

La democracia en Marx

Autor: Ignacio Díez Arauz

Dirigido por: Javier Peña Echeverría

Resumen: Difícilmente la reflexión filosófico-política puede eludir el impacto histórico que han tenido los escritos de Karl Marx y Friedrich Engels. El contenido sus textos es ambicioso y su objetivo no lo es menos: la refutación de toda filosofía pasada, presente y futura mediante el análisis económico y la crítica radical a toda

ciencia económica neutra. En la construcción de un proyecto de emancipación humana, Marx realizará una de las más interesantes críticas al Estado y la democracia.

Palabras clave: democracia, Estado, sociedad, liberalismo.

“La juventud debe entender su obligación de ser joven, y si es estudiante, darse cuenta que hay otros jóvenes que, como él, tienen los mismos años, pero que no son estudiantes. Y si es universitario con mayor razón mirar al joven campesino o al joven obrero, y tener un lenguaje de juventud, no un lenguaje sólo de estudiante universitario, para universitarios.

Pero el que es estudiante tiene la obligación porque tiene más posibilidades de comprender los fenómenos económicos y sociales y las realidades del mundo; tiene la obligación de ser un factor dinámico del proceso de cambio, pero sin perder los perfiles, también, de la realidad.

La revolución no pasa por la universidad, y esto hay que entenderlo; la revolución pasa por las grandes masas; la revolución la hacen los pueblos; la revolución la hacen, esencialmente, los trabajadores.”

Salvador Allende

ÍNDICE

1.	INTRODUCCIÓN	5
2.	¿UNA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA EN KARL MARX?	7
2.1.	EL VACÍO ANALÍTICO DE MARX RESPECTO AL ESTADO.....	7
2.2.	LOS SILENCIOS DE MARX.....	9
3.	DOS IDEAS SOBRE EL ESTADO LIBERAL	13
3.1.	CONSENSO Y CONFLICTO EN LAS DEMOCRACIAS LIBERALES	18
3.2.	DOS MODELOS DE DEMOCRACIA LIBERAL.....	20
4.	EL PROBLEMA DEL ESTADO Y LA DEMOCRACIA EN MARX	29
4.1.	LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL	31
4.2.	SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA.....	42
4.3.	EL MANIFIESTO COMUNISTA	51
4.4.	ESCRITOS SOBRE LA LUCHA DE CLASES EN FRANCIA	57
5.	DEMOCRACIA, ¿HISTORIA DE UNA IDEOLOGÍA?	64
6.	CONCLUSIÓN	68
	BIBLIOGRAFÍA	71



1. INTRODUCCIÓN

En la actualidad, la crítica a la democracia ocupa un importante lugar en los estudios filosóficos y políticos. Igualmente, la preocupación ciudadana por la situación política que vive es alta, así lo atestiguan las diversas expresiones de descontento popular que han tenido lugar en la última década en diversas ciudades del mundo.

La estabilidad política que caracterizó a Europa desde la disolución del bloque socialista hasta la última crisis económica global, se ha visto, de alguna manera, amenazada por la irrupción de nuevas fuerzas políticas que, agrupando la preocupación popular, han cuestionado la tradición democrática heredada.

Por esto, parece oportuno echar la vista atrás y rehacer el camino que la democracia ha realizado en su no tan larga existencia como modelo de gobierno deseable.

Aunque se pueden encontrar antecedentes de formas democráticas de gobierno muy atrás en el tiempo, los antecedentes democráticos que configuran parte importante de nuestra concepción de cómo debe ser una democracia no se formularon hasta la caída del Antiguo Régimen y la consiguiente formación del Estado moderno.

Cuando todavía quedaban por caer los últimos vestigios del *Ancien Régime*, Marx fue de los primeros pensadores en denunciar las engañosas ilusiones que las nuevas formas de Estado nacientes, con la justicia e igualdad por bandera, podían generar. Marx, crítico de la democracia, reclama otra vez su actualidad.

Potencias mundiales, partidos políticos, movimientos sociales, grupos guerrilleros y jóvenes estudiantes de todo el mundo conforman el espectro de adhesión al pensamiento marxista; por todo ello, difícilmente la reflexión filosófico-política puede eludir el impacto histórico que han tenido los escritos de Karl Marx y Friedrich Engels.

El contenido de los textos es ambicioso y su objetivo no lo es menos: la refutación de toda filosofía pasada, presente y futura mediante el análisis económico y la crítica radical a toda ciencia económica neutra.

Por todo ello, me propongo analizar la crítica que Marx (y, complementariamente, Engels) realiza al nuevo Estado liberal que pretende mostrarse a

sí mismo como neutro ante las diferencias entre ciudadanos, prometiendo igual justicia y seguridad a todos los individuos por igual.

Así, en primer lugar, planteo las principales dificultades existentes para una clara investigación sobre la crítica a la naturaleza del Estado y la democracia en Marx.

En segundo lugar, considero dos ideas sobre el Estado y la democracia con gran aceptación dentro de los estudios políticos que, sin embargo, no atienden a algunas consideraciones centrales del pensamiento marxiano.

En tercer lugar, retorno al problema del Estado y la democracia en Marx, esta vez de manera más detallada, analizando los principales textos en los que se refiere esta problemática. La selección de textos abarca desde sus primeros escritos, de notable influencia hegeliana, hasta sus últimos ensayos, donde se puede apreciar un matiz en sus posiciones.

Finalmente, planteo algunas consideraciones sobre aceptación generalizada que en la actualidad tiene la democracia. Su reconocimiento como el modelo político más deseable, incluso por el *status quo*, no se corresponde con el histórico rechazo que las élites políticas y económicas han mostrado hacia el gobierno del *demos*.

2. ¿UNA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA EN KARL MARX?

Una clara conceptualización de la democracia en Karl Marx se encuentra con una primera dificultad: no existe en Marx algo que pueda llamarse propiamente “teoría de la democracia”. Las menciones que conocemos en sus textos sobre la democracia están en relación con la forma de Estado que describe, atendiendo cuidadosamente a las formas históricas concretas que adopta y, en algunas ocasiones, apuntando breves consideraciones sobre sus posibles formas futuras.

A esta dificultad debemos sumar la advertencia de que Marx tampoco dedica un estudio sistemático a la cuestión del Estado. A pesar de que conocemos su interés por sistematizar sus ideas al respecto, también carecemos de algo que pueda llamarse propiamente “teoría del Estado”¹.

Por ello, principalmente, el carácter de este escrito transitará entre la conceptualización del Estado y la democracia, entre el instrumento de dominación y la particular forma que esa dominación adopta en las sociedades burguesas.

2.1. El vacío analítico de Marx respecto al Estado

Se suele señalar al pensador italiano Norberto Bobbio como principal valedor de la generalizada opinión, dentro de los estudios marxistas, de que Karl Marx jamás expuso en sus escritos, al menos rigurosamente, una teoría acerca del Estado (Bobbio 1977, 32). Si bien la carencia que señala Bobbio es acertada, Marx no guarda absoluto silencio sobre el papel del Estado. Conocemos y reconocemos al repasar sus escritos, cómo Marx se esfuerza por precisar “el complejo de relaciones recíprocas entre las formas de dominación económicas, sociales y políticas”, sin dudar en absoluto que el papel del Estado sea ser siempre un instrumento de dominación de clase².

Algunos pensadores, como Perry Anderson, señalan incluso que

¹ Véase K. Marx a F. Lassalle, 22 de febrero de 1858 (Marx y Engels 1968, 69)

² La famosa expresión del *Manifiesto Comunista* “el ejecutivo del Estado moderno no es sino un comité para arreglar los asuntos comunes de toda la burguesía”, con algún que otro matiz, aparece frecuentemente a lo largo de las obras de Marx y Engels. Véase, por ejemplo, veintidós años después del *Manifiesto Comunista*: “Al mismo ritmo con que el progreso de la industria moderna desarrolló, amplió e intensificó el antagonismo de clase entre el capital y los trabajadores, el poder estatal fue cobrando cada vez más el carácter del poder nacional del capital sobre los trabajadores, de una fuerza pública organizada para la esclavización social, de un artefacto del despotismo de clase” (Marx 1968). Existen interpretaciones alternativas respecto a lo tajante que Marx era respecto a la figura del Estado. Véase más adelante “*los silencios de Marx*”.

Antes de Lenin el dominio político propiamente dicho estaba prácticamente inexplorado dentro de la teoría marxista. En el lapso de veinte años, Lenin creó los conceptos y los métodos para llevar a cabo una lucha proletaria victoriosa por la conquista del poder en Rusia, dirigida por un partido de los trabajadores hábil y abnegado. Los modos específicos de combinar la propaganda y la agitación, dirigir huelgas y manifestaciones, forjar alianzas de clase, cimentar la organización del partido, abordar la autodeterminación nacional, interpretar las coyunturas internas e internacionales, caracterizar tipos de desviación, utilizar la labor parlamentaria y preparar ataques insurreccionales, todas estas innovaciones, contempladas a menudo como mediadas meramente prácticas, representaban también en realidad decisivos avances intelectuales, en ámbitos hasta entonces desconocidos (Anderson 1979, 19).

El desafío asumido por Lenin se encuentra en estrecha relación con las primeras revisiones a la obra de Karl Marx (Bernstein 1990), (problemática, por otra parte, inseparable del propio avance, fortalecimiento y desintegración del movimiento obrero internacional). Estos primeros debates que subrayan la falta de fidelidad o rigor de las elaboraciones políticas que tienen como base el pensamiento de Marx (o dicho de otra manera, las pugnas entre la ortodoxia y el revisionismo), serán la base sobre la cual se irá definiendo una teoría marxista del Estado, que aspire a resolver definitivamente las contradicciones de un modelo económico que reproduce la miseria³.

El vacío analítico de Marx en algunos aspectos fundamentales de la práctica política debe vincularse, en parte, a la casi inexistencia de partidos obreros industriales (la inmensa mayoría surgirían tras su muerte), que le permitieran vislumbrar de manera

³ La originalidad de una propuesta filosófica (política, económica, etc.), viene generalmente acompañada de polémicas que son resueltas por el propio autor-innovador. Pero las ideas, si son válidas, suelen sobrevivir a los cuerpos físicos que les dan forma, quedando abandonadas a la suerte de los intérpretes. En Marx, los problemas de interpretación adquieren una conflictividad añadida, pues sus reflexiones son una llamada a la transformación del mundo y, en este sentido, las discrepancias teóricas se traducen en posiciones políticas que en épocas de gran conflictividad social pueden marcar el éxito o el fracaso de los movimientos revolucionarios. Dentro de la interpretación marxiana se pueden definir dos grandes bloques: la ortodoxia y el revisionismo, es decir, una teoría leninista del Estado (la necesidad de “interpretar la teoría marxiana del Estado en estrecha relación con su teoría de la dictadura del proletariado”), y una teoría socialdemócrata (la posibilidad de entender la transformación social como un proceso gradual, pacífico y dentro del marco constitucional burgués). Ambas interpretaciones marcarán “las pautas de muchas de las elaboraciones posteriores” (Santesmases 1986).

clara problemas derivados de la acción política organizada. En su vacío, se constituirían la teoría leninista y la teoría socialdemócrata del Estado⁴.

No obstante, algunos pensadores consideraron igualmente insuficiente el desarrollo teórico posterior a Marx en relación a la cuestión del Estado. Ralph Miliband sugería en 1969 que

La mayoría de los marxistas se han contentado en tomar por más o menos evidente por sí misma esta tesis [el Estado como instrumento de dominación], y en tener como libro fundamental, en materia del Estado, a la obra de Lenin *El Estado y la revolución*, hoy en día con medio siglo de antigüedad (Miliband 1976, 8).

Tras las aportaciones de Lenin, en opinión de Miliband poco más que una reafirmación y desarrollo de la concepción del Estado de Marx y Engels, los marxistas, exceptuando a Gramsci, no habrían realizado mayores intentos de abordar el problema del Estado en relación a la realidad de las sociedades modernas.

La inquietud y los esfuerzos de Miliband están encaminados a remediar estas deficiencias teóricas. La preocupación, considero, tiene todavía su actualidad. La literatura de las últimas décadas no ha podido renunciar del todo a las clásicas preocupaciones marxistas, aunque sí las ha reformulado y dotado de una nueva originalidad tras los fallidos intentos del proyecto socialista. Las propuestas de Karl Marx sobreviven incluso en (¿a pesar de?) los nuevos proyectos políticos herederos de la tradición liberal, como los modelos de democracia pluralista o deliberativa, que no olvidan prestar atención a las consecuencias negativas que tienen las actividades económicas en la calidad de las democracias actuales.

2.2. Los silencios de Marx

Tan pronto disminuye la producción teórica en torno a Marx y su influencia parece haber quedado definitivamente enterrada en la Historia, aparece una nueva crisis económica, política y social que llama la atención sobre el precipitado sepelio, reavivando la radicalidad de un pensamiento que los modelos de democracia más recientes se niegan a incorporar.

⁴ *Ibidem.*

Las desacreditación, deslegitimación u olvido de las tesis de Marx y del marxismo en el pensamiento político-filosófico responden a discrepancias que, considero, no se limitan a lo estrictamente argumentativo y “racional”. La aparente imparcialidad argumentativa con las que algunas posiciones políticas han querido desaprobado a Marx, representan, en realidad, posiciones ideológicas cuyo principal objetivo político no es la deliberación, sino asegurar los intereses de las clases dominantes. En este sentido, actúan no como agentes del “pluralismo democrático”, sino como legitimadores de la dominación.

Como sabemos, la dominación no tiene su fundamento primigenio en la razón sino en una mezcla de intereses, sentimientos y costumbres que *aspiran* a la racionalización (Miguel 2008). Algunos de estos aspectos son integrados por Slavoj Žižek al referirse a la ideología:

una ideología, entonces, no es necesariamente “falsa”: en cuanto a su contenido positivo, puede ser “cierta”, bastante precisa, puesto que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino *el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido —“verdadero o falso” (si es verdadero, mucho mejor para el efecto ideológico) — es funcional respecto de alguna relación de dominación social (“poder”, “explotación”) de un modo no transparente: *la lógica misma de la legitimación de la relación de la dominación debe permanecer oculta para ser efectiva* (Žižek 2003, 15)

En efecto, para lo ideológico lo relevante no está en si el contenido de lo que enuncia es una representación errónea o distorsionada de lo que se describe (o se evita describir). Sino en la efectividad social del discurso, es decir, si contribuye a mantener o minar las relaciones de dominación⁵.

⁵ Un reproche oportuno a esta posición es que la validez de las posturas políticas queda disuelta en luchas por el poder. El debate es amplio e implica importantes cuestiones epistemológicas que aquí no podremos abordar profundamente. No obstante, podemos señalar: 1) A lo largo de la historia hemos asistido a numerosos esfuerzos del poder político por oscurecer algunas formas de conflicto social, especialmente de aquellos que son claramente centrales a todo orden social (p. e., el racismo y el sexismo). 2) Las ideologías pueden contener proposiciones que resultan ser absolutamente falsas. Hay falsedades que están significativamente ligadas a la reproducción de un poder político dominante (p. e., “los judíos son inferiores”). 3) Pero también pueden contener proposiciones verdaderas. “El Rey es más inteligente que un hámster” puede ser verdadero, aunque controvertido, pero su enunciación tiene un

Esto, tanto como la paulatina desaparición de los países socialistas, la progresiva globalización del modelo capitalista y el definitivo triunfo de las diversas manifestaciones del liberalismo burgués, han sido la causa de que la acción política revolucionaria tal como la reclamaba Marx (tan sólo dos siglos atrás) se valore hoy como inapropiada y, con cierta condescendencia, sólo parcialmente acertada⁶.

Todo ello habría producido la sensación general de falta de perspectiva teórica, un problema nada nuevo dentro de los estudios marxistas:

El silencio acerca de los grandes temas que habían preocupado al marxismo clásico: las leyes del capitalismo, la maquinaria política del Estado burgués, la estrategia de la lucha de clases. Ni las economías imperialistas ni los sistemas estatales son los objetos de interés de un marxismo cuyas innovaciones van a cifrarse en otro tipo de esferas: la Estética, la Epistemología, la Teoría de la Cultura [...] El intento de captar los mecanismos de la democracia representativa como forma madura del poder burgués es un tema de extraordinaria urgencia, si pensamos en el hecho de que Marx no pudo realizar ese estudio (entre otras razones porque no pudo vivir para conocer el nuevo Estado democrático) y si contamos con que Lenin tuvo que combatir contra un Estado completamente distinto (Santesmases 1986, 20).

La falta de guía tendría como centro explicativo el divorcio estructural entre la teoría y la práctica política marxista de los intelectuales, quienes desvinculados de una lucha política colectiva habrían adoptado formas de lucha independientes y solitarias, fuera de las organizaciones políticas o incorporándose a estas sólo nominalmente,

objetivo político: contribuir a legitimar un poder. Lo que se quiere subrayar especialmente es que, 4) todo poder político puede sostenerse sobre afirmaciones empíricamente verdaderas (“La universidad debe hacer empleables a nuestros jóvenes para que, el día de mañana, tengan más posibilidades de encontrar un trabajo”), pero que en un sentido más profundo y fundamental son falsas. La fuerza de tales afirmaciones radica en que ocultan la verdad de sus intenciones: “La universidad debe adaptarse al mercado laboral”. 5) Aunque la validez es un asunto de relevancia política fundamental, ello no debe ser impedimento para reconocer que no siempre el poder político asegura su hegemonía de manera *válida* (Eagleaton 2005).

También se ha prestado atención a la necesidad de valorar que la noción de ideología desaparece de los textos marxianos en los escritos posteriores a 1850. Una línea de discusión muy interesante que no obstante sobrepasa los límites de esta investigación. (Zizek 2003, 17, Nota 8)

⁶ Las razones materiales señaladas por la tradición marxista, como las nociones de clase y capital, como categorías necesarias para el análisis de la sociedad y la economía forman, sobre todo, el núcleo central de las condiciones materiales sobre las que se sostiene el aparato ideológico. Se defiende en este escrito que un análisis realmente *político* del aparato de gobierno, es decir, un análisis cuyo objetivo sea alterar las relaciones desiguales que un estudio tal revela, debe incluir una descripción de las formas en que la superestructura limita nuestras esperanzas y aviva nuestros miedos ante la posibilidad radical de cambio.

siempre al margen de todo debate político. Junto con Perry Anderson, Santesmases señala a Lukács, Della Volpe, Althusser, Lefebvre, Coletti, Sartre, Adorno o Marcuse, todos ellos incapaces de vincular la teoría marxista con la lucha de masas (Anderson 1979).

