiones de la Comuna de París. El texto *La Guerra Civil en Francia* y el posterior de 1875 *Crítica al Programa de Gotha* marcan la vuelta del Marx adulto a sus reflexiones sobre el Estado.

Marx, Rousseau, Robespierre, y la dictadura del proletariado

Cuando Marx avanza hasta la definición de la dictadura del proletariado, radicaliza su diferenciación con respecto a la democracia como diferenciación de tipo clasista. Y acá deberemos discutir acerca del contenido del término no sólo en un sentido histórico general, tal como "si la democracia es la dictadura de la burguesía nosotros estamos por la "dictadura del proletariado". Conceptualmente democracia se contrapone a dictadura, pero Marx traduce estos conceptos desde un lugar que merece ser desgranado cuidadosamente.

Una forma sencilla de resolver el problema sería decir: "la dictadura del proletariado es la verdadera democracia, porque es de mayorías". Pero acá no resolvemos el problema central, el contenido sustancial del término dictadura. Y entonces tenemos que remitirnos al contenido real, plebeyo, violento de toda revolución. Qué se respeta y qué no se respeta en una revolución, como proceso de activación de masas.

Marx es en esto discípulo de Rousseau: "Cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general y nosotros, como cuerpo, recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo"²⁹. Y más adelante "Para que el pacto social no sea vano, es necesario que incluya tácitamente un compromiso que es el único que puede dar fuerza a los otros: que cualquiera que se niegue a obedecer la voluntad general sea obligado a ello por todo el cuerpo. Ello significa que se le obligará a ser libre porque la condición que produce a cada ciudadano de la patria le asegura toda independencia personal; dicha condición es el mecanismo de la máquina política que legitima los compromisos civiles que, sin ella, serían absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos"³⁰.

En Rousseau, como en Hegel, como en Marx, hay que construir la voluntad general. Es la imagen de las masas discutiendo y decidiendo en el ágora. La democracia es la mayoría imponiéndose, incluso físicamente. En Marx resuena fuertemente esta vuelta sobre Rousseau, que aparece en su admiración manifiestamente expresada (como más tarde también por Lenin) en la defensa del Comité de Salud Pública de Robespierre. Así se pueden interpretar claramente los últimos capítulos del *Estado y la Revolución*. Es la democracia entendida en todo caso como el método de las mayorías en las asambleas de trabajadores, es la democracia de los Consejos de Gramsci, los Soviets rusos. Muy lejos, por cierto, de las preocupaciones de Tocqueville, y más aún de Jefferson y Madison.

La lectura que más enfatiza esta dimensión de Marx es sin duda la leninista. Cabe recordar que *El Estado y la Revolución* culminó una serie de textos comenzada por Lenin dos años antes en *El Imperialismo, fase superior del capitalismo* y continuada con *Las tesis de Abril*. *El Estado y la Revolución* cierra la tríada, que expresa el inmediato anterior a la Revolución de Octubre, permitiendo encontrar un hilo conductor más que importante entre la reflexión teórica y la práctica revolucionaria del líder bolchevique.

La potencialidad de la definición más abarcadora de Democracia (y los límites que le imponen la otras dos)

Como bien señala Texier, Marx como otros revolucionarios después de él (Gramsci, por ejemplo) pasó de una postura crítica con respecto a la política jacobina que está bien expresada en los textos de 1844-45, a ser un discípulo admirador y entusiasta del pensamiento radical de la Montaña, posición que va a ser muy clara en todo el período de la revolución de 1848.

“Una clase en la que se concentran los intereses revolucionarios de la sociedad encuentra inmediatamente en su propia situación, tan pronto como se levanta, el contenido y el material para su actuación revolucionaria: abatir enemigos, tomar las medidas que dictan las necesidades de la lucha, las consecuencias de sus propios actos la empujan hacia adelante. No abre ninguna investigación teórica sobre su propia misión. La clase obrera francesa no había llegado aún a esto; era todavía incapaz de llevar a cabo su propia revolución”³¹ (Lucha de Clases en Francia).

Siguiendo la reflexión de Texier: “Esto nos autorizaría a decir que aparentemente era el realismo político y la energía revolucionaria lo que Marx admiraba en los jacobinos y no lo que había de imaginario en su proyecto político radical. Este texto es asombroso porque lleva al extremo el rechazo de los sistemas y de los ideales en función de los cuales habría que moldear la realidad. Lo decisivo es la praxis, y todo ocurre como si tuviera una lógica inmanente que no puede engañar”.

“Las reivindicaciones generales de la burguesía antes de 1789 estaban establecidas con más o menos tantas precisiones, mutis mutantis, como lo están hoy en día de manera bastante uniforme en todos los países sometidos al modo de producción capitalista, las primeras reivindicaciones inmediatas del proletariado. Pero, ¿tenía un francés cualquiera del siglo XVIII, de antemano, a priori, la menor idea de la manera en que las reivindicaciones de la burguesía francesa fueron llevadas a término? La anticipación doctrinal y necesariamente imaginaria del programa de acción de una revolución futura no hace más que apartar del combate del presente(...). En el momento en que estalla una revolución verdaderamente proletaria, las condiciones de su *modus operandi* directo e inmediato (aunque éste no sea precisamente de tipo idílico) se dará igualmente”³² (Carta de 1881 a Nieuwenhuis).