Desde los años veinte del siglo pasado, el marxismo habría abandonado las calles para emigrar hacia las universidades. Paulatinamente se volvería cada vez más la espalda hacia la economía y la política para centrarse en lo estrictamente filosófico. Discusiones sobre el método, cuestiones epistemológicas, o si fue Hegel, Kant, Spinoza o Rousseau el antecesor decisivo del pensamiento de Marx borraron del mapa la misión fundamental del pensamiento político de Marx: transformar la realidad y no sólo interpretarla.

Mientras que el fundador del materialismo histórico se desplazó progresivamente de la filosofía a la política y a la economía como terreno central de su pensamiento, los sucesores de la tradición que surgieron después de 1920 volvieron la espalda, cada vez más, a la economía y a la política para pasar a la filosofía (Anderson 1979, 67).

Las explicaciones sobre la paulatina desvinculación de los intelectuales del siglo pasado con los problemas centrales que preocuparon a la “primera ola” de marxista son una tarea en la que no podemos extendernos mucho más. Poco más podría hacerse que reproducir las descripciones que Perry Anderson hace de los cambios formales en los estudios marxistas (Anderson 1979, 64). Nos conformamos aquí con reiterar que una adecuada explicación debe atender tanto a la infraestructura económica como a la superestructura ideológica.

3. DOS IDEAS SOBRE EL ESTADO LIBERAL

Nacida a finales del siglo XIX y consolidada a principios del siglo XX, la democracia liberal es el modelo político que ha conformado la mayor parte de las democracias parlamentarias del mundo actual. Las posteriores aportaciones a la teoría política pueden considerarse una profundización más elaborada de un supuesto ya presente en los primeros demócratas liberales que postulaban una sociedad en la cual todos sus miembros tuvieran igual libertad (igualdad de derechos) para desarrollar sus capacidades (libre desenvolvimiento de la personalidad) (Stuart Mill, *Sobre la libertad* 2004).

No obstante, Marx —y el marxismo posterior—, denunció al liberalismo de su época por no representar más que un deficiente ensayo de democracia en una sociedad que, ante todo, era capitalista. En este sentido, el liberalismo no suponía otra cosa que “la libertad de los fuertes para aplastar a los débiles mediante la aplicación de normas de mercado” (Macpherson 1981).

No hace mucho tiempo “democracia liberal” podía entenderse de dos modos. Por una parte, podía reflejar las aspiraciones políticas ético-humanistas de la sociedad y, por otra, podía representar un proyecto político-económico más agresivo para la población⁷.

En la actualidad, la democracia, que se presupone liberal, es generalmente representada como la posición política más legítima y justificada (Held 2007, 19) que puede haber para las modernas formas de Estado. Su generalización como la mejor forma de gobierno posible es altamente compartida por los ciudadanos.

Desde luego, reconocer la democracia como un elemento político imprescindible para el libre desarrollo de la sociedad no debe considerarse un paso atrás en la historia política de la Humanidad. Pero su generalización como único horizonte posible tiene al menos una consecuencia relevante para el marxismo: la crítica sobre la

⁷ “Hasta ahora ha prevalecido la visión de mercado: se ha supuesto, consciente o inconscientemente, que ‘liberal’ significa ‘capitalista’” (Macpherson 1981, 10)

naturaleza de los Estados y las formas de gobierno desaparece, y su lugar lo ocupa la crítica sobre la calidad⁸.

Por todo ello, he intentado elaborar dos posibles justificaciones, de algún modo compartidas colectivamente, acerca de por qué se ha podido imponer la democracia como ideal normativo para las naciones occidentales:

1. Existen diversos modelos de democracia en la actualidad. A pesar de los puntos de encuentro que puedan detectarse, cada modelo es ampliamente diferente y singular y ha sido moldeado por las diversas peculiaridades históricas y culturales de cada nación. Alemania, Francia y España, comparten una historia común, a saber, la historia europea. Pero al igual que, por ejemplo, las personas compartimos senderos comunes, cada uno de nosotros puede identificarse como un individuo concreto diferente del resto y con unas características tales que jamás podrá decirse que hay uno que pueda ser igual al otro. Así también las naciones son, como mucho, similares pero jamás idénticas.

2. “Además, la importancia del sector público y la demostrada intervención del Estado en la vida económica es razón suficiente para afirmar que el “capitalismo” se ha convertido en un mal nombre para designar el modelo económico de los países del mundo. La creciente regulación estatal en materia económica y el consenso general sobre la función social del Estado, han alterado la estructura del capitalismo. Vivimos en una era post-capitalista donde las instituciones democráticas son el contrapeso efectivo del voraz capitalismo de principios de siglo”⁹.

Como se habrá notado, la primera de las objeciones centra su atención en la especificidad de las diferencias. Estas mostrarían que en las sociedades actuales es posible encontrar elementos explicativos suficientes para realizar un análisis común coherente. Sería interesante cuestionarse si las diferencias, aparentes o reales, que pueda

⁸ Un reciente estudio empírico-descriptivo sobre la calidad de las democracias a partir de *indicadores democráticos* ha señalado que: “hoy en día la distinción política más importante entre países no tiene que ver con si estos son considerados o no como democráticos, sino con qué tipo de democracias son o qué nivel de democracia han logrado alcanzar” (Palacios Brihuega 2016). En el ámbito de la filosofía política, la democracia deliberativa representa el “enfoque político centrado en la mejora de la calidad de la democracia” (Held 2007, 332).

⁹ Entre líneas puede leerse que en las valoraciones que subrayan la diferencia substancial del modelo económico actual con su precedente se esconde, en realidad, su defensa. *Diferente* quiere decir *mejor*. (Miliband 1976)

mostrar el Estado de una nación pueden tomarse como prueba inequívoca del funcionamiento de la maquinaria estatal y del modelo de democracia vigente.

En el *Prólogo a las ediciones francesa y alemana* de su *Imperialismo*, Lenin llamó brevemente la atención sobre los inconvenientes de un análisis que no tenga en cuenta que, en la “infinita complejidad de la vida social”, siempre podrán hallarse ejemplos y datos susceptibles de confirmar cualquier tesis. Lo obligatorio —dice Lenin— para un análisis *objetivo* de los fenómenos sociales es tomar el conjunto de los de los datos sobre los fundamentos de la vida económica, sin descuidar las relaciones de clases en cada nación y en todo el mundo (Lenin 1974, 6).

En realidad, ni el marxismo ni cualquier análisis que aspire a describir correctamente la realidad política ha negado jamás las particularidades de cada nación. No obstante, el marxismo sí ha insistido siempre en la capacidad primordial que tiene lo económico para influir, *más que ningún otro elemento*, en el resto de aspectos de la vida social¹⁰. Respecto a cómo las naciones reproducen su vida material, existen aspectos comunes que no pueden simplemente valorarse como meras semejanzas sin significación política alguna. Aquellos países que mayor peso tienen en la economía mundial no lo son por simples peculiaridades nacionales, lo son, sobre todo, porque su nivel de industrialización, de capacidad financiera y comercial es más alto; porque la mayor parte de los medios que guían su actividad económica están sujetos al control y la propiedad privada, y su nivel de actividad económica está en estrecha relación con un modo de organizar su economía.

Las características económicas comunes del capitalismo avanzado proporcionan a estos países una “base económica” considerablemente semejante. Pero esta base económica también da lugar, y en verdad es a lo que da sobre todo lugar, a semejanzas muy notables en su estructura social y en su distribución de clases (Miliband 1976, 16).

La primera objeción intentaría minar la centralidad que el marxismo otorga a la economía. Perdidos en las diferencias resultaría muy difícil defender en qué medida aquellos “aspectos diferenciadores” invalidarían un análisis común cuya base sea la

¹⁰ Véase más adelante la *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*.

realidad económica¹¹. Su principal objetivo en el plano político es “oscurecer la especificidad de ciertas formas de conflicto social (...) hasta el punto donde nada resalta en particular” (Eagleton 2005, 30).

Mientras, la segunda de las objeciones subraya la idea de que la intervención estatal en la economía, su regulación legislativa, basta para remediar los “excesos del capitalismo”. Más adelante se volverá sobre esta idea para concluir que los excesos de la economía de mercado son, en realidad, su razón de ser. Para Marx es una ilusión que la administración política posea la capacidad para regular un ámbito que es su condicionante. Para el marxismo, esta ilusión se sostiene sobre la idea de que el Estado es un agente imparcial que regula los asuntos sociales y económicos, obviando que la economía capitalista se ha podido expandir por todo el globo gracias, precisamente, a la administración estatal¹².

Quizás sea conveniente recordar la regularidad con la que instituciones de carácter supranacional como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial proponen y supervisan a los gobiernos del mundo en la aplicación de nuevas medidas políticas que “saneen” la economía. Las recomendaciones están siempre dirigidas a la total implementación de una estructura de libre mercado, insistiendo sobre todo en la desregulación política de diversos bienes y servicios (incluida la educación o la sanidad), políticas de “flexibilidad laboral” o la supresión de servicios sociales (como la desatención a grupos con diversidad funcional o familias monoparentales, p. e).

Por ejemplo, la intelectual italiana Silvia Federici, quien ha dedicado parte importante de sus estudios a investigar el proceso transición del feudalismo al capitalismo desde una perspectiva marxista —atendiendo especialmente a cómo dicha transición afectó las relaciones entre hombres y mujeres—, comenta cómo durante una estancia en Nigeria se dieron presiones de los organismos internacionales para que el país africano “corrigiera” su economía, haciéndose más competitivo dentro del mercado mundial:

¹¹ Desde sectores de la izquierda también se ha criticado el sentido nuclear del capital para determinar algunos aspectos de la vida social, especialmente desde la crítica feminista. Véase por ejemplo, (Hartmann 1980).

¹² Hay cierta correspondencia entre esta idea del Estado como agente social imparcial, aquí vinculada fundamentalmente al liberalismo político y la idea hegeliana del Estado como unidad, máxima expresión ética de los ciudadanos.

Los años comprendidos entre 1984 y 1986 constituyeron un punto de inflexión para Nigeria, así como para la mayoría de los países africanos. Fueron los años en que, en respuesta a la crisis de la deuda, el gobierno nigeriano entró en negociaciones con el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial; negociaciones que finalmente implicaron la adopción de un programa de ajuste estructural, la receta universal del Banco Mundial para la recuperación económica en todo el planeta [...] Pero pronto se vio que eso suponía una nueva ronda de acumulación primitiva y una racionalización de la producción social orientada a destruir los últimos vestigios de propiedad comunal y de relaciones comunales imponiendo de este modo formas más intensas de explotación (Federici 2010, 18).

Entonces Nigeria contaba todavía con formas de propiedad que no se regían estrictamente por los tipos de explotación capitalista. Sobre el rendimiento prevalecía la explotación agrícola basada en tierras comunales, y sobre la organización familiar monógama y nuclear, más típica en Occidente, la poligamia y la familia extensa. La supervivencia de estas formas de organización social permitía que las familias trabajadoras nigerianas contaran con vínculos económicos y sociales que entorpecían el funcionamiento del capitalismo.

A pesar del tiempo, las medidas de ajuste estructural siguen siendo la fórmula preferida de las instituciones que supervisan la economía mundial. En España, especialmente desde la crisis de 2008, los dirigentes nacionales insisten casi a diario en la necesidad de aplicar las contrarreformas recomendadas desde Europa.

Recientemente desde las instituciones nacionales y europeas se impulsaron acuerdos comerciales con EEUU y Canadá —los conocidos como TTIP y CETA, respectivamente—. De los tratados sólo se conocían apéndices generales, pues su difusión estaba prohibida para los parlamentarios que los consultasen. A pesar de las restricciones para su difusión, se sabe del TTIP que hubo 130 reuniones preparatorias del documento. 119 de esas reuniones fueron supervisadas por lobbies industriales, químico-farmacéuticos y sanitarios.

Los sectores más progresistas de la sociedad europea interpretaron correctamente aquellos tratados como una innegable prueba de que los dirigentes políticos estaban empujando a la clase trabajadora a un futuro a merced de los

mercados, aunque jamás señalaran la intervención estatal como una de los principales motores de la expansión de la economía capitalista a lo largo de todo su desarrollo¹³.

Hoy en día la administración política del capitalismo, la democracia liberal, se muestra como la única forma posible de administración, hasta el punto que “parece más fácil imaginar el fin del mundo que un cambio mucho más modesto en el modo de producción” (Zizek 2003, 7).

Ambas objeciones son tajantemente rechazadas desde el marxismo, pues, aunque en apariencia parezcan ajustarse a lo que *realmente es*, sus consecuencias políticas para el desarrollo de una praxis emancipadora son nefastas. En el fondo se esconde “la prematura creencia de que el capitalismo y sus deficiencias han pasado al limbo histórico” (Miliband 1976, 12) y que debemos abandonar las rebeldes ensoñaciones que alimentaron el espíritu juvenil del siglo pasado para afrontar con responsabilidad el futuro y poder estar a la altura de las circunstancias políticas de nuestra época, como sugiere frecuentemente el *establishment*.

3.1. Consenso y conflicto en las democracias liberales

Anteriormente he denominado como “triumfo de las democracias liberales en el imaginario colectivo” al reconocimiento social de la democracia liberal y las instituciones estatales. Sin embargo, la aceptación social, el consenso, no debe pensarse como un fenómeno reciente de las últimas décadas. A lo largo del último siglo XX, las democracias occidentales han conocido tanto el consenso como la disconformidad respecto a sus Estados e instituciones, hasta el punto de que puede afirmarse cierta alternancia histórica en los estados de opinión de los ciudadanos e intelectuales.

Por ejemplo, está bien documentado que los años inmediatos a la Segunda Guerra Mundial se caracterizaron por ser un momento político de “consenso, fe en la

¹³ Otro ejemplo, extensamente documentado, es la dictadura militar del General Pinochet en Chile. El objetivo principal del golpe de Estado, orquestado por la burguesía local y que contó con financiación y apoyo logístico estadounidense, era aniquilar un largo proceso de luchas sociales por el control popular de la economía encabezado por el gobierno de la Unidad Popular. El mal llamado “milagro de la economía chilena” tiene origen en las políticas liberales que la dictadura militar aplicaría en base a un documento conocido como “el ladrillo”, elaborado por destacados economistas liberales, muchos de ellos formados por el conocido economista Milton Friedman. La dictadura de Pinochet sirvió de facto para asegurar los intereses de la burguesía nacional y extranjera. Para una descripción de los propios economistas de este proceso, cf. (Castro 1992).

autoridad y legitimidad”¹⁴. Pero tras la aparente estabilidad, en los años sesenta y setenta tendría lugar una clara erosión del contrato social posbélico (MARWICK en Held 2007, 267).

En este contexto H. Marcuse y S. M. Lipset sostendrían sus reconocidas tesis sobre *la sociedad unidimensional* (Marcuse 2001) y *el fin de las ideologías* (Lipset 1987). A pesar de la distancia temporal y de sus diferencias metodológicas (Lipset describía un orden político basado en un consenso genuino y en la legitimidad, mientras que Marcuse destacaba cómo se sostenía este orden mediante fuerzas coercitivas e ideológicas), ambos coinciden en destacar el “alto grado de conformidad e integración entre los grupos y las clases de la sociedad, como resultado del cual se refuerza la estabilidad del sistema político y social” (Held 2007, 274).

Sin embargo, la uniformidad social diagnosticada pronto se vería amenazada por

Las crecientes dificultades económicas, la reducción de muchas economías occidentales, los problemas para cubrir los costes de un Estado de bienestar intervencionista, las crecientes muestras de desilusión respecto a los partidos políticos dominantes y al sistema de partidos, el escepticismo electoral frente a las promesas de los políticos: todo ello eran muestras de que por debajo, subyaciendo al Estado y, en general, al sistema político, existían dificultades profundamente estructuradas (Held 2007, 274).

No obstante, la aparición de los denominados *nuevos movimientos sociales* (como el feminismo, el ecologismo y el pacifismo), mostraría que existían problemas todavía sin resolver en las democracias occidentales.

Pero a lo que parecía ser la apertura de nuevos conflictos políticos que amenazaban la estabilidad de las democracias liberales, le siguió el colapso de la Unión Soviética y el reconocimiento, también académico, del capitalismo y la democracia liberal como la única alternativa política y económica posible para la Humanidad. Con ello, se allanó el camino por el que el liberalismo debía transitar cómodamente para

¹⁴ “La existencia de este consenso estaba, tal como hemos visto, fuertemente apoyada por estudios académicos como *La cultura cívica* de Almond y Verba: se sugería que la moderna nación británica, junto con otras destacadas democracias occidentales, disfrutaba de un sentido altamente desarrollado de lealtad hacia su sistema de gobierno, de un fuerte sentido de deferencia por la autoridad política y de actitudes de confianza” (Held 2007, 268 y ss.)

consolidar su hegemonía global bajo la consigna de la libertad y la protección de los derechos individuales. La democracia real que el marxismo creyó materializar en la Unión Soviética había sido definitivamente vencida por su enemigo político.

La última década del siglo XX pareció corroborar la propuesta de F. Fukuyama¹⁵ del fin de la historia. La realidad difícilmente podía reflejar otra cosa que no fuera “la inexistencia de competidores al liberalismo económico y político en un mundo definido por el mercado”. A pesar de sus críticos —que fueron tantos como sus adeptos—, sería un error “pasar por alto su mensaje político general” (Held 2007, 316). El reconocimiento de Fukuyama del liberalismo como último agente político de la historia es mucho más que una reacción ideológica a la caída de la Unión Soviética y revela problemas políticos profundos en el marxismo que deben ser considerados¹⁶.

3.2. Dos modelos de democracia liberal

Llegados a este punto puede resultar conveniente dedicar algunas líneas que describan más detalladamente las características precisas que configuran algunas propuestas políticas liberales.

Existen una variedad de modelos descritos dentro del pensamiento político contemporáneo. Todos ellos intentan sintetizar las propiedades más relevantes que aportan a la democracia, revelando —adecuadamente a mi parecer— no sólo cómo cada modelo se muestra como consistente (es decir, lo adecuada que es su descripción de los problemas políticos y lo acertado de sus soluciones), sino también, los supuestos explícitos que los sostienen.

Se han eludido conscientemente algunas primeras propuestas liberales para la democracia porque asumen explícitamente la sociedad capitalista¹⁷. De estos primeros modelos de democracia, quizás el más relevante sea el de J. S. Mill, quien sí llama la atención sobre la necesidad de una distribución más justa del capital y de los frutos del trabajo para mejorar las sociedades. Sin embargo, ha sido igualmente excluido, particularmente porque su reconocido miedo a las masas populares le haría elaborar

¹⁵ (Fukuyama 1992). Para una breve descripción de las tesis de F. Fukuyama recomendamos (Held 2007, 316)

¹⁶ Efectivamente no cuesta imaginar qué clase social auparía las tesis del que ocupara un alto cargo burocrático en la administración estadounidense. Esto, desde luego, jamás debe ser impedimento para que no se vea en su crítica algunas importantes deficiencias en la práctica socialista.

¹⁷ Pienso especialmente en James Mill y Jeremy Bentham.

propuestas demasiado exclusivas acerca del sufragio y las instituciones parlamentarias (Stuart Mill, Sobre la libertad 2004), (Stuart Mill 1985).

A lo largo de su desarrollo, la teoría política liberal sobre la democracia ha sido consciente de sus propias carencias y se ha cuestionado importantes problemas que es preciso exponer. Por ello, he seleccionado propuestas políticas liberales desarrolladas a mediados del XX.

Pluralismo democrático

También denominada teoría empírica, el pluralismo político surge como respuesta a una deficitaria descripción de la democracia por la denominada *teoría de las elites*. La propuesta elitista, de la cual Joseph Schumpeter¹⁸ es conocido representante, entiende el funcionamiento de la democracia en las sociedades industriales de forma análoga al mercado económico: élites políticas compiten por aumentar su influencia entre el electorado para dominar el terreno político. La competencia entre estas élites cualificadas para el gobierno implica un restrictivo panorama político para la ciudadanía, que ve su capacidad de influencia en las instituciones democráticas altamente condicionada por la competencia entre élites políticas. Los estrechos márgenes para la participación vienen dados por la consideración negativa del electorado, a quien se considera mal informado y emotivo. El voto es el elemento político más relevante que poseen los ciudadanos para influir en la competencia entre élites por las instituciones, al igual que, en el mercado, la única manera que tienen los consumidores para condicionar a los proveedores es alterando sus preferencias de consumo.

Desde la Antigüedad, la política fue concebida como un ámbito activo de participación ciudadana. En marcado contraste, la propuesta elitista reduce el carácter ideal de la participación a un mecanismo de elección de élites políticas cualificadas capaces de adoptar las decisiones administrativas necesarias

Por otra parte, los pluralistas, sin contravenir totalmente la propuesta de Schumpeter, sugerían la existencia de “muchos más determinantes en la distribución del poder” (Held 2007, 230). La inevitable concentración del poder en élites defendida por

¹⁸. En este sentido, la alternativa pluralista al igual que Schumpeter, aspira a ser “realista” y representar con “objetividad” qué es la democracia (Schumpeter 2015).

Schumpeter se consideraba plausible aunque altamente improbable dada la composición real de la sociedad.

Las teorías pluralistas, apoyadas por un “método descriptivo que considere las características distintivas y el funcionamiento real de todas esas naciones-estado y organizaciones sociales que los científicos sociales denominan democráticas” (Ib., pág. 231), pretenderán dar cuenta de una realidad empírica que refleje adecuadamente cómo se distribuye verdaderamente el poder. La esencia de los planteamientos pluralistas

Tiene su raíz en la investigación acerca de la distribución del poder en las democracias occidentales. Por poder, los pluralistas han entendido generalmente la capacidad de alcanzar las propias metas, haciendo frente a la oposición (Ib., pág. 232).

El poder se entiende aquí como la capacidad que tiene un sujeto o colectividad para hacer valer sus preferencias mediante distintos tipos de recursos (no sólo económicos, como se puede suponer). La accesibilidad a los distintos recursos determinará la capacidad de influencia en las decisiones democráticas. Como puede figurarse, la concentración de poder es una circunstancia probable que el pluralismo político, no obstante, considera remota dada la dificultad que existe a la hora de unificar las preferencias de grandes grupos de ciudadanos. Por lo general, en las sociedades modernas, resulta difícil determinar a qué grupo específico pertenece cada individuo, siendo más común identificar una amplia variedad de grupos e intereses en los que los ciudadanos pueden ver representado sus intereses¹⁹.

Es una parte inextricable de un “proceso interminable de intercambio” entre numerosos grupos que representan diferentes intereses, en los que se incluye, por ejemplo, las organizaciones empresariales, los sindicatos, los partidos políticos, los grupos étnicos, los estudiantes, los funcionarios de prisiones, los institutos de la mujer y los grupos religiosos. Estos grupos de interés pueden estructurarse alrededor de determinadas divisiones económicas y culturales, como las clases sociales, la religión o la raza. Pero, a largo plazo, las

¹⁹ Dos supuestos fundamentales de las teorías pluralistas para creer en la efectiva dispersión del poder consiste en subrayar la complejidad social (Madison) y el solapamiento de varias membrecías (*overlapping multiple membership*, D. Truman).

constelaciones de fuerzas sociales tienden a cambiar su composición, a alterar sus intereses y a modificar sus posturas (Held 2007, 233).

La aceptación de un ineludible conflicto de intereses que sólo es resuelto momentáneamente (en tanto no surjan nuevos “procesos de intercambio”), supone, por un parte, la aceptación de la sociedad civil como un ámbito donde los sujetos, o las asociaciones de sujetos, sólo buscan la consecución de intereses particulares, egoístas. Por otra, y esta es quizás la consecuencia más notable, supone la oposición abierta a la tradición política anterior que reconocía la capacidad de los individuos para acordar otro tipo de fines no instrumentales.

Puesto que el poder está esencialmente disperso a lo largo de la sociedad, y puesto que existe una pluralidad de puntos de presión, surge una variedad de centros de formulación de políticas y adopción de decisiones rivales (Ib.).

El escenario pluralista es así, “un escenario liberal en el que los grupos de interés no tienen una dimensión cívica explicativa; no persiguen deliberadamente el bien de la comunidad, sino tan sólo sus intereses particulares” (De Francisco 2003).

Dentro de la literatura pluralista es necesario destacar *Who governs (¿Quién gobierna?)*, un estudio de caso en el que Robert Dahl pretendía demostrar el supuesto teórico de que todos los grupos tenían, en la práctica política, la misma capacidad para influir en las decisiones públicas (Dahl 2010). La ciudad estadounidense de New Haven sirvió como ejemplo para corroborar la efectiva dispersión, e imposibilidad de acumular, el poder político que se encontraba efectivamente disperso y era compartido, según desarrolla R. Dahl, en numerosos grupos de presión en un continuo “proceso de intercambio de intereses” (Held 2007, 233).

A través de los organismos gubernamentales, crean una tendencia hacia el “equilibrio competitivo”, así como un conjunto de políticas que son, a largo plazo, positivas para la mayoría de los ciudadanos (Held 2007, 236).

El estudio de R. Dahl constituye una firme respuesta al célebre libro que Wright Mills publicó años antes para reflejar cómo pequeños grupos bien articulados constituían los verdaderos focos de las decisiones políticas. Altos directivos, corporaciones, burócratas, etc., todos ellos, una minoría de la población norteamericana,

habrían sido responsables de decisiones trascendentales como el lanzamiento de la primera bomba nuclear sobre Japón o la participación de EEUU en la Guerra de Corea.

Con ello, la propuesta pluralista se mostraba como un modelo político análogo al mercado y, cómo él, presentaba sus mismas deficiencias: los procesos de negociación son ciegos a la diferencia. Tiempo más tarde, el propio Dahl señalaría deficiencias a su modelo.

Democracia deliberativa

Si el *equilibrio de intereses* es el ideal regulativo del pluralismo político, el modelo deliberativo se constituye alrededor del principio del *consenso de razones*.

La interesante vinculación entre poder político y razonamiento público que hace Habermas podría resumirse en que el núcleo del proceso político lo constituye el debate, el diálogo y la argumentación. Por tanto, se exige a todo ciudadano y político ofrecer razones y articular discursos de tal manera que puedan ser defendidos públicamente. En el debate público se exige que incluso la defensa de un punto de vista particular se haga invocando razones sobre lo bueno, justo o conveniente de las preferencias y de por qué han de ser consideradas preferencias por los otros ciudadanos. Este intercambio basado en razones acaba determinando el resultado final de los fines políticos, y no el poder y los intereses de parte. El acuerdo final²⁰ es, por tanto, un consenso construido durante el proceso de argumentación racional.

No obstante, las consideraciones de Habermas parten de un supuesto contenido en su teoría de la acción comunicativa: la idealización de las condiciones en las que se produce el debate (proceso de deliberación) que genera el consenso, además de su consideración de la sociedad civil como un espacio autónomo del sistema económico y de la administración pública.

La aspiración última del proceso deliberativo es que las razones invocadas puedan obtengan el reconocimiento intersubjetivo, pero el debate político dista enormemente de ser un espacio donde el mejor argumento es reconocido por su

²⁰ Tal acuerdo no estaría constituido por preferencias diversas preexistentes al debate, por ello, quizás, es más acertado llamarlo “consenso”.

objetividad y racionalidad. Por el contrario, el consenso político parlamentario viene muchas veces dado por el reconocimiento de intereses (y no razones) comunes.

El principal problema de la democracia deliberativa no vendría dado tanto por su funcionamiento, deseable para cualquier sociedad democrática, sino por cómo llegar a ella; cómo asegurar que se den las condiciones ideales de la argumentación racional.

¿Una renovada necesidad de democracia marxista?

El marxismo siempre ha visto en la teoría liberal un enemigo teórico a batir. La crítica podía mostrarse flexible o implacable según la ortodoxia profesada por el crítico pero, en general, el marxismo mostró desde sus inicios una manifiesta desconfianza hacia el liberalismo político, a quien en reiteradas ocasiones consideró como un simple modo de administración política que afianzaba la economía capitalista.

La razonable importancia que las teorías políticas liberales otorgaron a la protección de los individuos ante la arbitrariedad de los poderes políticos o religiosos se fraguó gracias a un modelo de gobierno que contemplaba la minimización de la intervención del poder en los asuntos privados. El liberalismo, pues, entendió que

La democracia como conquista de la independencia privada a través de la crítica al poder, y el mercado como catalizador de los intereses particulares a través del ejercicio de las propias facultades, constituyen los cimientos sobre los que el individuo construye su vida como un mundo estrictamente privado (Longás 2005, 32).

No obstante, “asuntos privados” refiere a una realidad mucho más fundamental que la de asegurar a los sujetos un mayor rango de independencia frente los poderes públicos. Lo que para el liberalismo supuso la conquista de un verdadero lugar para la emancipación de las personas, el ámbito marginal de la “vida privada”, para el marxismo representó el intento teórico de apuntalar un modelo económico vinculando la libertad política con el derecho a la propiedad individual.

Pero es también cierto que las teorías políticas liberales a menudo excedieron las reflexiones sobre el derecho a la propiedad, principal eje de la crítica marxista, y centraron su atención en examinar las consecuencias negativas de las desigualdades sociales para el pleno ejercicio de la ciudadanía.

El liberalismo pronto dio cuenta de la insuficiencia que supone la sola protección de intereses individuales, indicando la igual necesidad de que los ciudadanos puedan desarrollar en la sociedad sus capacidades intelectuales y morales. Con ello, el liberalismo introduce un importante elemento normativo que no puede eludirse. Existe un modo de organizar la vida humana que, a pesar de inscribirse en la lógica económica capitalista, aspira a un bienestar social. La formalización de los derechos civiles, la protección legal ante la arbitrariedad, no fue el fin del recorrido liberal. Y no podía serlo, puesto que existía un amplio número de población que se encontraba al margen de recursos y oportunidades, así como de toda posibilidad de participación política.

El conocido autor marxista Alex Callinicos se muestra, empero, bastante desconfiado con el proyecto social que el liberalismo habría pretendido poner en marcha durante los últimos dos siglos.

La preocupación liberal por la desigualdad real en las sociedades capitalistas habría sido articulada, según Callinicos, a través de tres consignas: participación política, responsabilidad gubernamental y libertad de protesta y reforma (Held 2007, 322). Sin embargo, todas ellas habrían sido desatendidas en un panorama político que

Se caracteriza por la existencia de una ciudadanía en gran medida pasiva (un número significativo de ciudadanos con derecho al voto no participa de las elecciones, por ejemplo), por la erosión y el desplazamiento de las instituciones parlamentarias por centros de poder no elegidos (...), y por las importantes limitaciones estructurales a la acción del estado y, sobre todo, a la posibilidad de una reforma asistemática del capitalismo (la huida de capitales a países extranjeros, por ejemplo, supone una constante amenaza para los gobiernos electos con fuertes programas de reforma social) (CALLINICOS en Held 2007, 322).

El principal obstáculo para la ejecución del programa social-liberal —apunta Callinicos— es el mismo que señala la tradición marxista clásica: las políticas que atienden a las necesidades sociales son continuamente dinamitadas por los poderes económicos.

El Estado en la sociedad capitalista no puede dejar de depender de quienes poseen y controlan los medios de producción, pues son las organizaciones económicas

quienes generan los recursos materiales gracias a los que subsiste el Estado y la sociedad. Por ello, las políticas del Estado deben mostrarse compatibles a corto y largo plazo con los objetivos de los mercados (industriales, financieros, comerciales). De otro modo se compromete la estabilidad misma del Estado²¹.

Como sintetiza adecuadamente Held:

En la tradición liberal de los siglos XIX y XX, la política se ha identificado a menudo (...) con el ámbito del gobierno y la relación del ciudadano con dicho ámbito. Cuando se plantea esa identificación y se contempla la política en una esfera aparte de la economía y la cultura, tiende a excluirse un amplio dominio de aspectos fundamentales para la política. El marxismo ha estado siempre a la vanguardia de la crítica a esta posición, manteniendo que el liberalismo ha despolitizado de un modo inaceptable la fuente básica del poder contemporáneo: la propiedad privada de los medios de producción (Held 2007, 324).

Si el marxismo alegaba que el liberalismo eludía los vínculos entre la economía y la política, y que esto mermaba la calidad explicativa de las propuestas democráticas, el liberalismo fijaba su réplica en la centralidad que el marxismo otorgaba a lo económico en detrimento de otros aspectos igualmente relevantes para lo político. En las sociedades se dan conflictos de intereses que pueden no estar directamente

²¹ Aunque distantes, sirvan otra vez de ejemplo algunos acontecimientos de Chile durante el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973). El 21 de diciembre de 1970 se firma un proyecto de ley destinado a modificar la Constitución para que el gobierno encabezado por Salvador Allende pudiera nacionalizar diversos sectores productivos nacionales, entre ellos, la gran minería, los monopolios industriales y de distribución, la banca privada, etc. (Allende 1971). A medida que las nacionalizaciones se hacían efectivas, los bancos norteamericanos redujeron violentamente sus préstamos a corto plazo, algunos, como el *Export Import Bank*, incluso suspendiendo de manera indefinida todo crédito a Chile. Ello dificultó la capacidad de acceder a innumerables recursos que Chile no producía y que tenía que adquirir del exterior; entre ellos, los repuestos para la gran minería, producidos en Norteamérica (Allende, Obras escogidas (1970-1973) 1989). En 1972, en la otra punta del mundo, el parlamento estadounidense aprobaría una enmienda por la cual sus representantes en instituciones internacionales votarían en contra de préstamos a países donde se hubieran expropiado empresas norteamericanas (Sigmund 1974). En ese mismo año tendría lugar en Chile el conocido como *paro de octubre*. Un proceso de reorganización y movilización de la derecha que aglutinaría, fundamentalmente, a diversos gremios de pequeños y medianos empresarios del transporte cuyas acciones paralizarían prácticamente la distribución nacional de mercancías y los sectores productivos. El gobierno de la Unidad Popular se encontró en jaque. La vanguardia opositora encontró en los gremios de la pequeña burguesía su punta de lanza: los grandes empresarios no podían parar sus actividades ante la amenaza real de la expropiación y la reanudación inmediata de la producción, sin embargo, en el caso de los pequeños gremios, el Estado no tenía mecanismos para reemplazar a los transportistas y sus vehículos de manera eficaz (Bitar 2001). Las empresas privadas, y no la oposición política del parlamento chileno, se enfrentaban abiertamente a la democracia.

vinculados a la infraestructura económica o que, a pesar de estar vinculados, difícilmente pueden encontrar respuesta adecuada remitiendo a ella. Existe cierta autonomía de lo político que el marxismo ha relegado a un segundo plano pero que no pueden simplemente desatenderse.

4. EL PROBLEMA DEL ESTADO Y LA DEMOCRACIA EN MARX

En Marx pueden encontrarse al menos dos posiciones respecto al Estado. La primera señalaría que

El Estado en general, las instituciones burocráticas en particular, pueden adoptar una variedad de formas y constituir una fuente de poder que, a corto plazo, no tiene por qué estar unida a los intereses, o bajo el inequívoco control de una clase dominante. De acuerdo con esta postura, el Estado retiene un margen de poder independiente de la clase dominante: sus formas institucionales y su dinámica operacional no pueden inferirse directamente de la configuración de las fuerzas de clase: son “relativamente autónomas”²².

Mientras, la segunda posición, en palabras de David Held, menos compleja y sutil que la primera, aunque predominante en los escritos de Marx, apunta que

El estado y la burocracia son instrumentos de clase que surgen para coordinar una sociedad dividida, en interés de la clase dirigente (Held 2007, 156).

La primera posición se encuentra expresada con mayor claridad en uno de los primeros textos de Marx que trata de manera sistemática y crítica el problema del poder del Estado, la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (1843).

Tras su breve paso por la *Gaceta Renana* (1841-1842) Marx se posiciona abiertamente ante una serie de problemas políticos y económicos. Aunque todavía influido por la óptica liberal burguesa y por una conceptualización idealista-hegeliana, es capaz de descubrir la existencia de una aguda contradicción en el Estado, todavía para él esfera de la razón y de lo universal, y los intereses particulares vinculados a la propiedad privada (Marx 1974, 6). La *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* es la manifestación de la evolución intelectual de Marx y síntoma de la ruptura con la filosofía idealista alemana. La *Crítica* refleja un periodo de desarrollo donde se encuentran “indicios conscientes de su marxistización” (Laborda 1981).

²² (Held 2007, 156). La división —subraya David Held— es realmente un recurso analítico y no una división del propio Marx.

El manuscrito de 1843 es un detallado comentario de los párrafos de la *Filosofía del Derecho* donde Hegel desarrolla el Derecho político interno (§261 a 313). Marx reproduce extensas citas que comenta y acompaña con sus propias interrogantes y preocupaciones acerca del aparato estatal. En aquel periodo, cabe recordar, el Estado prusiano había mostrado al joven Marx parte de su potencial represivo al cerrar la *Gaceta Renana*, periódico que entonces dirigía.

Puede que convenga señalar brevemente algunos aspectos sobre la filosofía política hegeliana a los que Marx responderá en su *Crítica*.

Hay dos momentos importantes en la concepción hegeliana del Estado (Laborda 1981). El primero consta de una elaborada y rica argumentación que confirma al Estado como universo ético. Y el segundo introduce al Estado monárquico-constitucional como correspondencia exacta de la teórica universalidad que propone Hegel.