La decisión, la voluntad política y también, por supuesto, el carácter asambleístico y plebeyo de la toma de decisiones política, es lo que seduce a Marx. Una democracia donde el poder político alienado en la forma Estado es reabsorbido por las energías activadas del pueblo. Por eso es importante para Marx la revolución, como ya había señalado en la *Ideología Alemana*, como elemento activador, desalienante, de la participación de los excluidos.

Entendemos entonces que si bien Marx, desde su lectura del jacobinismo, concibe democracia en la segunda de nuestras acepciones, y como hemos dicho antes, ello es clarísimo en *El Manifiesto*, la concepción primaria está presente no sólo como un futuro perdido en el tiempo, sino en un “hacerse” en la Praxis del carácter plebeyo de la participación popular.

El Marx militante en Alemania, a su retorno a Colonia en pleno proceso revolucionario, cuando retoma sus escritos periodísticos en un periódico ahora claramente comunista, *La Nueva Gaceta del Rin*, imprime como subtítulo “*Organo de la Democracia*”. Es obvio que Marx pone a prueba sus ideas en la revolución de 1848. Sus reflexiones sobre el Estado en *El XVIII Brumario* y el concepto de Dictadura del Proletariado que enuncia en 1851 son un producto claro de esta reflexión. Sin embargo, entendemos que esto no puede leerse como que Marx pasa de la segunda a la tercera definición de Democracia simplemente como una modificación del concepto de aquella por ésta.

Dos elementos aportan a nuestro favor: el primero es el hecho de que ni Marx ni Engels se plantearon nunca modificar el famoso término de “toma del poder del proletariado como conquista de la democracia”. Habiendo citado antes la aclaración que ambos autores hacen en el Prólogo de 1872, donde señalan que la única modificación a *El Manifiesto* es la referida a la posibilidad para el proletariado de tomar el aparato de Estado y echarlo a andar a su favor sin destruirlo, resulta claro que no es una omisión el dejar la frase “*conquista de la Democracia*” en las versiones contemporáneas al Marx adulto.

El segundo elemento es que, en la misma época en que debate sobre el carácter y las dinámicas revolucionarias a la luz de la experiencia de 1848 y acuña la expresión ‘dictadura del proletariado’, Marx va generando un pensamiento paralelo, y menos conocido, sobre la posibilidad de la conquista del poder político por parte del proletariado en el marco de la república democrática. Es, como bien señala Texier, la discusión de la cuestión “anglosajona” enfrentada a la cultura política continental, donde prevalece la lógica de la Revolución.

Así en 1852, refiriéndose a los Cartistas, Marx escribe en *The New York Daily Tribune*: “Volvamos ahora hacia los cartistas, la parte políticamente activa de la clase obrera británica. Los seis puntos de la Carta por la que luchan no contienen nada más que la reivindicación del sufragio universal y de las condiciones sin las cuales el sufragio universal se reduciría a una ilusión para la clase obrera, como por ejemplo el voto secreto, una retribución para los miembros del Parlamento, elecciones generales cada año. Pero, en Inglaterra donde el proletariado constituye ampliamente la mayoría de la población, el sufragio universal equivale al poder político de la clase obrera (...) la introducción del sufragio universal en Inglaterra sería por consiguiente una medida mucho más “socialista” que las que han sido honradas con este nombre en el continente. Aquí, la dominación política de la clase obrera sería una consecuencia inevitable”.

Y esto no es una acotación incidental. Texier encuentra más de diez textos donde Marx sostiene la diferencia de caminos entre “los anglosajones” y el continente. Incluso en una época tan avanzada como 1872, en el discurso de cierre pronunciado por Marx en Amsterdam citando conclusiones del Congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores que había tenido lugar en La Haya, señala: “El obrero tiene que apoderarse un día de la supremacía política para asentar la nueva organización del trabajo; debe derribar la vieja política que sostiene las viejas instituciones (...) Pero no hemos pretendido que para llegar a este fin los medios fuesen idénticos. Sabemos que hay que tener en cuenta las instituciones, los usos y las tradiciones de las diferentes regiones y no negamos que existen países como América, Inglaterra y si conociera mejor las instituciones de ustedes, añadiría Holanda, donde los trabajadores pueden alcanzar sus fines por medios pacíficos. Si esto es verdad, debemos reconocer también que en la mayoría de los países del continente es la fuerza la que tiene que ser la palanca de nuestras revoluciones; es la fuerza a la que habrá que recurrir por algún tiempo a fin de establecer el reino del trabajo”.

Señalemos que Democracia es, para los revolucionarios del siglo XIX, Sufragio Universal y también libertades políticas (por ejemplo, de prensa y organización política). Un tema que aparece más difuso, pero presente, es el del contenido social del término, que evidentemente establece un puente entre las tres definiciones que hemos encontrado.

Conclusiones (abiertas)

En la tradición marxista que abreva en la famosa *Tesis 11 de Feuerbach*, detrás de cada reformulación de la teoría del Estado y de cada debate sobre el contenido de la Democracia está el afán no sólo de comprender la forma efectiva de la dominación por simple gusto gnoseológico, sino de configurar alternativas viables de cambio social. Porque en la comprensión de la esencia de la dominación, de sus resortes y características, está implícito el diseño de la estrategia viable para su transformación. De ahí que las disputas interpretativas sobre la naturaleza del estado capitalista y la sustancialidad de la democracia difícilmente puedan disociarse de posturas políticas, e incluso tácticas, tendientes a enfrentar el modelo dominante de una manera que, se presume, es la más apropiada para tener éxito en la empresa revolucionaria.

Por otra parte, cada vez que se revisan estos conceptos se lo hace desde un punto concreto de la historia, que ilumina el pasado e interroga el futuro desde una preocupación presente. De ahí que no sea lo mismo pensar el Estado a fines del siglo pasado que del presente, aunque sostengamos que los núcleos duros de la dominación capitalista sigan tan vigentes ahora como entonces. Claro que se trata de identificar precisamente el carácter de esos núcleos duros. Por eso hay que considerar que, aún cuando en las teorías marxistas del Estado hay un reconocimiento de la historicidad de las formas de dominación, siempre ha campeado cierto afán esencialista, en el sentido de atrapar los elementos esencialmente invariantes de la dominación.

Digamos que no es lo mismo pensar la naturaleza del estado capitalista y el carácter de la democracia teniendo como material empírico el fascismo, que el modelo interventor-benefactor o la redefinición neoliberal de los contornos estatales. La polémica entre Miliband y Poulantzas desarrollada desde fines de los años ‘60 en las páginas de la *New Left Review* y sus derivaciones, se instalan en el horizonte del modelo interventor-benefactor cuya crisis ya empezaba a evidenciarse. Y aunque no aparece nombrada como tal, la forma estatal del capitalismo desarrollado de la segunda posguerra tiñe las discusiones marxistas y posmarxistas de estos años y el renovado interés por desentrañar la naturaleza del estado capitalista.

De ahí que no podemos soslayar cuál es nuestro horizonte de reflexión, que agrupa un pasado inmediato, un presente conflictivo y un futuro incierto. Nosotros reflexionamos desde:

- La desaparición de los denominados “Socialismos Reales”, sin que esto implique una posición homogénea sobre su valorización y ni siquiera sobre las consecuencias de su caída.
- La teoría y la praxis del neoconservadorismo como actor político dominante en la escena mundial de los ochenta y mediados de los noventa, en tanto materialización de la más audaz ofensiva del Capital desde la revolución pasiva de la salida de los años veinte, fascismo incluido.
- El fenómeno denominado “globalización”, sin que necesariamente adscribamos a su conceptualización, con sus contradictorios efectos de desnudar el dominio del Capital Global y a la vez poner en duda la capacidad transformadora de la política en un espacio territorial.
- La postmodernidad como horizonte teórico-metodológico-filosófico: porque evidentemente no es lo mismo trabajar con el marxismo como material en el marco de un mundo donde prevalece la idea de Progreso encuadrado en el pensamiento de la Modernidad, que hacerlo cuando nociones fundantes como razón, contrato y discurso han sido cuestionadas como tales.
- Una época donde las conflictivas que emergen de la relación estructural del capitalismo (Capital-Trabajo) se materializan y están sobredeterminadas por un sinnúmero de contradicciones y actores que construyen una

heterogeneidad desconocida o no desarrollada por el marxismo en ninguna de sus vertientes clásicas. Nos estamos refiriendo a la emergencia de las Plataformas Particulares, como el problema ecológico, de la mujer, de la orientación sexual, racial, de conflicto religioso. Y también a la reaparición virulenta de una temática trabajada por el Marxismo, pero en una dimensión difícilmente útil para su reemergencia actual: la cuestión de las nacionalidades.

El conjunto de los análisis marxistas ha puesto su foco sobre los estados nacionales desarrollados en cuanto esquemas de dominación que se ejercen sobre territorios delimitados. Las relaciones entre la base material y las formas políticas, entre las clases dominantes y las subalternas, y entre ambas y el aparato estatal, son miradas con el prisma de las democracias capitalistas más avanzadas en el momento de auge del modelo interventor benefactor.

Así, tanto Miliband como Poulantzas, y también Altvater, Hirsh, Offe, O'Connor, Anderson y otros, subrayan los límites del esquema benefactor para superar las barreras que impone el capitalismo a la plena satisfacción de los intereses materiales de las mayorías, pese a la promesa del fin de la historia -léase de la lucha de clases- augurada ya a fines de los cincuenta por Lipset. En una década de ascenso de la lucha de masas, estos autores ponen el acento en recordar la esencia clasista y opresiva del estado capitalista. Subrayan la imposibilidad del sistema para resolver la creciente demanda de igualdad social abierta, precisamente, por la dinámica de participación política democrática. Los límites de la democracia capitalista quedan expuestos con claridad junto a los del estado mismo.