En Hegel, el Estado se concibe de forma dicotómica, de manera que comprende un ámbito que se guía conforme a la razón, donde los individuos son guiados por el sometimiento consciente a los fines supremos del Espíritu que el Estado encarna; y otro ámbito donde el Estado actúa como un órgano puramente utilitario, donde reconcilia los intereses particulares no resueltos en el espacio de la sociedad civil. En su *Filosofía del Derecho*,

Hegel argumentaba que el estado podía potencialmente resolver los intensos conflictos entre individuos, proporcionando, por un lado, un marco racional para la interacción en la sociedad civil y, por otro, una oportunidad de participar (a través de una forma limitada de representación) en la formación de “voluntad política general”. Con el tiempo, el estado moderno se había convertido en el centro de la ley, la cultura y la identidad nacional, en la base global de todo el desarrollo. Al identificarse con él, los ciudadanos pueden superar la anarquía competitiva de la sociedad civil y descubrir una verdadera base de unidad. Únicamente en virtud del estado podrían los ciudadanos alcanzar una “existencia racional” (Held 2007, 156).

A diferencia de las propuestas contractualistas que lo preceden, Hegel sostiene que la figura del Estado difícilmente podrá encontrar su fundamento en un acuerdo

común de intereses particulares. Por muchos intereses que sean considerados, el Estado habrá de estar necesariamente por encima de las diferencias instrumentales de sus ciudadanos²³. Así, la concepción hegeliana muestra al Estado como un espacio de reconciliación que en último término representa la búsqueda racional de la vida. De ahí que Hegel lo presente como encarnación del Espíritu Objetivo y que tenga por fin el interés general, el Universo Ético.

4.1. La *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*

La *Crítica* tiene como tema principal la teoría y el concepto del Estado en Hegel. Su desarrollo puede dividirse, según la propuesta de Ángel Prior, en tres apartados: a) aspectos teórico-metodológicos; b) relación entre Estado y sociedad civil; c) aspectos normativos: una propuesta de democracia (Marx 2002).

Ante todo, el manuscrito del 43 es interesante e importante en cuanto denota la lectura que Marx hace de las categorías y el modo con que Hegel tematiza los objetos de su *FD* [Filosofía del Derecho], es decir, concretamente, la familia, la sociedad civil y el Estado. A ese respecto son fundamentales los comentarios sobre el desarrollo hegeliano de la “idea”, pues en su rastreo puede apreciarse tanto la recepción marxiana del peculiar tipo de discurso preconizado y practicado por Hegel, como los matices en los que construye su propia identidad como pensador, ya no tanto por las tesis sustantivas en que se apoya, cuanto por la forma del tipo peculiar de perspectiva desarrollada (OLMOS en Marx 2002, 14).

²³ En el fondo de este asunto puede intuirse la figura de Rousseau quien, en su *Contrato Social*, llama la atención en que los individuos desarrollan su actividad, sobre todo, en círculos sociales que encarnan intereses particulares (familia, comunidad, ciudad, es decir, un espacio social al modo de la sociedad civil hegeliana). En este contexto parece difícil reconocer con claridad cuáles son los intereses generales de los individuos y, por el contrario, parece más fácil reconocer cuáles son sus preocupaciones más inmediatas. La llamada antinomia de Rousseau subraya la desvinculación que existe entre el ámbito de la sociedad civil y la voluntad general, cuestionando la posibilidad de poder definir con claridad un objetivo social común que procure bienestar a toda la población. Por ello, Hegel debe introducir un complejo sistema de mediaciones que asegure que los intereses particulares de la sociedad civil no dinamiten la unidad del Estado. Marx se mostrará muy crítico con la posibilidad misma de la mediación, sobre todo con la defensa hegeliana del aparato burocrático. Por otra parte, a partir del siglo XIX las teorías liberales no han dejado de integrar en sus propuestas la idea de un Estado como unidad imparcial que supera las diferencias entre ciudadanos/as.

4.1.1. Cuestiones metodológicas: Los límites de la filosofía de Feuerbach y las posibilidades de la propuesta de Hegel

En la hermenéutica marxiana los estudios sobre el hegelianismo de Marx, acerca de en qué medida este se distancia o mantiene dentro los límites teórico-metodológicos del gran pensador alemán, ocupan un extenso lugar dentro de la exégesis marxiana. Sobre esto último (G. Lukács, E. Bloch, L. Kolakowski, Della Volpe, etc.). Junto con Hegel, los estudiosos también han señalado la importante influencia que el materialismo de Feuerbach tuvo para el desarrollo intelectual del joven Marx. Por ello, se insistirá brevemente en algunos de estos aspectos, particularmente en aquellos considerados de especial relevancia para la conceptualización de la democracia.

Uno de los temas recurrentes en la literatura marxista es la *inversión* de las categorías hegelianas. En la *Crítica*, la inversión adopta varias enunciaciones, pero su modelo básico toma la forma de sujeto-predicado:

Hegel convierte constantemente a la Idea en el sujeto y al sujeto auténtico y real –por ejemplo la “convicción política”—en el predicado, cuando (en la realidad) el desarrollo corresponde siempre al predicado (Marx 2002, 76).

Habitualmente la autoría de este problema se encuentra vinculada a Marx, pero es más bien en Feuerbach donde puede verse por primera vez enunciada la conexión entre el uso apriorístico de categorías abstractas y la explicación de la realidad en la filosofía hegeliana²⁴. El legado feuerbachiano se hace notar en el *Manuscrito*, y no son pocos los comentarios que destacan por ser significativamente parecidos a las afirmaciones de Feuerbach²⁵, siendo común que sus aportaciones filosóficas sean interpretadas como momento transitorio entre la figura de Hegel (y los viejos hegelianos), y el pensamiento renovado que da identidad propia al manuscrito de Marx.

El autor de los *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* (1839) ejerció una significativa influencia entre el grupo de intelectuales de la izquierda hegeliana, entre los cuales se encontraba el joven Marx. Sin embargo, el acentuado materialismo

²⁴ “El pensamiento es en Hegel el ser: el pensamiento es el sujeto, el ser el predicado”. “Hegel no ha pensado los objetos más que como predicados del pensamiento que se piensa a sí mismo”. (Marx 2002, 76)

²⁵ Véase por ejemplo (Feuerbach 1974). Ángel Prior, en su edición de la *Crítica* (Marx 2002), recoge en algunas notas a pie de página los comentarios de Marx que son especialmente similares a los de Feuerbach.

de Feuerbach “se caracterizaba, empero, por ser eminentemente antropológico, es decir, se funda en el hombre en general, abstracto, desligado del conjunto de las relaciones sociales y de las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad” (Feuerbach 1974, 9). Con ello logra restablecer la precedencia causal de la materia y “conducir la filosofía desde el reino de las almas difuntas al reino de las almas encarnadas” (*Ibidem*), remplazando – en palabras de Marx—la embriaguez especulativa que había reinado hasta entonces por un pensamiento sensato, pero, no obstante, sin comprender que no hay tal *hombre general* considerado al margen de sus relaciones sociales, sino siempre dependiente de ellas, y que sólo por medio de procesos de producción se actúa en la naturaleza. Por ello:

Su crítica al idealismo hegeliano como sistema es sin duda uno de los logros más sólidos. En efecto, demuestra que Hegel, para convertir la razón individual en esencia absoluta e independiente, ha separado la conciencia de los objetos y del propio hombre, sin el cual aquella es impensable (LLANOS en Feuerbach 1974, 13).

Sin embargo, la crítica de Feuerbach no logra captar toda la relevancia de Hegel en la historia del pensamiento, cuestión que sí será capaz de entrever Marx.

En su crítica al abstraccionismo hegeliano, a la reducción especulativa de lo real, Feuerbach no es capaz de ver en la dialéctica más que elementos teológicos. Pero la explicación de la realidad a la luz y en función de un desarrollo lógico, abstracto y conceptual, como efectivamente hace Hegel, puede ser reconducida, como señala Marx, a principios operantes en la propia realidad.

En la dialéctica hegeliana existen elementos que, modificados, permiten convertirla en un valioso instrumento explicativo del mundo y, sobre todo, en una poderosa herramienta para su transformación.

La dialéctica de éste [Hegel], aun en su cuño idealista, encerraba las ideas revolucionarias de contradicción, negación y negación de la negación que habían dejado muy atrás las categorías de cambios graduales y meramente cuantitativos [del pensamiento filosófico anterior] (*Ibidem*).

En síntesis:

Marx critica a Hegel que desarrolle el proceso *no* según el objeto, sino que desarrolle el objeto según un pensamiento anterior, y que viene a ser uno de los aspectos de la acusación de “hipóstasis” que Marx lanza contra Hegel, al señalar como típico del procedimiento y metodología hegelianas, el otorgar el carácter de “reales” y “sustantivos” a los diversos momentos del pensamiento, en cuanto que “realización de la Idea”, y que no es más que la recíproca complementariedad de considerar todo lo “real” como momento virtual de dicha Idea (Laborda 1981, 194).

Sin embargo para Marx, la dialéctica todavía guarda un importante valor metodológico que puede ser salvado si se asienta sobre objetos reales²⁶. El desafío filosófico a este respecto consiste en asentar el pensamiento en las determinaciones reales y no que estas (las determinaciones) se volatilicen sobre pensamientos abstractos.

La mejor forma de desprenderse de esta ilusión es tomar el significado como lo que es, como la determinación propiamente tal, hacer de ella como tal el sujeto y comparar si el sujeto que supuestamente le subyace no será su predicado real, si no representa su esencia y verdadera realización (Marx 2002, 164).

La influencia filosófica de Feuerbach y Hegel se puede rastrear a lo largo de toda la producción marxiana. Particularmente en el *Manuscrito* de Kreuznach, su influjo será más evidente, pues su desarrollo intelectual todavía no se ha diferenciado con claridad. De Feuerbach, Marx adoptará la precedencia causal de la materia sobre el pensamiento y la necesidad de referir, en el estudio de los procesos sociales, a los sujetos que los ejecutan, las personas. Ello aporta el criterio que invalida el proceso deductivo hegeliano, que define equivocadamente la Idea como objeto del conocimiento. De Hegel, Marx integrará un modelo de estudio que, “al reducir todos los procesos a su existencia concreta” (Laborda 1981, 196), le conducirá a afirmar que el Estado, el Derecho y la sociedad, son elementos de la realidad que pueden entenderse como actividades de sujetos individuales, cargadas de significado, jerarquizadas en un orden que “culmina en la personificación (irracional y enajenadora a los ojos de Marx) del poder político” (*Ibidem*).

²⁶ Aunque en la *Crítica* Marx no se ocupe de establecer indicaciones que sirvan para una reconstrucción de la dialéctica hegeliana, sí se señala su validez para determinar aspectos de la realidad.

Hay en Marx un reconocimiento explícito de la perspicacia hegeliana en cuanto a captar la interrelación entre los diversos factores de la razón práctica (moral, jurídica y política); en ese sentido no cabe duda de que valora la necesidad de inserción de lo moral y lo jurídico en el suelo de lo político que le presta el Estado²⁷.

4.1.2. La Democracia en la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel

Se ha intentado llamar la atención sobre la proximidad intelectual que tiene el *Manuscrito* de 1843 con el pensamiento de Hegel. Aunque el tono es evidentemente crítico, todos los comentarios que Marx expresa respecto a la *Filosofía del Derecho* (1821) son dirigidos, todavía aquí, desde posiciones hegelianas. El objetivo fundamental de la *Crítica* no es oponerse radicalmente al *corpus* filosófico del gran pensador alemán sino, simplemente, señalar las inconsecuencias en las que ha podido incurrir en el desarrollo de su teoría sobre el Estado. En cierta medida, esto provoca que la lectura del *Manuscrito* sea, en ocasiones, tediosa, sobre todo por las extensas citas y por su similar retórica hegeliana. Es posible que el origen de esta dificultad se encuentre en el carácter dominante que tiene la lógica hegeliana en un escrito cuyo centro debería ser el Derecho²⁸.

Marx cuestiona la teoría hegeliana del Estado, pero lo hace argumentando en tanto que “hegeliano ortodoxo”, subrayando que

El Estado significa el reconocimiento de la dimensión política del hombre, la esfera de la universalidad, el máximo desarrollo de la sociabilidad y por ende la esfera también de la razón y la libertad [...] Marx piensa en un sujeto ético que a la manera hegeliana incorpore las dimensiones política, jurídica y moral²⁹.

²⁷ (Marx 2002, 19). La afirmación de Ángel Prior se sustenta en (Marx 2002, 194).

²⁸ Aunque no para subrayar la complejidad del lenguaje hegeliano, Marx sí llama la atención del carácter dominante que tiene la lógica en el escrito. “Si prescindimos de las concreciones —subraya Marx—, que podrían haber sido perfectamente sustituidas por la de otro campo —por ejemplo, la Física— y por consiguiente son secundarias, nos encontramos frente a un *capítulo de la <Ciencia de la> Lógica*”. Toda “Filosofía del Derecho” —insistirá—, no es más que un paréntesis de la “Lógica”. (Marx 2002, 85)

²⁹ *Ib.*, pág. 19. No ha de interpretarse que sea el Estado hegeliano el lugar de plasmación de ese sujeto político. La dimensión política será la más relevante para Marx, condición de la dimensión jurídica y moral, y sin las cuales estas serían meras abstracciones.

Pero ya desde estas posiciones colindantes a Hegel, Marx podrá deducir el carácter irremisiblemente clasista de los estados. El Estado prusiano, como estado ético representante del interés universal de la sociedad, será una ficción que Marx se esforzará en dilucidar, explicando las razones que llevaron a Hegel a errar en su análisis teórico.

La Constitución del pueblo

Entre los progresos de la *Filosofía del Derecho* –según apunta el propio Marx— se halla la consideración del Estado político como organismo donde la diversidad de poderes (el legislativo, el ejecutivo y la corona) es vista como “una distinción viva, racional y no anorgánica” (Marx 2002, 77) capaces de expresar, conjuntamente, la “intuición y voluntad universal”. Aunque novedosa, la presentación de este descubrimiento será insatisfactoria para Marx, entre otros motivos, porque no ve justificada la explicación hegeliana que acaba identificando al Estado con la Constitución política que de él emana³⁰.

Para Marx resulta injustificado señalar la preeminencia de la Constitución política (o de cualquier otro elemento del Estado) pues aquello minaría la unidad orgánica y la confluencia uniforme, aunque diversa, de todos los poderes que constituyen el órgano estatal. Tras esta primera concepción marxiana sobre el Estado se encuentra la búsqueda de la coherencia hegeliana de la unidad entre la forma y el contenido, entre lo universal, la idea, y lo particular, la realidad. Sólo un Estado que represente esa unidad podrá considerarse, para el joven Marx, como *verdaderamente democrático*³¹. En su *Filosofía del Derecho*, Hegel compromete esa unidad al afirmar la prevalencia de la Constitución³².

³⁰ Para esta crítica, Marx se detiene en §269 de la *Filosofía del Derecho*: <La organización de las instituciones estatales: los Poderes.> “La convicción [cívica] recibe en cada caso su contenido particular de los diversos aspectos del ORGANISMO del Estado. Este *organismo* es el despliegue de la Idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. De ESTE modo esos aspectos diferentes son los *diversos Poderes*, así como sus asuntos y campo de acción; precisamente en cuanto se hallan determinados por la *naturaleza del concepto*, lo UNIVERSAL se *genera* en ellos *necesaria* y constantemente, lo mismo que se *mantiene estable* por ser a la vez el presupuesto de su propia producción. Este organismo es la *Constitución*. (HEGEL en Marx 2002, 76)

³¹ “La democracia es contenido y forma; la monarquía, que *se presenta* como una forma, falsea el contenido”. (Marx 2002, 99)

³² Con evidente ironía pregunta Marx: “¿Qué le autoriza a terminar con la frase: “este organismo es la Constitución”? ¿Por qué no: “este organismo es el sistema solar”?” (Marx 2002, 79). Más adelante subrayará Marx: “En realidad Hegel no ha hecho otra cosa que disolver la “Constitución” en la

El principio formal que representa la Constitución política debe siempre entenderse como *atributo* de la existencia real de un pueblo. Si la Constitución prevalece sobre los demás elementos del organismo, como subraya Hegel, el pueblo se vuelve un atributo de la Constitución, “el pueblo de la Constitución”:

En la monarquía el todo, el pueblo, se halla subsumido bajo una de las formas en que existe: la Constitución; en la democracia la Constitución misma se presenta solamente como una determinación y, más precisamente, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos al pueblo de la Constitución; en la democracia a la Constitución del pueblo (*Ibidem*).

Entre líneas puede verse cómo Marx no está sino manifestando críticamente las diversas concreciones que adopta la *inversión* que, en su forma política,

Parte del Estado y ve en el hombre al Estado hecho sujeto; la democracia parte del hombre y ve en el Estado al hombre objetivado. Lo mismo que la religión no crea al hombre sino el hombre la religión, lo mismo no es la Constitución quien crea al pueblo sino el pueblo la Constitución (*Ibidem*).

A la vez que trae a colación el problema de la inversión, Marx reclama una verdadera unidad de forma y contenido. En la democracia debe coincidir la Constitución política (principio formal), y el pueblo, su existencia real (principio material). Con ello, en la democracia, el Estado deja de representar un elemento particular, determinante, desde el que se pretende dar sentido a la vida real de los individuos.

Estado y sociedad civil

Desde que Aristóteles señalara la naturaleza social de las personas, la filosofía política ha dedicado múltiples esfuerzos a resolver las dificultades que genera la vida común. Un tema central, todavía por resolver, y que inaugura la Modernidad con el nacimiento de la subjetividad, es el de qué tipo de relación deben mantener lo individuos, que buscan en su satisfacción personal su realización, y las formas de organización social en las que conviven con sus semejantes. O, en otras palabras,

abstracta idea general de “organismo”; pero en apariencia y en su propia opinión ha desarrollado algo concreto a partir de la “Idea universal”. Al sujeto real de la Idea lo ha convertido en un producto, un predicado de ella” (Marx 2002, 80). Véase también: “Pero la democracia se distingue aquí específicamente, porque en ella la *Constitución* nunca es más que *un* factor de la existencia de un pueblo: la *Constitución política* no forma por sí sola el Estado” (Marx 2002, 99).

Cómo lograr que la desestructuración que ha provocado el surgimiento de la particularidad, escindiendo toda universalidad, no termine en plena anarquía en la que la vida humana no fuera posible [...] Los individuos aislados, en mutua contraposición, deben de alguna manera ser reconducidos a la unidad, a vivir juntos (Dri 2000, 214).

A pesar de la nueva subjetividad individualizadora, cuyo origen no es otro que el desarrollo material del capitalismo³³, las personas se ven abocadas a la vida en sociedad. Históricamente la filosofía política ha propuesto diversas soluciones a estos inconvenientes. Entre ellas, señalamos brevemente cuatro propuestas³⁴:

- a) La coerción debe imponer la unidad social, el orden, mediante la fuerza. Los individuos son considerados como seres racionales que buscan asegurar su supervivencia mediante cualquier medio del que dispongan. La amenaza de agresión es continua. Esta conflictiva convivencia tiene lugar en un estado pre-social, el *estado de naturaleza*. Sólo el pacto entre individuos, que entregue toda voluntad a un soberano, asegurará el orden. Esta forma estatal estaría representada en la práctica por el Estado absolutista y su máximo exponente teórico sería Hobbes.
- b) La unidad social que en última instancia podría representar el Estado no tiene por qué ser una aspiración de los individuos. La sociedad civil, el ámbito de las relaciones económicas, sólo necesita que se asegure la propiedad privada, es decir, el funcionamiento del mercado, el mejor mecanismo para redistribuir los bienes. Esta posición aspira siempre a una mínima intervención política en los asuntos civiles. Exponentes como Locke o Smith son significativos representantes de esta forma de Estado liberal.
- c) La unidad social estaría fundada en la búsqueda de la *voluntad general*, representante del interés común de todo ciudadano. Es la propuesta de Rousseau.
- d) Finalmente, desde la crítica a las soluciones contractualistas anteriores que sustentan la unidad de la comunidad en el acuerdo de voluntades

³³ Destrucción de la familia patriarcal, la familia, el feudo, la Iglesia, etc. Con la Revolución Industrial el capital finalmente habría de someter el trabajo al capital, separar al productor de los medios de producción.

³⁴ Seguimos aquí el breve esquema propuesto por Rubén Dri en (Dri 2000).

particulares, o en capricho accidental de los individuos, la filosofía política de Hegel proporcionará una forma de Estado que apunta a lo necesario y universal. El Estado ético significará la plena realización de los seres humanos, la superación de la moral individual por la eticidad.

Como seguramente se ha observado, las cuatro propuestas aquí reunidas se atribuyen a autores entre los cuales no median más de dos siglos. Su elección no ha sido casual, pues en las elaboraciones teóricas de Hobbes, Locke, Rousseau o Hegel, entre otros autores, encontramos significativas reflexiones políticas en el momento mismo en que se constituye el Estado moderno. Estas reflexiones son reflejo de la transición de las antiguas formas de Estado hasta entonces conocidas y la aparición de dos nuevos ámbitos diferenciados: lo político y lo civil, la esfera de los intereses colectivos y el ámbito de los intereses individuales.

Los estudios coinciden en señalar que la Antigüedad no conoció distinción alguna entre estos dos ámbitos³⁵, confundidos en la polis, donde ambos representaban igualmente el Estado (Marx 2002, nota 3).

A este respecto, y a propósito de la traducción del término alemán “*bürgerliche Gesellschaft*” por “sociedad burguesa”³⁶, Á. Prior señala que

En la Ilustración francesa, mientras que *citoyen* se refería al hombre como ciudadano al nivel del interés universal del Estado, *bourgeois* se refería directamente a sus intereses privados, mejor definidos por la libertad del *laissez faire* que por la responsabilidad del interés común (*Ibidem*).

En la Modernidad, por tanto, no cabe más que constatar la existencia de la sociedad civil-burguesa como un ámbito de la organización social cuyo fundamento es

³⁵ “Libertad política y libertad personal o privada son las dos caras, para la ética antigua, de un mismo ideal, la autonomía individual. El liberalismo moderno las disocia...” (De Francisco, Teorías y Modelos de democracia 2003, 253). La libertad política, el autogobierno, y la libertad negativa, “vivir como uno quiere”, eran ámbitos comunes que compartían la referencia negativa que representaba el esclavo, que no puede gobernar ni puede vivir como quiere.

³⁶ Y no por “sociedad civil” que sería una traducción plausible. Como explica A. Prior (Marx 2002, nota 3), el alemán, a diferencia del inglés, sólo dispone una palabra para señalar tanto lo civil como lo burgués (*bürgerlich*). Ya en Kant la doble significación del término comienza a ser confusa y su utilización –subraya Á. Prior— comienza a ser anacrónica.

el interés particular. Hegel lo introducirá como un elemento inferior de la realidad social, precario, incapaz por su propia naturaleza de representar la unidad³⁷.

Para el joven Marx, el reconocimiento de la manifiesta separación entre el estado político y la sociedad supone negar la democracia, negación que, curiosamente, sólo ocurre con la Modernidad³⁸.

Si la abstracción del *Estado como tal* no se ha producido hasta los tiempos modernos, es porque la abstracción de la vida privada ha comenzado en el tiempo moderno. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno (Marx 2002, 102).

¿Qué relación cabe suponer, en Hegel, entre el Estado como institución política que apunta a lo necesario y lo universal, y la sociedad civil-burguesa que expresa el acuerdo entre voluntades particulares? ¿Qué hace suponer a Hegel que el Estado podrá finalmente encarnar la universalidad si los individuos no se preocupan más que de sus asuntos?

Como se intuye, Hegel rechazará que la sociedad civil-burguesa pueda ser el fundamento real de la unidad social –como afirmaba el contractualismo anterior–; para solventar las dificultades que expliquen la realidad ética superior del Estado, Hegel apelará a que el órgano estatal se presente para la sociedad civil-burguesa no sólo como un orden externo, sino como un fin inmanente (Marx 2002, 68). *Externo*, en el sentido de que el Estado impone sus leyes e intereses a los de la sociedad civil-burguesa, y es condición de posibilidad para que existan “leyes” e “intereses” propios del ámbito civil-burgués. Dicho de otro modo, el Estado garantiza con el derecho el bienestar privado.

¿Pero en qué sentido es *inmanente*? La finalidad, aunque no la explicación, parece clara: Hegel necesita de algún elemento que pueda conectar los intereses

³⁷ Aunque Hegel reconoce la separación, en la *Filosofía del Derecho* se reformulará del tal modo que el Estado logra representar la realidad máxima de la idea ética. Más adelante se señalarán algunas críticas marxianas a esta injustificada afirmación hegeliana.

³⁸ Esta reflexión lleva a Marx a afirmar que tanto la Antigüedad como la Edad Media materializaron formas de Estado que sí eran democráticas. “En la Edad Media, vida del pueblo y del Estado son idénticas. El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre *sin libertad*; por tanto se trata de una *democracia sin libertad*, la enajenación cumplida” (Marx 2002, 102). Para salvar el absurdo que para nosotros representa afirmar la existencia de algo que puede ser simultáneamente democrático y no-libre no debe olvidarse la definición marxiana “de juventud” de democracia como verdadera unidad de forma y contenido. En la Edad Media la unidad real se daba porque la sociedad burguesa era realmente toda la sociedad política (Marx 2002, 150).

particulares de los individuos con el fin último y general del Estado para no comprometer su unidad³⁹.

En su esfuerzo por encontrar aquellos elementos que logren comunicar al Estado con la sociedad, “a través del cual sea posible que los intereses particulares dispersos hallen unidad universal” (Cantamutto 2013, 103), Hegel reconoce un sistema de mediaciones que logren mantener la unidad social. A través de la participación en órganos intermedios del propio gobierno los ciudadanos se aseguran que el Estado deje de constituir una realidad externa para pasar a ser la constitución misma de la sociedad civil, asegurando la unidad orgánica⁴⁰.

Aunque no es posible dedicarle en estas páginas toda la atención que merece, cabe señalar brevemente que Marx criticará duramente la posibilidad misma de las mediaciones, pues en todos los casos, el interés particular de un grupo social —la burguesía— interpondrá sus intereses particulares sobre el Estado, anulando su pretendida universalidad. El sistema de medicaciones confirma la efectiva disolución de la unidad y la real separación de la sociedad. Como se ha subrayado, esto supone la imposibilidad de los sujetos para reconciliarse con lo universal, y la oportunidad misma de la existencia de una democracia radical.

Pensado desde la abstracción y como agente independiente respecto a la sociedad civil-burguesa, el Estado jamás podrá cumplir su finalidad social. La idea de

³⁹ Esta consistirá en la identidad de derechos y deberes de los individuos frente al Estado. “Por ejemplo, el deber de respetar la propiedad coincidirá con el derecho a tenerla” (Marx 2002, 70)

⁴⁰ Véase (HEGEL en Marx 2002, 147 y ss.). Uno de estos órganos intermedios, quizás el más importante para Hegel, es la burocracia, “una organización en la que todos los intereses particulares se subordinan, por un lado, a un sistema de jerarquía, especialización, pericia y coordinación, y por otro, a presiones internas y externas para que sea competente e imparcial” (Held 2007, 157). Sin embargo, Hegel “no desarrolla el “contenido” de la burocracia, sino únicamente algunas características de su organización “formal” (Marx 2002, 118). Con ello no hace más que describir la propia imagen que el Estado tiene de sí mismo, sin cuestionar sus fundamentos reales. La crítica de Marx a Hegel “incluye varios puntos, pero uno en particular es crucial. En la esfera de lo que Hegel denominaba “el interés absolutamente universal del verdadero Estado” no se encuentra, en opinión de Marx, más que “burocracia” y “conflicto sin resolver” (Held 2007, 158). Marx destaca también la “autonomía relativa” que las corporaciones (formas en que la sociedad burguesa administra sus intereses de parte) adquieren dentro del Estado y el carácter cuasireligioso que impregna a la burocracia. La burocracia sólo define una universalidad imaginaria pues, finalmente, acaba defendiendo el interés particular, su interés corporativo. En definitiva, la burocracia manifiesta, otra vez, el problema de la inversión al hacer pasar sus fines particulares por los objetivos universales a los que el Estado aspira (Marx 2002, 120). La burocracia, “aunque pretenda revestir su posesión con el manto de la universalidad y la espiritualidad, no hace sino reafirmar el carácter no democrático del Estado fundado en su separación de la sociedad civil” (Sánchez Vázquez 1983). Como se deduce, democracia y burocracia se muestran incompatibles: “la burocracia entra en la esfera del Estado pugnando por que predomine su interés particular-corporativo, de ahí su diametral oposición” (Sánchez Vázquez 1983).

una democracia verdadera parece la clara anticipación de lo que posteriormente Marx reflejará como comunismo, un ámbito de participación política directa, no mediado, donde la sociedad civil se politiza y el Estado deja de tener sentido político propio⁴¹.

4.2. *Sobre la Cuestión Judía*

Escrita en 1843, *Sobre la cuestión judía*⁴² constituye un ensayo crítico que Marx redacta como respuesta a dos breves textos de Bruno Bauer, conocido entre los jóvenes hegelianos por ser un crítico radical de la religión y, por aquel entonces, amigo personal del Marx. Asimismo, los ensayos de Bauer responden a unas polémicas publicaciones de Carl H. Hermes en las cuales se justificaba la agresiva política del Estado prusiano contra los judíos, entonces marginados de todo derecho político (Bauer 2009). Asunto, por cierto, en estrecha vinculación con el joven Marx, cuyo padre tuvo que convertirse al protestantismo para poder ejercer su profesión de abogado.

El manuscrito de Kreuznach, antecesor inmediato del texto crítico contra Bauer, mostraba a un joven Marx tajante sobre la naturaleza del Estado moderno: si el Estado no se encuentra integrado en la sociedad civil, si lo universal y lo particular se encuentran escindidos, el Estado no puede ser democrático. Sólo la unidad, la verdadera universalidad, podía garantizar la verdadera democrática.

Pero al ocuparse de un problema político más concreto como era la negación de derechos a un grupo determinado de personas, Marx se verá en la obligación de corregir sus consideraciones sobre su concepción inicial de la democracia. Esta reconsideración sobre su diagnóstico inicial sobre la democracia será, para los intereses de este trabajo, la parte más relevante de *La cuestión judía*.

El problema de la emancipación judía muestra a Marx que existe la posibilidad de considerar las libertades burguesas como algo más que una abstracción formal; que

⁴¹ Kolakowsky ha sostenido que el tema de la verdadera unidad es el hilo conductor de toda la obra marxiana. “[El marxismo] está centrado sobre el tema romántico de la unidad de la esencia y la existencia, que se traduce en el de la unidad de la sociedad civil y de la sociedad política. (KOLAKOWSKY en Santesmases 1986, 62). Idea también sostenida por A. Sánchez Vázquez: “el concepto marxiano de democracia como: a) unidad de lo universal y lo particular, de la esfera política y social (...); b) democracia para la mayoría y c) democracia de la libertad (...) conserva su vigencia a lo largo del pensamiento de Marx” (Sánchez Vázquez 1983, 36).

⁴² Aunque frecuentemente se conoce como “*La cuestión judía*” este artículo es en realidad una crítica a un artículo precedente de Bruno Bauer, publicado en 1843 que tiene por título precisamente: “*La cuestión judía*”. Por ello, el artículo de Marx debe llamarse algo así como “*Sobre (o crítica) del artículo de Bruno Bauer sobre la cuestión judía*” y, (para ser exactos) de otro artículo posterior del mismo Bauer “*¿Pueden liberarse los judíos y cristianos actuales?*”.

estas pueden pensarse como “libertades que por su origen y naturaleza responden también, históricamente, a intereses reales del pueblo”⁴³.

4.2.1. Emancipación y democracia en La cuestión judía

La relevancia de Bruno Bauer

Hasta hace poco tiempo la situación política de los judíos era un tema de enorme importancia social en toda Europa. En la segunda mitad del siglo XX el mundo fue sacudido por la más siniestra concreción del antisemitismo: los campos de concentración y exterminio de la Alemania nazi.

La discriminación de los judíos no fue un fenómeno extraordinario de la inescrupulosa decadencia moral del fascismo alemán, como mucha gente podría sostener ingenuamente. Conocido es por todos que durante la Edad Media, en Europa, fue norma común en los Estados confesionales la aplicación de leyes que marginaban políticamente a los judíos. En algunos, como la España de los Reyes católicos, fue incluso decretada su expulsión.

En 1843 difícilmente se podía ignorar el impacto político del proceso revolucionario francés y la declaración de independencia estadounidense. Estos acontecimientos amenazaron abiertamente el viejo orden feudal del Antiguo Régimen, permitiendo a nuevos sujetos sociales, especialmente a la burguesía, materializar el ideario ilustrado de igualdad, justicia y emancipación. En este contexto post-revolucionario, donde las reivindicaciones civiles fueron habituales, no era de extrañar que tomaran forma las justas demandas de la población judía.

Las diversas elaboraciones teóricas conocidas hasta entonces sobre la cuestión judía “habían tratado de negociar la ciudadanía del judío sin tocar el problema de la confesionalidad del Estado” (REYES MATE en Bauer 2009, 26). Para Marx, esta es la

⁴³ (Sánchez Vázquez 1983). Un año después de la publicación de la *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*, Marx redacta su introducción, publicada en París en la primera mitad de 1844. En ella, Marx resume aspectos importantes de los dos escritos de 1843, señalando cómo un nuevo sujeto político sitúa el problema de la identidad de lo universal y lo particular en un plano distinto, de clase. El proletariado, señala, “una clase radicalmente esclavizada (...) que no padece una injusticia social, sino la injusticia en sí” (Hegel 1968, 21), será la respuesta a la pregunta sobre dónde está la posibilidad positiva de la emancipación alemana, planteada en la cuestión judía. Pueden encontrarse más detalles de cómo Marx infiere el papel del proletariado en (Blackburn y Johnson 1980, 13).

contribución fundamental de Bruno Bauer ya que plantea conjuntamente el problema de la emancipación política y de la emancipación religiosa:

Bauer ha planteado en nuevos términos la cuestión de la emancipación judía, tras haber criticado los planteamientos y las soluciones precedentes del problema ¿Cuál es, se pregunta, el rasgo común del judío que debe ser emancipado y del Estado cristiano que debe emancipar? Responde con una crítica de la religión judía, analiza la contraposición religiosa entre judaísmo y cristianismo, razona sobre la esencia del Estado cristiano; todo ello con audacia, agudeza, talento, profundidad, y en un estilo tan preciso como vigoroso y enérgico” (Marx, La cuestión judía 1997, 18)⁴⁴

La conversión religiosa al cristianismo fue una estrategia frecuente del pueblo judío para eludir la persecución o para conseguir igualdad civil. Una alternativa todavía efectiva para la población judía en Alemania –véase el padre de Marx—, y que Bruno Bauer se ve en la obligación de atender para revelar sus verdaderas consecuencias.

¿Supone la renuncia al judaísmo la adquisición de derechos civiles y la emancipación política de los judíos? La defensa de la conversión como solución real a la cuestión judía supone que en el Estado confesional prusiano los cristianos gozan de derechos civiles que el judío anhela porque conllevan la igualdad política. Sin embargo, para Bauer:

La emancipación, por lo tanto, tampoco puede estar ligada a la condición de que se hagan cristianos –una condición que solamente los privilegiaría de otra manera de cómo lo eran hasta ahora. Un privilegio meramente se cambiaría contra otro. El privilegio permanecería, aun si valiera para algunos—y hasta, por otra parte, para todos, todos los hombres (Bauer 2009, 62).

Los posibles privilegios que la conversión supone no pueden entenderse como la verdadera emancipación política de los judíos. Es falso el supuesto de que los cristianos gozaban de derechos en el Estado cristiano. Allí los cristianos son súbditos de un soberano al igual que lo es el pueblo judío.

⁴⁴ El Estado cristiano al que Marx se refiere en este fragmento inicial de su ensayo es al Estado absolutista feudal, caracterización marxiana del estado prusiano alemán (H. ANDÚJAR en K. Marx 1997, 47).

Quien no es libre él mismo, tampoco puede elevar a los otros a la libertad. El servidor no puede emancipar. Un menor no puede levantar la tutela del otro y un privilegio puede muy bien limitar otro (*Ibidem*)

La emancipación política exige un fundamento más profundo que la limitada aspiración al privilegio del que otro grupo social goza temporalmente gracias al arbitrio del soberano. Esto no niega la posición desfavorable del judío ante el cristiano, pues, ciertamente, además de la compartida condición de súbditos, el judío se encuentra en oposición religiosa frente a un Estado que profesa la fe cristiana. Sin embargo, como señala H. Andújar, Bauer es consciente de la engañosa “aspiración judía a la igualdad en un Estado que hace profesión de fe cristiana. La igualdad, la verdadera equiparación entre judíos y cristianos, se producirá cuando ambos se consideren como hombres y no como hombres religiosos” (H. ANDÚJAR en K. Marx 1997, 47).

Por su propia esencia, el Estado cristiano no puede emancipar al judío; pero, añade Bauer, por su propia esencia el judío no puede ser emancipado. En tanto el Estado permanezca cristiano y el judío judío, ambos permanecerán incapaces, tanto de otorgar como de recibir la emancipación (Marx 1997, 17).