Esta lúcida lectura fue percibida también por el Neoconservadorismo, aunque su diagnóstico avanzó en términos opuestos: la supresión de las demandas que sobrepasaban las posibilidades de resolución dentro del esquema capitalista. Y los ochenta y primeros noventa han sido un muestrario de cómo esto se materializó en una reducción de las instancias estatales que servían para reproducir a las clases subalternas en condiciones de mayor legitimación y estabilidad del sistema capitalista. En términos de O'Connor, la primacía dada a garantizar la acumulación capitalista redundó en un intento de redefinición de la función legitimadora por la vía de la ofensiva ideológica neoconservadora. Porque para reimpulsar la acumulación era necesario achicar los gastos que, durante la vigencia del modelo benefactor y el pleno empleo, demandaba para las clases dominantes la aceptación consensual de las relaciones de producción capitalista por parte de las clases subalternas. Y aquí, si la supresión lisa y llana del sistema democrático no era políticamente viable, se trataba de imponer una nueva síntesis ideológica que expulsara demandas y deslegitimara los derechos conquistados en el período anterior.

En este punto, producto tanto de la reflexión teórica como de la visualización práctica del desmantelamiento de los estados benefactores, queremos introducir una suerte de "pregunta maldita": ¿cómo puede ser que los capitalistas, que se benefician con la existencia de aparatos estatales que les aseguran, en última instancia, su dominación como clase, abominan de ellos y pretenden su reducción, mientras que los trabajadores, sujetos a esa dominación estatal que los condena a reproducirse como tales, reclaman una mayor presencia del estado?

En primer lugar, comencemos por una respuesta obvia. En tanto el estado sirve a la reproducción del capitalismo como sistema global, también impone restricciones a los capitalistas individuales. En términos poulantzianos, como factor de cohesión, el estado sintetiza intereses dispersos, muchos de los cuales debe sacrificar para preservar lo principal. Por eso no es extraño que los capitalistas no quieran pagar impuestos -que son una suerte de expensas comunes-, ni acepten de buen grado las leyes laborales -que preservan para todos el "bien" fuerza de trabajo- o la protección del medioambiente -para asegurar los derechos e intereses de las generaciones futuras en el goce de los recursos naturales. En este plano, la resistencia burguesa a las restricciones y costos del estado estuvo presente desde la organización misma de los estados nacionales. De ahí que establecer la "razonabilidad" de las funciones y el tamaño de las instituciones estatales haya sido siempre materia de controversia.

Por otra parte, si bien el aspecto coercitivo de la dominación estatal está presente para las clases subalternas, sobre todo cuando aparecen las fuerzas represivas en situaciones concretas, la identificación del estado como la expresión del interés general es el efecto más contundente de la existencia del estado como "tercero escindido" que subrayaba O'Donnell, y precisamente por ello está presente incluso cuando no cumple su papel supuestamente "neutral". Porque en la queja por las omisiones u acciones hostiles del estado está presente un "deber ser" que se entiende incumplido. Aquí está el nudo del fetiche atado por la ficción de la democracia política, aún en ausencia franca de la democracia real. Sin embargo, la cuestión es más profunda e implica núcleos de buen sentido. Porque en la inclusión en la estructura estatal de intereses concretos de las clases subalternas está presente el componente insoslayable de la conquista en el proceso de lucha de clases, aunque no se manifieste como expresión conciente. Si desechemos la idea de que todo lo que hace el estado es, por definición y como criterio invariable, objetivamente favorable a los intereses dominantes, podemos entender cómo en el estado cristalizan instituciones que expresan relaciones de fuerzas dadas en diversas coyunturas de la lucha de clases. De ahí que los trabajadores defiendan todas las conquistas de la etapa benefactora: porque aún con su esencial imposibilidad de revertir el orden existente, reflejan un momento de la lucha del que no se quiere -ni se debe- volver atrás sin pelea.

Precisemos el concepto: los conflictos sociales tienen como referencia al estado. Su constitución como problema político -su ingreso en la Agenda Pública, diríamos- es el producto de una relación de fuerzas que cristaliza en una política, en una

institución estatal. La génesis de un conflicto, su definición en términos de una política, la “ciudadanización” del reclamo - que implica una sustancialidad democrática-, es lo claramente entendido como aquello que deben defender los sectores subalternos.

Pero, al mismo tiempo, una vez que la temática ha ingresado al aparato estatal, es extrañada con respecto a los portadores originales de la demanda y pasa a formar parte de las lógicas reproductoras del estado capitalista o las internas de la reproducción de la burocracia estatal. Y aquí es donde se produce la operación que, en el tiempo, genera que esa agencia pública ya no sirva efectivamente para resolver la demanda social en los mismos términos planteados originalmente. Esta es la fisura por donde se cuele muchas veces el diagnóstico necoconservador.