El problema de la emancipación política debe plantearse como una cuestión general a todos los ciudadanos al margen de sus creencias religiosas. La naturaleza exclusiva de la religión, su principio consubstancial de comunidad, contamina la acción política y el carácter verdaderamente universal que debe guiar la emancipación que, para los judíos, no puede tener como máxima finalidad la aceptación de la ciudadanía en la comunidad cristiana que supone el Estado alemán.

Bauer apunta a la imposibilidad de que los propios cristianos sean capaces de alcanzar la emancipación política mientras el Estado profese una fe. La cuestión judía es en realidad la cuestión religiosa general a todos los ciudadanos. Sólo cuando el judío renuncie al judaísmo, pero también cuando toda persona renuncie a la religión, incluido el Estado, se podrá hablar de un Estado político laico capaz de emancipar políticamente a sus ciudadanos⁴⁵.

⁴⁵ Erróneamente a juicio de Marx, quien niega que la eliminación política de la religión produzca un Estado verdaderamente libre de religiosidad. Marx entiende también por religiosidad la existencia contradictoria entre lo ilusorio y lo real.

Este será el punto final del reconocimiento marxiano a la labor crítica de Bruno Bauer:

De ningún modo era suficiente con investigar quién debe emancipar, quién deber ser emancipado. A la crítica quedaba aún una tercera tarea por realizar: ¿de qué tipo de emancipación se trata? ¿Cuáles son las condiciones implícitas en la esencia de la emancipación exigida? *La crítica de la propia emancipación política sí sería la crítica resolutive* de la cuestión judía, y su verdadera disolución en la “cuestión general de la época” (Marx, La cuestión judía 1997, 20).⁴⁶

4.2.2. Emancipación política y emancipación humana

El tipo de relación que la religión establece entre el cielo y la tierra, entre la realización utópica del creyente en el más allá y su desdicha terrenal (la verdadera realidad), es interpretada por Marx como análoga a la relación que existe entre el Estado político (culminación genérica y universal del hombre), y la sociedad civil (ámbito de lo particular, lo limitado y el interés egoísta).

Los miembros del Estado político son religiosos merced al dualismo entre vida individual y vida genérica, entre la vida de la sociedad civil y la vida política; religiosos por cuanto el hombre tiene la vida estatal, que está más allá de su verdadera individualidad, por su verdadera vida; religiosos en cuanto la religión es aquí el espíritu de la sociedad civil, la expresión de la separación y alejamiento del hombre respecto del hombre. La democracia política es cristiana... (Marx, La cuestión judía 1997, 30)⁴⁷

Determinar los límites de la emancipación política requiere un estudio de su progresivo desarrollo durante la transición de la sociedad feudal a la sociedad burguesa⁴⁸. Como señala M. Cristobo:

⁴⁶ El énfasis es mío.

⁴⁷ Véase, también: “Allá donde el Estado político haya alcanzado su verdadera perfección, el individuo conduce una doble vida, y no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una celeste y otra terrena, la vida en la comunidad política, en la que él se valora como ser público, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como hombre privado que considera a los demás hombres como medio, se degrada así mismo a medio y deviene en juguete de fuerzas extrañas” (Marx 1997, 25)

⁴⁸ Desde luego, esto sólo plantea el problema. Faltaría todavía por detallar cómo se produce la escisión entre los intereses generales y los particulares, cómo —en otras palabras—, la dimensión política

La conformación del Estado político⁴⁹ en su generalidad, constituido en independencia frente a los elementos materiales de la sociedad civil, significará, por una parte, la culminación del idealismo de Estado y, por otra, la culminación del materialismo de la sociedad civil (Cristobo 2011).

Para Marx, en la emancipación política se observa con claridad cómo sólo se reclama el reconocimiento del hombre como ser genérico en la esfera estatal, mientras que se naturaliza al hombre egoísta de la sociedad civil⁵⁰. Es decir, se constata acriticamente la escisión no resuelta por Hegel y se oculta el problema fundamental del Estado: su carácter irreconciliable. Presentado como la culminación más lograda de la razón política, como *totalidad ética* (Hegel), el Estado no sólo es una esfera incapaz de superar los antagonismos de la sociedad civil, sino que les da cobertura⁵¹.

Por ello Marx fija su atención en la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, pues atestigua como la emancipación política no ha resuelto el dualismo creado entre el Estado y la sociedad civil:

Los *droits del l'homme*, los derechos del hombre –afirma Marx–, se diferencian como tales de los *droits du citoyen*, de los derechos del ciudadano. ¿Quién es el *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el miembro de la sociedad civil ¿Por qué se le llama “hombre”, hombre a secas, al miembro de la sociedad civil, por qué se llama a sus derechos derechos del hombre? [...] Ante todo constatemos el hecho de que los llamados derechos del hombre, los *droits de l'homme*, diferenciados de los *droits du citoyen*, no son sino los derechos del miembro de la sociedad civil, vale decir, el hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad (Marx 1997, 34)⁵².

del hombre se hace genérica mientras otros elementos (espirituales como la religión, materiales como el trabajo), adquieren una significación eminentemente privada.

⁴⁹ Estado político y Estado burgués son equivalentes en Marx. Ambos representan la escisión de la esfera política y social.

⁵⁰ “La emancipación política es la reducción del hombre, por un lado, a miembro de la sociedad civil, a individuo egoísta independiente; y por otro, a ciudadano, a persona moral” (Marx 1997, 39)

⁵¹ Años más tarde la formulación será más tajante y adquirirá la típica entonación marxiana conocida. Véase, por ejemplo, Engels: “Como el Estado nació de la necesidad de refrenar los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de esas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente más dominante, que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida” (Engels 2010, 244).

⁵² Algunos comentaristas señalan que Marx habría cometido un “grosero error” al identificar la distinción *hombre* y *ciudadano* presentes las declaraciones francesas como dimensión egoísta y

Marx reinterpreta la Constitución francesa de 1793 como una declaración que consolida la naturalización de la esfera del comportamiento no político de los sujetos. Los principios de libertad, igualdad, seguridad y propiedad, consagrados como principios fundamentales en el artículo 2º de la Constitución, proclaman abiertamente el “derecho al interés propio” (Marx 1997, 34):

Así pues, ni uno solo de los llamados derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre que es miembro de la sociedad civil, es decir, del individuo replegado sobre sí mismo (...) El único vínculo que les mantiene juntos es la exigencia natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta (Marx 1997, 35).

En la medida en que los derechos del hombre y del ciudadano son expresión de la sociedad burguesa y de sus contradicciones, Marx sospecha de su ineficacia para suprimir las relaciones de dependencia y egoísmo de la sociedad civil. La conexión entre el desarrollo de los derechos humanos y el carácter limitado, abstracto y parcial de la emancipación política ha tenido gran influencia en una parte del marxismo ortodoxo, que simplemente los ha visto como derechos formales “burgueses”, sin funcionalidad para el proletariado.

¿Son los derechos humanos derechos que legitiman las relaciones de dominación y explotación de la sociedad burguesa o bien, por el contrario, impulsan luchas a favor de la democracia?

Si el diagnóstico que Marx hace en 1843 es correcto, nada de grandeza, universalidad o solidaridad de la especie humana podrá encontrarse en unos derechos que parecen ser la constatación de los antagonismos de la sociedad civil y, en este sentido, sólo funcionales para la burguesía.

dimensión genérica del individuo, respectivamente. Al parecer, la distinción en las declaraciones tendría como objeto diferenciar los derechos que pertenecen a un individuo por su condición de ciudadano francés de los que pertenecen al individuo por el mero hecho de ser hombre, traduciendo al derecho la dignidad humana (Marx, La cuestión judía 1997, 48) y (Ferrajoli 2000). Sin embargo, para Reyes Mate, la distinción de Marx no es errónea pues “cada vez que el hombre se presenta con el mero título de ser humano, nadie le reconoce ningún derecho ciudadano” (REYES MATE en Bauer 2009, 30). Incluso algunos críticos, como Ferrajoli, se habrían visto en la obligación de reconocer finalmente la crítica marxiana: “los derechos (del hombre) se han convertido en derechos de la ciudadanía, exclusivos y privilegiados, a partir del momento en que se trató de tomarlos en serio y de pagar su coste” (Ferrajoli 2000, 248)

Al carácter limitado, abstracto y parcial de la emancipación política, Marx opondrá una propuesta de emancipación que resuelva la escisión entre el sujeto político-comunitario y el sujeto burgués-privado: la emancipación humana.

Sólo cuando el real hombre individual reabsorba en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se haya convertido en ser genérico; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado su “fuerzas propias” como fuerzas sociales, y por tanto ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se habrá completado la emancipación humana (Marx, *La cuestión judía* 1997, 39).

La *emancipación humana* en los comentarios de Marx a *La cuestión judía* equivale a lo que en la *Crítica* se denominó *verdadera democracia*. En ambos textos Marx planteó sólo algunos detalles de los que caracterizan su modelo de futura sociedad sin desarrollar con claridad su contenido. La pregunta “¿qué es la emancipación humana?”, sólo podría ser respondida a partir de las limitaciones de la emancipación política.

Pero aunque limitada e insuficiente, como no ha dejado de insistir Marx, la emancipación política

Es ciertamente un gran progreso, pero desde luego no es la forma última de la emancipación humana, sino únicamente la última forma de la emancipación humana en el interior del actual orden mundial. Se entiende: hablamos aquí de real, de práctica emancipación (Marx, *La cuestión judía* 1997, 26).

A diferencia de su unilateral posición en la *Crítica*, Marx es ahora capaz de reconocer cierto alcance histórico en la emancipación política, pero sin abandonar su desconfianza en las limitaciones que impone el orden político burgués que impide poner en práctica otra forma de emancipación superior, la humana.

Poco tiempo más tarde, al repasar brevemente algunos aspectos de la Revolución Francesa en *La Sagrada Familia* (1845), Marx señala que la burguesía acaba finalmente por ver que el carácter universal del Estado es realmente la expresión de su interés particular:

Estando terminada su formación política, la burguesía liberal no vio ya en el Estado representativo constitucional el ideal del Estado, y no creyó ya – realizándolo—, perseguir la salvación del mundo y de sus objetivos generales y humanos; por el contrario, había reconocido en él la expresión oficial de su poder exclusivo y el reconocimiento político de su interés particular⁵³.

La revolución que supuso el nacimiento del Estado moderno, que socavó el poder del soberano absoluto, que destruyó sin apelación todos los estamentos, las corporaciones, los gremios y privilegios, no sólo no fundó una comunidad política caracterizada por ser “una elevación de los intereses particulares al plano del interés universal” (Cristobo 2014), con unos derechos y libertades que pretendían fundir la existencia antagónica del ciudadano y el burgués, sino que permitió a la burguesía reconocer su papel protagonista y aprender de la experiencia histórica cosechada.

No obstante, la falsa representación de los intereses egoístas de la sociedad burguesa como universales, de la que también sería expresión la declaración de derechos, no significa que los derechos sólo se reduzcan al interés particular del sujeto egoísta. Como señala Sánchez Vázquez, los derechos pueden tener un significado que rebase estos intereses, incluso en contra de ese interés particular burgués, de ahí su progreso.

Dicho en otros términos: si el interés particular del hombre burgués no puede identificarse con lo universal, esto no excluye que otro interés particular, por su propia naturaleza de clase, se identifique con lo universal (Sánchez Vázquez 1983, 37).

Tal sujeto histórico no existe todavía para Marx ni en la *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*, ni en *Sobre la cuestión judía*. Sólo un año más tarde de la publicación de ambos textos, en la introducción que realiza para la *Crítica* puede comprobarse cómo Marx comienza a ver en el proletariado el agente revolucionario capaz de articular un verdadero interés universal⁵⁴.

⁵³ (Marx y Engels 1967, 190)

⁵⁴ Véase , nota 44. Como señala R. Blackburn, el reconocimiento del proletariado y de su papel en la introducción de la *Crítica* no debe considerarse como la definitiva concepción que Marx y Engels sostendrán sobre la clase obrera. “Marx, en ese momento, no se había tropezado aún con el movimiento obrero, ni había adoptado el punto de vista de la revolución socialista, de ahí el papel tan pasivo y subordinado que atribuye al proletariado en la revolución” (Blackburn y Johnson 1980, 14)

Pero a partir de este momento, el problema de la democracia en Marx ha de pensarse de manera inseparable al sujeto político que conquista la democracia. Años más tarde, en el *Manifiesto Comunista* (1848), Marx planteará abiertamente este problema considerando la relación directa que tiene el Estado del poder económico, social y político de la burguesía. Como se ha mencionado, esta posición es dominante en los escritos de Marx⁵⁵. Tal como señala David Held, esta postura es problemática porque señala que el aparato estatal sirve directamente a los intereses de la clase dominante “da por supuesta una relación causal simple entre la dominación de clase y las vicisitudes de la vida política” (Held 2007, 160). A continuación abordaremos con más detalle esta problemática.

4.3. *El Manifiesto Comunista*

Ramón Máiz clasifica algunos textos de Marx escritos a partir de 1848 en dos grupos, compuestos por “escritos políticos” y “escritos históricos” (Máiz 1992). Entre los primeros se encontraría el *Manifiesto* y la *Crítica al Programa de Gotha* (1875). Entre los segundos, la *Lucha de Clases en Francia* (1850), *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* (1852) y la *Guerra Civil en Francia* (1871). El primer grupo se caracterizaría por claras limitaciones explicativas (catastrofismo histórico, mitificación del proletariado, reduccionismo, etc.). Mientras que en el segundo grupo, Marx se habría visto obligado a analizar el Estado de manera más detallada y compleja, reconociendo “una autonomía y sustantividad al ámbito de la política y el Estado ciertamente más amplia de lo que sus pre-concepciones teóricas habían previsto” (Máiz 1992, 105).

En estos textos, el modelo fuerzas/relaciones de producción no determina directamente el análisis de los agentes sociales que se complejifica y se flexibiliza notablemente más allá de la dicotomía burguesía/proletariado. Asimismo, en los escritos históricos el análisis de la ideología, de lo simbólico y de las luchas políticas desborda reiteradamente, como veremos, el modelo reduccionista *forma/contenido* deudor del paradigma principal (Máiz 1992, 105)⁵⁶.

⁵⁵ Véase más atrás, **Error! Reference source not found.**

⁵⁶ Con “paradigma principal”, R. Máiz se refiere a “la reinterpretación de Marx del concepto hegeliano de *sociedad civil* como *modo de producción*”, en cuanto “verdadero lugar y escenario de toda la historia” (Máiz 1992)

No obstante, la división podría cuestionarse. El *Manifiesto* bien podría incluirse en el grupo de obras en las que Marx y Engels formulan por primera vez las ideas centrales del materialismo histórico⁵⁷ y que, efectivamente, serán maduradas posteriormente en las obras que R. Máiz incluye en el segundo grupo.

Es habitual que algunos comentarios académicos al *Manifiesto* se acompañen por un conjunto de críticas a las insuficiencias teóricas que presenta el escrito⁵⁸. Algunas de estas críticas se hacen extensivas a toda la obra de Marx (inmanentismo, teleología holística, reduccionismo economicista, etc.), mientras que otras se centran específicamente en este texto. Efectivamente, las abruptas formulaciones del *Manifiesto* a propósito del movimiento obrero y del Estado burgués parecen excesivamente simples. Parece, no obstante, menos evidente que “cada una de estas formulaciones conserva un valor definido sobre la base de un análisis más complejo del desarrollo histórico y de la sociedad burguesa” (Blackburn y Johnson 1980, 24).

El *Manifiesto* carece del análisis detallado de cómo se desarrollan los procesos de acumulación de capital en la economía mundial que el capitalismo estaba creando. En este periodo Marx sólo tiene como referencia Inglaterra y no puede prever del todo la complejidad de las relaciones de producción a escala global. La teoría económica de Marx y Engels en este momento “contenía la siguiente asunción: “el trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí”.

Algunos de los problemas que los críticos han planteado no fueron extraños a los propios autores del *Manifiesto*, que en ediciones posteriores aclararían cómo las circunstancias históricas habían invalidado algunos aspectos de la obra. Un evento sería especialmente significativo: la experiencia revolucionaria de Francia en 1848 haría corregir a Marx y Engels algunas afirmaciones sobre la revolución (su idea de partido, de organización obrera, de sus funciones tras la conquista de los objetivos, etc.).

Este programa ha quedado a trozos anticuado por defecto del inmenso desarrollo experimentado por la gran industria en los últimos veinticinco años, con los consiguientes progresos ocurridos en cuanto a la organización política

⁵⁷ Por ejemplo, la importancia que atribuye Engels a la idea de que “toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de lucha de clases”. Véase el prólogo a la edición alemana de 1883 del *Manifiesto Comunista* o, en su defecto, (Marx y Engels 2011, 24)

⁵⁸ Más adelante consideraremos las más relevantes para este trabajo.

de la clase obrera, y por el efecto de las experiencias prácticas de la revolución de febrero (Marx y Engels 1999).

Pero a pesar de la corrección en algunas apreciaciones, mantendrían que la idea central que inspira a todo el escrito es:

Que el régimen económico de la producción y la estructuración social que de él se derive necesariamente en cada época histórica, constituye la base sobre la cual se asienta la historia política e intelectual de esa época, y que, por tanto, toda la historia de la sociedad (...) es una historia de lucha de clases (...), en que la clase explotada y oprimida —el proletariado— no puede ya emanciparse (...) sin emancipar para siempre a la sociedad entera de la opresión (Marx y Engels 1999).

Esto suponía un avance sustancial respecto a los pensadores sociales de la época. Allí donde el capitalismo asentaba los pilares de un nuevo orden económico y se extendía por toda Europa, el movimiento obrero se desarrollaba inevitablemente. Bruselas, París, Londres o Manchester, eran testigos de la lamentable situación de los enormes ejércitos de obreros industriales que el capitalismo generaba. Sin embargo:

Para los discípulos de Proudhon o R. Owen, los esquemas cooperativos ideados por reformadores ilustrados serían la salvación de los trabajadores: esta era la manera de resolver la cuestión “social”. Para los seguidores de Blanqui o Weitling, sería la conspiración revolucionaria la que liberaría a las masas proletarias de su esclavitud: este era el camino de la revolución “política” (Blackburn y Johnson 1980, 16).

Entre la utopía y la conspiración, Marx y Engels exponen en el *Manifiesto comunista* la defensa de una actividad consciente del proletariado para acabar con el capitalismo y establecer una nueva sociedad sin clases.