Por eso hoy, a la vuelta del experimento neoconservador, la resolución de la paradoja de la relación “clases subordinadas-demandas públicas sobre el Estado Capitalista-defensa de lo conquistado/cristalizado en instituciones” pasa, a nuestro juicio, por dotarnos de una perspectiva teórico-política capaz de dar cuenta de esta contradicción. Se trata no de reivindicar la reificación estatal en abstracto, sino de rescatar el “núcleo de buen sentido” implicado en la génesis del conflicto cristalizado en una política o aparato estatal dado.

Está claro que aún la mejor ley laboral expresa los límites de la relación social capitalista, porque se inscribe, por definición, en ella. Sin embargo, no da lo mismo cualquier demarcación de derechos, algo que bien saben los capitalistas. Por eso, es en la materialidad del estado donde se expresan las contradicciones y las complejas y variables relaciones de fuerzas, de donde queda claro que el estado no es un mero reflejo de los intereses dominantes sino expresión, forma, del conflicto de clases.

El debate se ha trasladado hoy a un escenario donde la delimitación nacional del poder estatal se ha vuelto muy problemática. Mientras la definición de aspectos sustantivos del desarrollo material de una sociedad se da fuera de las fronteras del estado nacional, y por tanto es difícil de manejar para éstos, el ejercicio de la coacción sobre las personas que ocupan ese espacio territorial nacional sigue siendo, principalmente, materia de la acción estatal. Y en esa dificultad de gobernar las variables económicas están incluidos los límites para disciplinar a los capitalistas individuales e imponerles condiciones que garanticen la reproducción global del estado qua capitalista definida en términos políticos.

Entonces, hoy ‘menos estado’ puede ser sinónimo de menor capacidad para disciplinar a la clase dominante en función de criterios políticos que incluyan los intereses de los trabajadores como parte de la reproducción del sistema capitalista dentro de los límites territoriales del estado nación. Menos aparatos estatales, hoy, puede significar una menor protección de aquellos intereses de los trabajadores que cristalizaron en instancias materiales concretas. No se trata entonces de defender “El Estado Capitalista”, sino aquellas instancias que expresan, aún contradictoriamente, los intereses de las clases subalternas. Se trata de redefinir esas instancias, volverlas a dotar de su sentido original desvirtuado en su expresión material concreta.

En ese sentido, debemos entender que “más estado” puede ser también más posibilidad de injerencia política, es decir, más peso de los mecanismos democráticos para vehicular los intereses de los trabajadores por sobre la imposición de la lógica del mercado. Claro que para que ello sea posible es necesario construir relaciones de fuerzas sociales capaces de oponerse al inmenso poder amasado por el capital en el terreno del mercado globalizado. Y aquí también tropezamos, en primer lugar, con los límites territoriales. Para enfrentar al capital global hace falta un estado definido también en términos globales, y por ende gobernable políticamente con criterios globales. Pero, en segundo término, están los límites propios de la construcción de representaciones políticas capaces de trascender los formatos clásicos de la democracia representativa para incluir la multiplicidad de conflictos instalados en la sociedad capitalista. La actual crisis de representación pasa, precisamente, por la imposibilidad de la dirigencia política para ofrecer una lectura y una práctica verdaderamente alternativas al orden existente.

Como antes, como siempre, la posibilidad objetiva de gestar una alternativa sólo cobrará vida y sentido en un proceso de lucha en el que interviene la subjetividad de los actores dispuestos a encarnarla. No se trata, entonces, de la persecución del sueño imposible de un mundo mejor a partir de que todos comprendan que deben ser buenos y caritativos, sino de impulsar herramientas políticas -no morales- posibles de construir. Es aquí donde el proyecto del marxismo puede retomar su vitalidad, puede recobrar su sentido de la historia y rescatarse del rincón de las utópicas expresiones de buenos deseos al que quieren empujarlo. Porque lo difícil de la tarea no la convierte en irreal o imposible. Sólo muestra la cantidad de fuerzas que es preciso articular para lograrlo.

Y así como no es posible desarrollar una política que revierta la relación desfavorable a los sectores subordinados sin una reflexión que reconocemos contradictoria y no cerrada, tampoco podremos avanzar si no somos capaces de enfrentarnos valientemente a la cuestión democrática. Diciéndolo claramente, es preciso que el proyecto marxista se encuadre al interior del proyecto democrático, escapando a toda tentativa de fundación estatalista, pero a la vez no sometiéndose al chantaje de enfrentar como pares opuestos a estado y mercado. Entendemos que ello es posible recuperando y desarrollando lo que hemos denominado la primera definición de Democracia de Marx.

En síntesis, deberíamos pensar el lugar de la Democracia en su relación con el Socialismo. Así, nuestras opciones son: o bien pensamos, “clásicamente”, que la democracia es un régimen político (el mejor, pero régimen político al fin) del modo de producción capitalista, o incluso, avanzando más al estilo Engels, que es un régimen político, pero pasible de ser pensado “verdaderamente” como el poder de las mayorías. c

Bibliografía

Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, en *Filosofía como Arma de la Revolución*, Pasado y Presente, Buenos Aires, 1984.

Althusser, Louis, *La revolución teórica en Marx*, Pasado y Presente, 1973.

Holloway, John y Sol Picciotto, *State and Capital: a Marxist Debate*, University of Texas Press, London, 1978.