Puede que la retórica del *Manifiesto* parezca excesiva en el diagnóstico y en la propuesta, pero las condiciones de la clase obrera inglesa eran ciertamente pésimas. El gobierno inglés liderado por Charles Grey poco había hecho por remediar las penurias de la inmensa masa proletaria. Como narra Marx en un fragmento de *El Capital* refiriéndose al periodo comprendido entre 1833-1863, en el último tercio del siglo XVIII el desarrollo de la gran industria había destrozado todos los límites “impuestos por la

moral y la naturaleza, el sexo, el día y la noche”. La primera ley sobre el trabajo en las fábricas que aprobó la Cámara de los Comunes en 1833 contempló la prohibición del trabajo a niños menores de nueve años, salvo en las fábricas donde se tejía, mientras que para los mayores de nueve años fijaba una jornada laboral máxima de trabajo de doce horas (Marx, *El Capital* 1976, 369).

Ante esta realidad social, Marx y Engels rechazaron cualquier moralismo ilustrado y, por el contrario, abogaron por la necesidad expresa de elaborar un programa político realista que dotará a la clase obrera de una verdadera oportunidad de acceder al poder.

Las razones de Marx para creer en la posibilidad real de éxito de las clases populares organizadas se basaban fundamentalmente en la idea de

Una progresiva y rápida proletarización de la sociedad, comprobada por la experiencia del país más avanzado de Europa (y, en aquella época la única potencia mundial), esto es, Inglaterra, y corroborada por la rápida evolución en el mismo sentido de la Francia “burguesa” de Luis Felipe (Canfora 2004, 88).

En el *Manifiesto*, la premisa para derribar el predominio burgués es la conquista del poder político —de la democracia—, por parte del proletariado. Dicha posibilidad se inaugura con la universalización del sufragio, que sitúa a la clase obrera con verdaderas posibilidades de ocupar unas instituciones que históricamente le han excluido y vilipendiado (De Francisco 2003).

Todo el movimiento histórico hasta entonces conocido ha estado en manos de la burguesía, nos recuerdan los autores del *Manifiesto*, que ha conseguido imponer sus intereses económicos y establecer una estructura política apropiada para ello: el Estado moderno representativo. Con la administración de la economía y del poder político la burguesía habría logrado someter a la inmensa mayoría de la población.

El Estado en el Manifiesto

En el *Manifiesto* el Estado se presenta claramente como una *superestructura* que se alza sobre las relaciones económicas y sociales. De este modo, sirve

directamente a los intereses de la clase que lo ha configurado históricamente, la burguesía. Como señala D. Held, en el *Manifiesto* la idea de un Estado para la acción política autónoma es suplantada por el énfasis en el poder de clase, lo que se aprecia con claridad en la consigna: “el poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de la otra”.

Aunque en apariencia su muestre como agente neutral, el Estado se caracteriza como dependiente de la sociedad y, especialmente, de aquellos que dominan la economía.

La “independencia” se ejercitaría tan sólo cuando hay que resolver conflictos entre los diferentes sectores del capital (industriales y financieros, por ejemplo), y entre el “capitalismo doméstico” y las presiones generadas por los mercados capitalistas internacionales. El Estado sostiene los intereses generales de la burguesía en nombre del interés público general (Held 2007, 160).

La democracia y el fin de la política

Tan pronto como, en el transcurso del tiempo, hayan desaparecido las diferencias de clase y toda la producción esté concentrada en manos de la sociedad, el Estado perderá todo carácter político. El poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de la otra. El proletariado se ve forzado a organizarse como clase para luchar contra la burguesía; la revolución le lleva al poder; mas tan pronto como desde él, como clase gobernante, derribe por la fuerza el régimen vigente de producción, con este hará desaparecer las condiciones que determinan el antagonismo de clases, las clases mismas, y, por tanto, su propia soberanía como tal clase [...] Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos (Marx y Engels 2011, 52).

El problema de la desaparición del Estado político burgués planteado en la *Crítica* (como condición para restaurar la unidad perdida con el nacimiento del Estado moderno), resurge en el *Manifiesto* como la pérdida del carácter político del poder estatal. Para Marx, con la destrucción de la clase burguesa deja de existir la necesidad

de un poder político organizado. El núcleo de esta postura es expuesto brevemente en (Held 2007, 164):

- a) puesto que el Estado se desarrolla sobre los cimientos de las relaciones sociales y económicas;
- b) puesto que garantiza y expresa la estructura de las relaciones productivas y no puede determinar la naturaleza y forma de las mismas;
- c) puesto que, como instrumento o marco, coordina la sociedad de acuerdo con los intereses a largo plazo de la clase dominante;
- d) puesto que las relaciones de clase determinan las dimensiones fundamentales de poder y los ejes del conflicto en el Estado y en la sociedad
- e) por lo tanto, cuando finalmente trasciendan las clases, todo poder político quedará desprovisto de su fundamento y el Estado —y la política como actividad distintiva— no tendrán ya un papel que jugar.

El proletariado es ya aquí el sujeto histórico destinado a obrar la reconciliación de la humanidad en una sociedad escindida por la lucha de clases. Organizado como clase gobernante, tendrá como función inmediata arrebatar el poder a la burguesía, instaurar la dictadura del proletariado. Reconciliada la escisión, resuelta la lucha de clases a favor del proletariado, el Estado como expresión del poder político perderá paulatinamente su carácter de dominio de clase, instaurándose la unidad reconciliadora que desde sus primeros escritos imagina Marx, primero como verdadera democracia y ahora como comunismo, inaugurando un nuevo tipo de relaciones entre personas, libres y sin dominación.

En contra de la interpretación habitual del *Manifiesto* como un programa político para la toma del poder político, L. Canfora propone interpretarlo como un “programa de alianzas, amplias y claras, y no como un programa de la toma del poder” (Canfora 2004, 89). Así, todas las directrices expresadas en el *Manifiesto* están encaminadas a la coalición con otras fuerzas políticas.

Basándose en los capítulos segundo y cuarto⁵⁹, Marx describiría la situación política de los diferentes partidos obreros en Europa para que, allí donde las

⁵⁹ “Proletarios y comunistas” y “Actitud de los comunistas respecto a los diferentes partidos de la oposición”, respectivamente.

circunstancias lo permitieran, los trabajadores pudieran elaborar estrategias que lo sitúen más cerca del acceso al poder. Como primer ejemplo Marx señala a los cartistas en Inglaterra que, como recuerda Canfora, tenían un programa “centrado exclusivamente en la modificación de los fraudulentos mecanismos electorales censitarios y mayoritarios” (Canfora 2004, 90), es decir, un programa con evidente aspiración extender el sufragio y no a revolucionar la sociedad.

La lectura de Canfora cobra sentido al seguir las propuestas que los autores del *Manifiesto* hacen a los diferentes países. Francia, Polonia, Suiza y Alemania, reciben recomendaciones diferentes, algunas bastante alejadas de lo que se espera de un programa que busca derrocar por la fuerza la burguesía.

4.4. Escritos sobre la lucha de clases en Francia⁶⁰

Dentro de los estudios marxistas, los escritos de Marx sobre los acontecimientos en Francia suelen presentarse como buenas muestras del método marxiano del examen *concreto de la realidad concreta*. Los textos son escritos casi en el mismo transcurso de los acontecimientos, bajos su impresión reciente y no culminada (Marx 1992).

No son, quizá debido a la misma inmediatez de los hechos, rigurosos análisis historiográficos de los fenómenos políticos e históricos de aquellos años. No obstante, señala Ramón Cotarelo, en lo fundamental la interpretación de Marx acerca de la revolución no ha sido cuestionada:

1) La burguesía media, apoyada por la pequeña burguesía y el proletariado, hace la Revolución de 1830 para desplazar del poder a la aristocracia financiera; 2) Seguidamente la burguesía media y la pequeña burguesía, aliadas, dan la batalla al proletariado y le vencen; 3) A continuación, con los obreros vencidos, la burguesía media provoca a la pequeña burguesía, que se lanza a una acción amedrentada y sin alianza con la clase obrera escaldada, con lo que sólo se busca su propia derrota (COTARELO en Marx 1992).

⁶⁰ *La lucha de clases en Francia* (1850), *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* (1852) y *La guerra civil en Francia* (1871)

El fracaso revolucionario democrático-burgués de 1848 alteraría la visión desarrollada hasta ahora sobre el papel de la burguesía y el Estado. El estrecho vínculo que Marx y Engels señalaron entre la burguesía y el Estado en el *Manifiesto*, a partir de esta experiencia histórica, dará paso a la *aparente* capacidad del Estado para actuar de manera autónoma respecto a los intereses inmediatos de la clase burguesa.

La actitud de Marx hacia la democracia burguesa (...) toma en cuenta claramente la experiencia histórica del periodo del 48 al 51 en Francia. Marx ve a la luz de esa experiencia cómo el interés general de una clase, de la burguesía, se fracciona en intereses particulares, cómo en esas circunstancias, el poder ejecutivo se eleva por encima de ellos y cómo la república parlamentaria, la expresión más elevada de la democracia burguesa, se refrena a sí misma y cede terreno ante la autoridad de un individuo justamente porque está en juego el interés fundamental, el de toda la clase (Sánchez Vázquez 1983, 39).

Mientras, *El dieciocho de Brumario* parece romper algunos supuestos sobre el desarrollo de la lucha de clases cuando se analiza la figura de Bonaparte como una tercera vía entre la conquista de la democracia proletaria y la reacción política burguesa⁶¹. A pesar de esto, tanto uno como otro texto son escritos por Marx con la firme intención de reflejar que los procesos políticos que se están dando en Francia son resultado de la correlación de fuerza entre distintos agentes sociales en un momento dado, no fruto de la fuerza de la voluntad individual, como señalaba Proudhon o Hugo (Cotarelo en Marx 1992).

Yo, por el contrario, demuestro cómo *la lucha de clases* creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe (Marx 1992, 208)

Como señala Cotarelo, son las clases las que hablan: la pequeña burguesía media, el proletariado, etc. “Lo que sucede es que la concepción de clases en Marx es tan matizada y compleja que no se presta a fácil definición”. Sujeto de acción social, su posición es definida habitualmente en relación a su fundamento económico pero su

⁶¹ El denominado “bonapartismo” no encontrará una explicación claramente ortodoxa para los marxistas más que como régimen político excepcional donde se concentra el poder absoluto en un sujeto, lo que parece coincidir con las apreciaciones de Weber sobre el líder carismático.

acción política, sus actitudes y sus posiciones, “se formulan en términos más etéreos” (Cotarelo en Marx 1992, 48)⁶².

Aunque Napoleón haya dado la impresión de establecer un gobierno por encima de las clases sociales, en el que verdaderamente se media entre ambas para establecer el equilibrio, a la larga, podemos comprobar —según Marx— como Napoleón no puede satisfacer efectivamente a todo el mundo.

Marx muestra la ineficacia del parlamentarismo francés para defender la democracia: su límite es el límite de clase. La burguesía, al ver en peligro sus intereses no duda en recurrir a la autoridad de un individuo, incluso si ello supone el sacrificio momentáneo de sus derechos. Marx intenta subrayar hasta qué punto la democracia se convierte rápidamente en un medio con el que la burguesía pretende asegurar su libre acción, incluso si ello la lleva a recurrir a “medidas extraordinarias”⁶³.

En cambio, la verdadera democracia es para Marx un fin en sí al que la humanidad debe aspirar. La materialización de tal proyecto estaría representada por la Comuna.

La democracia en La guerra civil en Francia

El año 1871 sería testigo de un gran alzamiento en París donde miles de trabajadores tomarían las calles para acabar con un gobierno caduco y corrupto. Aunque el movimiento “fue eventualmente aplastado por el ejército francés” en conveniencia con el ejército prusiano (entonces en guerra con Francia), Marx lo consideró un importante ejemplo de sociedad futura.

La Comuna duró lo suficiente para experimentar importantes innovaciones institucionales y gubernamentales (Held 2007, 167). La descripción de Marx es rica en detalles y merece ser citada con cierta amplitud:

⁶² *El Capital* se interrumpe precisamente en el momento en que Marx iba a reflexionar sobre las clases sociales. Algunos autores han especulado sobre cuáles son los orígenes de las continuas “ausencias” explicativas a lo largo de las obras de Marx (errores ocasionales, falta de sistematicidad, insuficiencia analítica, etc.) Por ejemplo, (Held 2007) y (Máiz 1992).

⁶³ Recuérdese el caso chileno mencionado con anterioridad: ¿Qué lleva a los miembros burguesía chilena a apoyar una acción militar que atenta contra sus propios derechos fundamentales como ciudadanos? La respuesta marxista parece clara: sus intereses como clase, a largo plazo, coinciden con los del gobierno militar, expresión, igualmente, de esos intereses de clase.

La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento. La mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera. La Comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo. En vez de continuar siendo un instrumento del gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertidos en instrumento de la Comuna, responsable ante ella y revocables en todo momento. Lo mismo se hizo con los funcionarios de las demás ramas de la administración. Desde los miembros de la Comuna para abajo, todos los que desempeñaban cargos públicos debían desempeñarlos con salarios de obreros. Los intereses creados y los gastos de representación de los altos dignatarios del Estado desaparecieron con los altos dignatarios mismos. Los cargos públicos dejaron de ser propiedad derivada de los testaferros del gobierno central. En manos de la Comuna (...) Una vez suprimidos el ejército permanente y la policía, que eran los elementos de la fuerza física del antiguo gobierno, la Comuna tomó medidas inmediatamente para destruir la fuerza espiritual de represión, el “poder de los curas”, decretando la separación de la Iglesia del Estado y la expropiación de todas las iglesias como corporaciones poseedoras. Los curas fueron devueltos al retiro de la vida privada, a vivir de las limosnas de los fieles, como sus antecesores, los apóstoles. Todas las instituciones de enseñanza fueron abiertas gratuitamente al pueblo y al mismo tiempo emancipadas de toda intromisión de la Iglesia y del Estado. Así, no sólo se ponía la enseñanza al alcance de todos, sino que la propia ciencia se redimía de las trabas a que la tenían sujeta los prejuicios de clase y el poder del gobierno. Los funcionarios judiciales debían perder aquella fingida independencia que sólo había servido para disfrazar su abyecta sumisión a los sucesivos gobiernos, ante los cuales iban prestando y violando, sucesivamente, el juramento de fidelidad. Igual que los demás funcionarios públicos, los magistrados y los jueces habían de ser funcionarios electivos, responsables y revocables [...] Como es lógico, la Comuna de París había de servir de modelo a todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido en París y en los centros secundarios el régimen de la Comuna, el antiguo Gobierno centralizado tendría que dejar paso también en provincias al gobierno

de los productores por los productores. En el breve esbozo de organización nacional que la Comuna no tuvo tiempo de desarrollar, se dice claramente que la Comuna habría de ser la forma política que revistiese hasta la aldea más pequeña del país y que en los distritos rurales el ejército permanente habría de ser remplazado por una milicia popular, con un plazo de servicio extraordinariamente corto. Las comunas rurales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea delegados en la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de delegados de París, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores. Las pocas, pero importantes funciones que aún quedarían para un Gobierno central no se suprimirían, como se ha dicho, falseando de intento la verdad, sino que serían desempeñadas por agentes comunales y, por tanto, estrictamente responsables. No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrescencia parasitaria. Mientras que los órganos puramente represivos del viejo poder estatal habían de ser amputados, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servidores responsables de esta sociedad. En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patronos que buscan obreros y administradores para sus negocios. Y es bien sabido que lo mismo las compañías que los particulares, cuando se trata de negocios saben generalmente colocar a cada hombre en el puesto que le corresponde y, si alguna vez se equivocan, reparan su error con presteza. Por otra parte, nada podía ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica (Marx 2003, 67 y ss.).

Como puede verse, Marx resitúa el principio de representatividad dentro del proceso de abolición del Estado introduciendo un elemento nuevo: la responsabilidad permanente y la revocabilidad de los cargos. Marx, lejos de identificar el sufragio universal con el papel que juega dentro del parlamentarismo burgués, reorienta su sentido, hasta ubicarlo dentro del proceso de lucha por la abolición del Estado (Sánchez Vázquez 1983). Sólo así puede el sufragio ocupar un papel revolucionario e integrante dentro de la verdadera democracia⁶⁴. Aunque conscientes de sus limitaciones en la democracia liberal burguesa, el ejemplo de la Comuna permite a Marx y Engels ver la democracia directa como un instrumento que permite a los ciudadanos ejercer un control directo e inmediato sobre los representantes, influyendo en todo momento en las grandes decisiones políticas.

Desde sus textos juveniles la desaparición del Estado se presenta como una necesidad, reafirmada en el *Manifiesto*, materializada por vez primera en la Comuna, que ofrece un ejemplo histórico de un nuevo tipo de Estado.

Las medidas de la Comuna vienen precisamente a impulsar este proceso: “supresión del parlamentarismo con la consecuente afirmación —dándole un nuevo contenido— del principio de representatividad; supresión de la burocracia (...) supresión del ejército permanente” (Sánchez Vázquez 1983, 43).

Dictadura del proletariado

Tras la conquista del poder político se abre una fase de transición que Marx y Engels llamarán *dictadura del proletariado*. La expresión es poco común en los escritos⁶⁵ y, de ellos, cabría deducir que el término refiere a la dictadura de toda una clase social, expresión del dominio político de la clase trabajadora que se apoya en la violencia para garantizar el cumplimiento de los objetivos que se propone⁶⁶.

⁶⁴ Especialmente en torno a estas apreciaciones se detiene la posición marxista que defiende la conquista pacífica del poder por parte de los desposeídos.

⁶⁵ Tan sólo once veces se mencionaría “dictadura del proletariado” en los escritos de Marx y Engels (Draper 1962)

⁶⁶ L. Canfora ha señalado que la sugerencia de Marx de “que la inminente revolución debía iniciarse con una fase de “dictadura” proletaria en cierto sentido coincidía con las concepciones dominantes en la época en el terreno democrático respecto al tipo de poder que había que instaurar en la

La dictadura del proletariado aparece como un punto necesario de transición que responde a la necesidad de dominar el orden social (Sánchez Vázquez 1983). Su objetivo primordial es la eliminación de todas las relaciones de producción en las que descansan las diferencias de clases. La dominación es evidentemente autoritaria para la burguesía, mientras que para la clase obrera se presenta con un rostro distinto: como la concentración del poder político en manos del pueblo.

Dictadura del proletariado es, pues:

1) Una forma de Estado que expresa, como todo Estado, una la relación de dominación de una clase sobre otra, apoyada igualmente en la fuerza pero con la particularidad de que se trata de una dictadura de la mayoría sobre la minoría; 2) una dictadura de clase que tiene como forma política la democracia para la mayoría, concentrando todo el poder político en manos del pueblo; 3) un Estado de transición destinado a desaparecer pues se destruye a sí mismo (Sánchez Vázquez 1983, 45).

fase de transición del viejo al nuevo régimen”. Para ello se apoya en la expulsión de los Borbones de Sicilia y en la dictadura asumida por Garibaldi de inspiración romana (Canfora 2004, 10).