Lenin, *El Estado y Revolución*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1973.

Marx, Karl, *Obras Escogidas de Marx y Engels*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1973.

Miliband, Ralph, *El Estado en la sociedad capitalista*, Siglo XXI, México, 1985.

Miliband, Ralph, *Marx y el Estado*, en Horacio Tarcus (Comp.), *Debates sobre el Estado Capitalista*, Imago Mundi, Buenos Aires, 1991.

Poulantzas, Nicos, *Estado, Poder y Socialismo*, Siglo XXI, México, 1985.

Poulantzas, Nicos, *Poder Político y Clases Sociales*, Siglo XXI, México, 1986.

Rousseau, Jean Jacob, *El Contrato Social*, CEAL, Buenos Aires, 1985.

Texier, Jacques, *Democracia y Revolución*, Colección Teoría y Política, Buenos Aires, 1994.

Notas

1 Extractado de Miliband, Ralph, *Marx y el Estado*, en Tarcus, Horacio (comp.) *Debates sobre el Estado Capitalista*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 1991.

2 Miliband, Ralph, op.cit.

3 Marx, Karl, artículo aparecido en la *Rheinische Zeitung*, 195, en Marx, Karl, *Escritos de Juventud*, México, FCE, 1982.

4 Marx, Karl, ídem anterior.

5 Marx, Karl, ídem anterior.

6 Marx, Karl, ídem anterior.

7 Marx, Karl, ídem anterior.

8 Marx, Karl, *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946.

9 Marx, Karl, ídem anterior.

10 Marx, Karl, ídem anterior.

11 Marx, Karl, ídem anterior.

12 Marx, Karl, ídem anterior.

13 Marx, Karl, ídem anterior.

14 Marx, Karl, *La Cuestión Judía*, en OME Volúmen 5, Barcelona, 1978.

- 15 Marx, Karl, *La Sagrada Familia*, Claridad, Buenos Aires, 1975.
- 16 Marx, Karl, *La Ideología Alemana*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1982.
- 17 Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, Editorial Progreso, Moscú, 1918.
- 18 Lenin, Vladimir, *El Estado y la Revolución*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1974.
- 19 Marx, Karl, *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1975.
- 20 Marx, Karl, ídem anterior.
- 21 Poulantzas, Nicos, *Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista*, Siglo XXI, México, 1986.
- 22 Poulantzas, Nicos, ídem anterior.
- 23 Poulantzas, Nicos, ídem anterior.
- 24 Poulantzas, Nicos, ídem anterior.
- 25 Holloway, John y Sol Picciotto, *State and Capital: a Marxist Debate*, University of Texas Press, London, 1978.
- 26 Marx, Karl, *Manifiesto del Partido Comunista*, op.cit.
- 27 Marx, Karl, ídem anterior.
- 28 Marx, Karl, Prefacio de 1872 a la Edición Alemana, en 29 Marx, Karl, *Manifiesto del Partido Comunista*, op.cit
- 30 Rousseau, J.J., *El Contrato Social*, Alba, Madrid, 1996.
- 31 Rousseau, J.J, ídem anterior.
- 32 Marx, Karl, *Lucha de Clases en Francia*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1974.
- 33 Texier, Jacques, *Democracia y Revolución*, Colección Teoría y Política, Buenos Aries, 1994.

q

PARA LEER AL MARXISMO ANALÍTICO: CONTROVERSIAS METODOLÓGICAS E IMPLICANCIAS TEÓRICAS

c María Alicia Gutiérrez

1. Introducción

Los vastos procesos de transformación en curso, tanto la recomposición capitalista iniciada a mediados de los setenta como el deterioro y súbito desplome de los “socialismos realmente existentes”, han afectado el universo de las construcciones teórico-metodológicas de las ciencias sociales, y de este modo a las herramientas con que contamos para reflexionar sobre la realidad social.

La crisis de los países del Este, tanto su nueva y conflictiva realidad como los graves problemas que para la estabilidad del mundo capitalista plantean las sucesivas crisis financieras, han abierto el debate sobre el destino del mundo socialista pero también del capitalista. La historia no sólo no ha llegado a su fin sino que, contrariamente a lo que pensaba Francis Fukuyama, parece encontrarse todavía muy lejos de esos vaticinios. En realidad, una nueva vuelta de página de la historia coloca en primer plano como nuevos dilemas a los viejos problemas: pobreza, injusticia, desigualdad, para mencionar solo algunos de los más importantes.

El mundo académico no podía permanecer ajeno a estos momentos de incertidumbre.

Es quizás esta obligada puesta entre paréntesis de las grandes síntesis, de las teorías totalizadoras, lo que desafía la agudeza imaginativa de todos los teóricos, muy especialmente los marxistas, quienes se ven forzados, quizás para poder seguir siendo tales, a revisar algunos principios sustanciales de su arquitectura teórica. Una de las más lúcidas cabezas del marxismo analítico, el economista John Roemer, planteó en términos clarísimos los grandes desafíos del marxismo de nuestro tiempo: dar respuestas a la crisis del mundo socialista y aceptar la dificultad de concretar la desaparición del capitalismo (de Francisco, 1988, p.220).

Por otra parte, la presencia masiva y dominante que han conquistado en los principales centros académicos estadounidenses, especialmente en el área de estudios de política norteamericana, las teorías de la “elección racional”, el

“individualismo metodológico” o la “economía neoclásica” aplicada a las ciencias sociales, términos todos ellos equivalentes en la visión de Adam Przeworski (Przeworski,1987, p.99), obligó tanto a los marxistas como a quienes se inscriben en las corrientes teóricas más tradicionales a repensar algunos de los problemas centrales de la teoría. En efecto, el paradigma emergente colocaba una serie de exigencias -y revelaba un conjunto de lagunas explicativas- en relación con la comprensión de las acciones y estrategias de comportamientos individuales que las teorías basadas en el análisis de los agregados colectivos no podía, al menos en principio, resolver adecuadamente.

De esta forma, la arremetida del individualismo metodológico, que según Przeworski es la más formidable que han experimentado las ciencias sociales desde 1890 y por la cual se intenta “imponer el monopolio del método económico a todos los estudios de la sociedad”, produjo una importante fisura en ciertas premisas aparentemente inamovibles del marxismo (Przeworski,1987,p.97).

Si bien nuestra impresión es que éste tiene posibilidades de salir fortalecido una vez que haya “saldado las cuentas” con los nuevos desarrollos teóricos, lo cierto es que el auge de dichas teorizaciones trajo consigo una significativa reproblematicación del pensamiento marxista y un grado considerable de perplejidad entre sus seguidores.

La particularidad del marxismo en tanto pensamiento teórico, método de análisis de la realidad pero también proyecto político transformador, lo hizo altamente vulnerable no sólo a las crisis académicas sino también a las vicisitudes de los movimientos políticos que se articulan en su nombre. Una vez agotado el auge “progresista” de los ‘60 e inicios de los ‘70, el reflujo de estas fuerzas políticas precipitó la necesidad de reflexionar sobre la viabilidad o no de las estrategias de transformación social. Frente a la caída del Muro de Berlín, y el consecuente desvanecimiento de las expectativas del triunfo final del socialismo, aquellas necesidades se convirtieron en acuciantes.

El marxismo, que en los años setenta se había constituido como una vigorosa corriente de pensamiento en las grandes universidades de Europa y América del Norte, inicia un proceso de reformulación que culmina en lo que hoy conocemos como el “marxismo analítico” (Wright,1989,p.37). Este proceso se verifica principalmente en los Estados Unidos y el Reino Unido, localización geográfica que podría explicarse, según Perry Anderson, por el desarrollo de la filosofía analítica en el mundo anglosajón y los desplazamientos producidos por la crisis del “marxismo occidental” y el colapso de la hegemonía latina en esta corriente teórica.

No sorprende por lo tanto constatar que un grupo de profesores de prestigiosas universidades europeas y norteamericanas, convocados básicamente por Gerald A. Cohen (filósofo canadiense, autor de un excelente libro titulado *La Teoría de la Historia de Karl Marx. Una Defensa* y profesor de Teoría Social y Política en Oxford1) a reunirse en Londres en 1979 comienzan a discutir sobre la pertinencia de las categorías e hipótesis fundamentales del marxismo clásico en la época contemporánea. Esta primera reunión fue la plataforma de lanzamiento de esta nueva escuela de pensamiento marxista, y en sus sucesivas reuniones anuales se empezaron a analizar sistemáticamente las elaboraciones de cada uno de los integrantes. El grupo estuvo constituido fundamentalmente por los que asistieron a la reunión fundacional. Ellos son, aparte del ya mencionado Gerald A. Cohen, los siguientes: John Roemer (economista de la Universidad de California, Davis), Jon Elster y Adam Przeworski (politólogos de origen noruego y polaco respectivamente, ambos profesores de la Universidad de Chicago), Robert Brenner (pieza central del célebre debate que lleva su nombre acerca de la transición del feudalismo al capitalismo, actualmente profesor en la Universidad de California, Los Angeles) y Erik Olin Wright (sociólogo norteamericano, profesor de la Universidad de Wisconsin). El grupo se completa además con otros académicos como Philippe Van Parijs, Robert Van der Veen, Pranab Bardhan, Hillel Steiner y Samuel Bowles. Inicialmente este grupo utilizó una expresión levemente soez para autodenominarse, “No Bullshit Marxism Group”, y recién en 1986 comienza a circular el nombre de “marxismo analítico” para referirse a la escuela de pensamiento que estaban creando.

Las diferencias al interior del grupo, no sólo en términos teóricos sino también en adscripciones políticas y orígenes disciplinarios, obligaron, en un esfuerzo por hallar un espacio común que los convocara, a definir algunos de los temas acerca de los cuales era fundamental establecer el diálogo y la confrontación. Wright explica cuáles fueron los ejes convocantes en los que se centraron la discusión y el intento de reformulación teórica emprendidos por esta corriente: “el concepto de explotación, el individualismo metodológico, la crítica ética del capitalismo...; la centralidad del concepto lucha de clases en las transiciones históricas, y la viabilidad económica de la reforma del estado de bienestar mediante un sistema de transferencia incondicional de ingresos a todos los ciudadanos” (Wright, 1989, p.38).