5. DEMOCRACIA, ¿HISTORIA DE UNA IDEOLOGÍA?

La historia del concepto de democracia es llamativa. En la actualidad difícilmente podríamos dar con alguna persona que no se mostrara comprometida con la democracia como principio irrenunciable de la política. Lo que para nosotros es un elemento incuestionable de las sociedades modernas, la defensa unánime de la democracia como modelo de gobierno más adecuado, contrasta con lo que la gran mayoría de pensadores políticos, desde la Antigüedad hasta nuestros días, han afirmado sobre ella. El compromiso conjunto que actualmente reconocen los países con la democracia es un fenómeno reciente.

En cuanto al término *democracia*, por lo general se define como “un conjunto de procedimientos electorales e instituciones representativas que legitiman el poder político” (Riley 2009). A partir de este mínimo común las distintas sensibilidades políticas reclaman, o bien una mayor participación de los ciudadanos, o bien un mayor pragmatismo político, aunque ello menoscabe la confianza ciudadana en las instituciones.

Tal idea de democracia, está vinculada a un relato histórico, a mi parecer, heredero de la confianza ilustrada en las capacidades de la razón y en el progreso moral de la humanidad⁶⁷:

Desde los modestos comienzos basados en la propiedad, la democracia se ha ampliado con éxito hasta incorporar primero a los obreros hombres y después a las mujeres. Unida a la “libertad”, derrotó al fascismo en Europa y, después de 1945, se enfrentó a su enemigo, el totalitarismo, en el Este comunista. Desde mediados de la década de 1970, una tercera oleada democrática eliminó las dictaduras del sur de Europa –Grecia, España y Portugal—antes de extenderse a la mayor parte del mundo en 1989 (Riley 2009, 39).

Una reflexión interesante, original y polémica sobre este asunto puede encontrarse en *La democracia: historia de una ideología* (Canfora 2004). El autor italiano rechaza la extendida visión de la democracia como un conjunto de instituciones y procedimientos electorales y, respaldando su posición en Norberto Bobbio, señala que

⁶⁷ Me refiero a la idea de la historia valorada como una progresión lineal en la que se sustituyen situaciones de desigualdad (predominio de la ley de fuerza, por ejemplo), por situaciones de igualdad (justicia). El marxismo se opone a esta valoración *idealista* de la historia como progreso moral continuo.

la esencia de la democracia es el igualitarismo, asegurado por el predominio del *demos*, por el dominio político de las clases más pobres⁶⁸.

Por tanto, la democracia para Canfora no sería tanto un sistema político y constitucional como una mejor distribución del poder en favor de las clases trabajadoras, cuyo “objetivo básico es la igualdad material” (Riley 2009, 44). Así, en el sentido que Canfora da a la democracia, las actuales sociedades capitalistas pueden caracterizarse como antidemocráticas, pues son profundamente desiguales⁶⁹.

En lugar de una progresiva ampliación y profundización, Canfora sólo ve breves momentos de avance democrático, localizado e inmediatamente sitiado, entre ellos los primeros años de la década de 1790 en Francia, la década posterior a 1917 en Alemania y Rusia —un nivel máximo— y finales de la década de 1940 en Francia e Italia (Riley 2009, 40).

Desde que surgiera el concepto de sufragio verdaderamente universal en la Constitución de 1793, el avance democrático ha sido siempre limitado por otros mecanismos para evitar el desarrollo de una clase obrera fuerte capaz de cambiar el orden político a través de las urnas.

La coerción era un medio: en Francia, la eliminación despiadada de la Comuna de París. En la Alemania anterior a 1914, la hegemonía militarista (...) En Italia y Reino Unido, donde un parlamento relativamente poderoso coexistía con movimientos obreros organizados, la corrupción electoral y el sufragio restringido (...) que duraron hasta bien entrado el siglo XX.

Para Canfora, la historia de la democracia es la crónica de un largo fracaso por la conquista de la igualdad real. Las diversas amenazas a la libertad de acción de las élites, una libertad para dirigir sus intereses, han sido salvadas allí donde han surgido. La gestión del sufragio universal es un ejemplo significativo mediante el cual las élites, a pesar de ser minoría, han asegurado posiciones decisivas en los órganos de gobierno.

⁶⁸ Canfora se apoya en Aristóteles, para quien la democracia es el predominio del *demos*. “Hay democracia cuando los libres y pobres, siendo mayoría, ejercen la soberanía del poder” (Aristóteles, 1290b6)

⁶⁹ Como señala el último informe de Oxfam Internacional, casi la mitad de riqueza mundial se encuentra en manos del 1% de la población. La mitad más pobre de la población mundial posee la misma riqueza que las 85 personas más ricas del mundo. En Estados Unidos, el 1% más rico ha acumulado el 95% del crecimiento total posterior a la crisis desde 2009, mientras que el 90% más pobre de la población se ha empobrecido aún más (Oxfam 2014).

El sistema de sufragio restringido, con la variante del voto “plural”, es de por sí el instrumento canónico para poner en práctica el “sistema mixto”: un poco de democracia y mucho de oligarquía. Y así se combina el *principio* electoral (exigencia democrática) con la *realidad*, oportunamente garantizada, del predominio de las clases medio altas. Los sistemas mayoritarios llegan, por caminos más tortuosos, al mismo resultado. La representación de las minorías socialmente más inquietas se considera un factor de inestabilidad y por eso se procede a poner remedio a ese “defecto” [...] Más que la limitación explícita de los derechos de los demás, que se produce en un sistema mixto de tipo clásico (sufragio restringido), se prefiere la limitación indirecta (leyes electorales mayoritarias)⁷⁰, (Canfora 2004, 249).

Una de las advertencias sobre los “peligros” de una representación proporcional es la previsible fragmentación del electorado en múltiples formaciones políticas. El sistema electoral proporcional dificultaría la creación de gobiernos de minorías oligárquicas, obligando a las diferentes fuerzas políticas a la búsqueda del equilibrio entre diversos intereses para formar gobierno. Esto, sin embargo, es visto como un síntoma de debilidad e inestabilidad democrática, y no como un beneficio político sustancial de la democracia.

Canfora también señala una lectura poco habitual a la hora de considerar críticamente las experiencias democráticas en la historia humana, destacando al Estado social occidental como “una pálida imitación del modelo oriental; y la caída del bloque soviético, como algo paralelo a la derrota del igualitarismo político” (Riley 2009).

¿Sufragio revolucionario?

La opinión de Canfora sobre el sufragio igualitario coincide con la lectura que Marx hace del mismo en *La lucha de clases en Francia*. Si la manipulación electoral es la principal razón por la que las democracias capitalistas logran asegurar sus intereses, como parece insinuar Canfora, la defensa de un sufragio universal efectivo, sin “correcciones” que lo distorsionen, basado en la proporcionalidad “una persona un

⁷⁰ L. Canfora recurre al ejemplo de EEUU, cuyas elecciones presidenciales mezclan varios mecanismos limitativo-correctivos, como el sistema de elección de segundo grado

voto”, abre una verdadera posibilidad “revolucionaria” para el cambio a favor de las mayorías populares.

Sin embargo, tal lectura del electorado nos remite inevitablemente al joven Marx. Canfora, contrariamente a Marx, parece olvidar la escisión del ciudadano subrayada en la *Crítica* y en *Sobre la cuestión judía*.

Para que el acto de votar sea una herramienta revolucionaria (cuestione el poder estatal), ha de haberse superado previamente la escisión burgués-ciudadano. En cuanto expresión aislada e individual, sin capacidad para representar lo universal que hay en el hombre, el sufragio pierde todo su potencial de cambio social.

Se ha señalado que la definición aristotélica que Canfora utiliza como epicentro de su crítica (democracia como el dominio de los desposeídos) se basa en una combinación de lo social y lo político que tiende a restar importancia a la especificidad de los dos ámbitos, planteando, implícitamente, la idea del *demos* como un cuerpo monolítico (Riley 2009).

6. CONCLUSIÓN

El sentido de las instituciones democrático-representativas y el valor de la democracia liberal han sido las preocupaciones fundamentales sobre la que este ensayo quería arrojar luz. El ánimo nunca fue revelar nada nuevo sobre los acontecimientos actuales, sino entenderlos. Deshacer lo andado, como señalaba en la introducción.

Karl Marx rompe con una tradición política que considera positivamente al Estado. En los círculos intelectuales que el joven Marx frecuentaba, esa tradición llevaba la impronta de Hegel, pero cuyos elementos básicos ya podían encontrarse en Thomas Hobbes. Sea como una institución pacificadora, sea como principio de reconciliación, Marx desde sus primeros escritos es capaz de entrever cómo en la práctica el Estado parece comportarse de manera diferente a la definida hasta entonces. Poco a poco sus reflexiones teóricas y sus demostraciones históricas parecerían comprobar el funcionamiento real del Estado como herramienta de dominación.

Como se ha señalado, Marx no tardará en concretar cómo los intereses de la sociedad civil acaban condicionando el funcionamiento del Estado. Aquel grupo social que sea capaz de imponer sus intereses, defenderá Marx, será capaz de determinar la práctica política estatal.

La reflexión sobre los acontecimientos sociales que Marx vive en sus propias carnes, le obligarán extenderse con más detalle sobre algunos aspectos que en su juventud sólo había considerado tangencialmente. El paso del Estado burgués al Estado proletario, aunque con pocas referencias a lo largo de su obra, deberá producirse con la toma del poder estatal y, sobre todo, con promoción de la futura destrucción de las instituciones. Las indicaciones sobre la Comuna de París son especialmente significativas a este respecto: la dictadura del proletariado se trataría fundamentalmente del autogobierno de los trabajadores cuya principal labor, tomado el poder, sería la supresión de la división de poderes y la democracia directa con cargos sujetos a revocación permanente. La extinción del Estado supone el final del proceso revolucionario. Desaparecidas las clases sociales el Estado pierde su función primordial: ser una herramienta para la dominación.

Tras la Segunda Guerra Mundial, las repúblicas marxistas se extendieron por todo el mundo. La crítica al Estado, problemática central de la obra de Marx, tuvo que

vérseles con nuevas dificultades teóricas y prácticas: el Estado veía alterada su composición burguesa pero, sin embargo, parecía no avanzar hacia la extinción como se preveía.

Allí donde la revolución había triunfado, los nuevos dirigentes se encontraron con la imposibilidad mundial de avanzar en la conquista de la emancipación humana. Por el contrario, se vieron abocados a la defensa de aspectos no contemplados en los escritos de Marx pero que, sin embargo, necesitaban una respuesta política: ¿cómo intervienen los Estados obreros en los asuntos de política exterior conscientes de que la capacidad para imponer sus posiciones dependen fundamentalmente de la correlación de fuerzas internacional? En otras palabras: constituido el Estado socialista, ¿cuáles son los criterios para el establecimiento de relaciones políticas, económicas y militares con otras naciones, conscientes de la interdependencia material de las naciones? Igualmente, los nuevos gobiernos debían establecer un sistema de garantías democráticas (Constitución, Derecho público-privado) que, en lo fundamental, ya se aplicaba en las sociedades liberales.

Todo ello cuestiona elementos importantes del pensamiento marxista al mismo tiempo que revaloriza las reflexiones liberales. En relación a esto, Norberto Bobbio señala que:

Frente a este mecanismo complejo y frágil que es el Estado liberal, resulta ridículo preguntarse si fue inventado por la clase burguesa: de lo que se trata es de saber si permite garantizar determinados valores fundamentales (...) como la libertad y la seguridad, de una forma más firme que los regímenes calificados por comunistas y liberales de “dictaduras”. No base duda que, en manos de la burguesía, la máquina jurídica del Estado garantiza mayor libertad y seguridad para los burgueses, pero eso no le resta valor a la máquina, que no es responsable de la forma en que la utilizan. Evidentemente, la máquina está muy lejos de ser perfecta, pero destruirla no es, desde luego, la mejor manera de perfeccionarla (BOBBIO en Santesmases 1986, 209).

Con estas sugerencias, Bobbio buscaba invitar a los teóricos comunistas a integrar la experiencia liberal burguesa en una teoría que permitiese en avance político general de la humanidad.

La propuesta de conciliación no era novedosa. El propio Marx polemizó sobre algunas temáticas que se seguirían discutiendo después de su muerte. Pasados los años, podríamos sentir la obligación de responder a la pregunta que salda todo desencuentro: *¿quién llevaba razón?* La respuesta de Marx:

Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico (Marx 2014).

BIBLIOGRAFÍA

- Allende, Salvador. *La vía chilena hacia el socialismo*. Madrid: Fundamentos, 1971.
- . *Obras escogidas (1970-1973)*. Barcelona: Crítica, 1989.
- Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- Aristóteles. *Política*. Barcelona: Gredos, 2014.
- Bauer, Bruno. *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- Bernstein, Eduardo. *Socialismo democrático*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Bitar, Sergio. *Chile: 1970-1973. Asumir la historia para construir el futuro*. Santiago: Pehuén, 2001.
- Blackburn, Robin, y Carol Johnson. *El pensamiento político de Karl Marx*. Barcelona: Fontamara, 1980.
- Bobbio, Norberto. *¿Existe una teoría marxista del Estado?* Barcelona: Avance, 1977.
- Boron, Atilio. «Teoría política marxista o teoría marxista de la política.» En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, de Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, 175-190. Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- Canfora, Luciano. *La democracia. Historia de una ideología*. Barcelona: Crítica, 2004.
- Cantamutto, Francisco J. «Sobre la noción de Estado en Marx: un recorrido biográfico-teórico.» *Eikasia*, 2013: 99-115.
- Castro, Sergio de. *"El ladrillo": bases de la política económica del gobierno militar chileno*. . Santiago: Centro de Estudios Públicos, 1992.
- Cristobo, Matías. «Claude Lefort: Los derechos humanos como el fundamento del orden democrático.» *Astrolabio*, nº 7 (2011): 210-237.
- Cristobo, Matías. «La crítica de Marx a los derechos humanos desde el pensamiento de lo político.» *Andamios* 11, nº 25 (mayo-agosto 2014): 315-339.
- Dahl, Robert. *¿Quién gobierna?: democracia y poder en una ciudad estadounidense*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2010.

De Francisco, Andrés. «Teoría y modelos de democracia.» En *Teoría política: poder, moral, democracia*, de Aurelio Arteta, Esteban Beltrán y Ramón Maíz, 246-266. 2003.

De Francisco, Andrés. «Teorías y Modelos de democracia.» En *Teoría política: poder, moral, democracia*, de Aurelio Arteta, E. Beltrán y R. Maíz, 246-267. Madrid: Alianza, 2003.

Draper, Hal. «Marx and the Dictatorship of the proletariat.» *New Politics* 1, n° 4 (1962): 93.

Dri, Rubén. «La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado.» En *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, de Atilio (Ed.) Borón, 213-245. Buenos Aires: Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

Eagleton, Terry. *Ideología: una introducción*. Barcelona: Paidós, 2005.

Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Barcelona: Sol90, 2010.

Federici, Silvia. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

Ferrajoli, Luigi. «De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona.» En *Identidades comunitarias y democracia*, de Héctor Claudio (Ed.) Silveira Gorki, 235-250. Madrid: Trotta, 2000.

Feuerbach, Ludwing. *Apuntes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1974.

Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.

Habermas, Jürgen. *Facticidad y Validez: el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 2005.

Hartmann, Heidi. «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo.» *Zona Abierta*, 1980: 85-114.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Claridad, 1968.

Held, David. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza, 2007.

Laborda, Antonio Igea. «Las influencias de Hegel y Feuerbach en la primera obra teórica de Marx.» *Revista de Estudios Políticos*, n° 22 (1981): 185-212.

Lenin. *Imperialismo, fase superior del capitalismo*. Madrid: Fundamentos, 1974.

Lipset, Seymour Martin. *El hombre político: las bases sociales de la política*. Madrid: Tecnos, 1987.

Longás, Fernando. *La libertad en el laberinto del minotauro*. Santiago: Cuarto Propio, 2005.

Lukács, Georg. «En torno al desarrollo filosófico del joven Marx.» *Valores e Ideas*, nº 38-39; 40-41 (1971-1972).

Macpherson, C. B. *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza, 1981.

Máiz, Ramón. «De la superación del Estado a la dictadura del proletariado.» En *Historia de la teoría política*, de Fernando (Ed.) Vallespín, 103-169. Madrid: Alianza, 1992.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional : ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona : Ariel, 2001.

Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires: Grijalbo, 1974.

—. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

—. *El Capital*. Vol. I. Madrid: Akal, 1976.

—. *La cuestión judía*. Madrid: Santillana, 1997.

—. *La guerra civil en Francia*. Barcelona: Cultura Popular, 1968.

—. *La guerra civil en Francia*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2003.

—. *La luchas de clases en Francia de 1848 a 1850. El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Espasa Calpe, 1992.

Marx, Karl. «Tesis sobre Feuerbach.» En *La ideología alemana*, de Karl Marx y Friedrich Engels, 503. Madrid: Akal, 2014.

Marx, Karl, y Friedrich Engels. *Cartas sobre el Capital*. Barcelona: Edima, 1968.

—. *El Manifiesto Comunista*. Madrid: Globus, 2011.

—. *La Sagrada Familia*. México: Grijalbo, 1967.

—. *Obras Completas*. Primera. Vols. III, 1. Berlín: Dietz, 1975.

—. «Prólogos de Marx y Engels a varias ediciones del Manifiesto Comunista.» *Marxists internet archive - Sección en Español*. Editado por Juan F. Fajardo y José F.

Polanco. 1999. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm> (último acceso: 16 de junio de 2017).

Miguel, Ana de. *Cómo leer a John Stuar Mill*. Madrid: Jucar, 2008.

Miliband, Ralph. *El Estado en la sociedad capitalista*. Sexta edición. Madrid: Siglo veintiuno editores, 1976.

Oxfam. «Oxfam Internacional.» Enero de 2014. <http://www.oxfamintermon.org/sites/default/files/documentos/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-es.pdf> (último acceso: 20 de junio de 2017).

Palacios Brihuega, Irene. *Los españoles y la calidad de la democracia*. Madrid: CSIC, 2016.

Riley, Dylan. «¿El triunfo de la libertad?» *New Left Review*, 2009: 39-55.

Sánchez Vázquez, Adolfo. «Marx y la democracia.» *Cuadernos Políticos* (Ediciones Era), nº 36 (Abril-Junio 1983): 31-49.

Santesmases, Antonio García. *Marxismo y Estado*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

Schumpeter, Joseph. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Página Indómita, 2015.

Sigmund, Paul E. «El bloqueo invisible y la caída de Allende.» *Revista de Estudios Internacionlaes* (Universidad de Chile) 7, nº 26 (1974): 20-38.

Stuart Mill, John. *Del Gobierno representativo*. Madrid: Tecnos, 1985.

—. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 2004.

Zizek, Slavoj (comp.). *Ideología: Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.