En las páginas que siguen tomaremos como eje central las reflexiones metodológicas del “marxismo analítico”, las cuales configuran el punto de partida para el análisis de las cuestiones anteriormente planteadas.

2. Individualismo metodológico, teoría de juegos y modelos de acción racional

En la polarización planteada entre el marxismo y la denominada ciencia social “burguesa” se produjo una ruptura en el terreno metodológico.

Se argumentaba que la teoría marxista pretendía ser “científica”, holística, anti-empirista y anti-positivista, en tanto que las ciencias sociales convencionales caían en el campo de la ideología, la preocupación por el descubrimiento de los “microfundamentos” de la vida social, el respeto a los cánones del empirismo y el positivismo.

Pero lo cierto es que, más allá de estas posturas teórico-éticas, algunos problemas metodológicos de significativa importancia no han sido claramente resueltos.

Probablemente el individualismo metodológico ha contribuido más que otra corriente epistemológica al señalamiento de esas debilidades.

Varios años antes del actual debate, la teoría de Olson había centrado su preocupación en el intento de explicar las acciones colectivas prestando crucial atención a la acción racional de los individuos, bajo el supuesto que son ellos quienes buscan la optimización de sus conductas. En ese sentido la acción colectiva aparece como el resultado del efecto maximizador de los individuos, quienes deciden en condiciones óptimas de selección de preferencias si cooperan o no entre sí.

La dificultad de interpretar la acción colectiva a partir de la comprensión de la acción individual fue una preocupación central de la metodología weberiana. Si bien fue explícita al recoger la tradición diltheyana acerca de la contradicción entre:

- a. “la posibilidad de comprender desde adentro, de revivir, hasta cierto grado, los hechos de la sociedad y
- b. la dificultad de hallar uniformidades en el campo de la sociedad a causa de la diversidad y la singularidad de los individuos respecto de los cuales el juego de causas eficientes es reemplazado por representaciones, sentimientos, motivos”, planteó, frente al positivismo, como una preocupación en las ciencias sociales “el carácter más hipotético y fragmentario de los resultados alcanzados por la interpretación”(Vasilachis de Gialdino, 1994).

Varios autores del marxismo analítico, como Jon Elster, John Roemer, Adam Przeworski y Gerald A. Cohen, han asumido que “...lo peculiar del marxismo son sus afirmaciones esenciales sobre el mundo, y no su metodología, y que los principios metodológicos que según muchos de ellos distinguen al marxismo de sus rivales son indefendibles, si no incoherentes” (Levine, Sobert y Wright, 1986/87).

Así, partiendo de la premisa de que no existe un método propio del marxismo, estos autores han propiciado la combinación del individualismo metodológico, de la teoría de juegos y de los modelos de acción racional, es decir, el arsenal metodológico de las llamadas “ciencias serias”, con el propósito de preservar las importantes y explicativas categorías teóricas del marxismo. Ahora bien, ¿qué es el individualismo metodológico, y cuáles sus premisas fundantes?

Jon Elster entiende por individualismo metodológico “...la doctrina de que todos los fenómenos sociales (su estructura y su cambio) sólo son en principio explicables en términos de individuos (sus propiedades, sus objetivos y sus creencias). Esta doctrina no es incompatible con ninguno de los siguientes enunciados:

- a. los individuos tienen a menudo objetivos que afectan al bienestar de otros individuos;
- b. tienen creencias relativas a entidades supraindividuales que no son reducibles a creencias relativas a individuos” (Elster, 1984, p.22).

En síntesis, y como reitera este mismo autor, “... pasar de las instituciones sociales y las pautas globales de comportamiento a los individuos es el mismo tipo de operación que pasar de las células a las moléculas” (Elster, 1987, p.5).

Esto plantea al marxismo la necesidad de hallar los microfundamentos que permitan reconocer en el microuniverso los mecanismos y los procesos que actúan a nivel individual, porque sin ello, en palabras de Elster, “...las grandes reivindicaciones marxistas acerca de las macroestructuras y el cambio a largo plazo están condenadas a permanecer en un nivel especulativo” (Elster, 1987, p.23).

Incidentalmente, esto pondría en evidencia la carencia de una teoría del sujeto en el marxismo clásico.

Elster sostiene que las ciencias sociales en general, pero muy especialmente el marxismo, están invadidas por explicaciones funcionalistas en las cuales los resultados son reconstruidos como si fueran las causas, añadiendo que este tipo de explicación sólo es válida en la biología². El meollo de la crítica elsteriana se centra en la adopción por parte del marxismo de paradigmas funcionalistas que consisten en proponer una acción sin actor o “...un predicado sin sujeto” (Elster, 1984, p.24).

Por lo tanto, si no existe nada parecido a la teoría de la selección natural en las ciencias sociales, parece inevitable, según Elster, entender que el único camino posible para éstas es una explicación mixta: “...una interpretación intencional de las