

## EL CONCEPTO DE ESTADO EN MARX\*

Norbert Lechner\*\*

\* Este escrito fue presentado al seminario *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Esta investigación fue llevada a cabo gracias a un grant del *Social Science Research Council*.

\*\* Doctor en Ciencias Políticas. Profesor de FLACSO.

SUMARIO: 1. Introducción; 2. Un doble concepto de Estado; 3. Sobre la forma de Estado; 4. Sobre el Estado futuro; 5. Conclusión; 6. Bibliografía.

### 1. Introducción

Una por generalizada no menos errónea concepción nos presenta como Estado lo que, en realidad, es solamente una de sus dimensiones: el aparato de Estado. Sea que se estudien los procesos políticos de toma de decisión, las diversas políticas públicas o, en un enfoque más histórico-estructural, las funciones del Estado —el análisis del Estado suele ser un análisis del aparato estatal. Tal línea de investigación es legítima y relevante. La preocupación muy evidente por el papel del Estado en un proceso de creciente transnacionalización del capitalismo, por explicar el “Estado intervencionista” o las recientes tendencias a la “desestativización” nos lleva a estudiar la acción gubernamental. Estas investigaciones empíricas son indispensables. El problema es que suponen de manera implícita lo que falta explicar: qué es el Estado? Se toma al Estado por un “actor”, fragmentado y contradictorio en sí, pero en todo caso como un sujeto ya constituido. La pregunta es: cómo se constituye el Estado moderno? ¿A qué se debe la subjetivación del Estado? Nos falta una indagación más sistemática acerca de la naturaleza del Estado capitalista y, en concreto, del Estado en América Latina (Evers 1979).

La identificación de Estado y gobierno no extraña en los autores anglosajones, porque las historias de sus países no fue plasmada mayormente por la idea de Estado. Esa “stateness” o estaticidad ha tenido, en cambio, gran influencia en el desarrollo político de Europa continental. Pero allí la separación de economía y política, generada por el capitalismo, aparece tan obvia que pocos autores se preocuparon por explicar la autonomización del Estado. Encontramos dos esquemas de análisis. Uno *histórico-tipológico* (p. ej. Max Weber) que describe la escisión de Estado y Sociedad; el Estado aparece como el *resultado* de un desarrollo histórico y como tal puede ser clasificado tipológicamente. Otro *funcionalista* (p. ej. Hermann Heller) que reconstruye una o varias funciones que cumpliría el Estado para (o en el contexto de) otros sistemas sociales. La existencia del Estado es explicada por sus funciones. Ambos enfoques coinciden en

cuanto *constatan* la existencia de una institución "Estado"; no explican teóricamente su génesis.

La identificación de Estado y gobierno predomina igualmente en el pensamiento marxista. No deja de asombrar el violento contraste entre la crítica radical al Estado burgués y el "estatismo" en la práctica política. Los movimientos sociales suelen guiarse por una visión instrumentalista del Estado. Así como, desde la oposición, plantean reivindicaciones *frente al* Estado así plantean la transformación social *a partir del* Estado. En ambos casos, vislumbran solamente el aspecto más visible y tangible del Estado —el aparato burocrático. Opera, al nivel práctico, un "positivismo" que toma las cosas por lo que parecen ser en su realidad inmediata y, al nivel teórico, un "reduccionismo economicista" que concibe ese aparato estatal palpable exclusivamente como poder de clase y las clases como sujetos pre-constituidos en el proceso económico. Foucault (1978) y Laclau (1978) han señalado bien las limitaciones de un reduccionismo, que hace del Estado y de la política un mero epifenómeno de la estructura económica. No se problematiza la existencia de la forma "Estado". Se reconoce cierta "autonomía relativa" del aparato de Estado, pero no se logra explicar la independización y sustantivación del Estado en tanto que forma social escindida de la sociedad. Vale decir, no se tiene un concepto de Estado.

Para elaborar un concepto de Estado propongo distinguir entre la *forma de Estado* y su personificación en el *aparato de Estado*. Presumo, asumiendo reflexiones antropológicas de Marcel Gauchet, que toda sociedad históricamente conocida es una sociedad dividida y que toda sociedad dividida objetiva y exterioriza en un lugar fuera de ella el sentido implícito a sus prácticas sociales. Es por referencia a ese lugar de sentido —la forma "Estado"— que la sociedad se reconoce a sí misma y puede actuar sobre sí misma.

Al hablar de forma de Estado no me refiero a las diversas estructuras organizativas *del Estado*, sino al hecho de que existe algo como *el Estado*. Supongo que el Estado es la forma bajo la cual la sociedad moderna se unifica y se representa a sí misma, o sea el referente fundante de la convivencia social. Se trata, por así decir, del "espíritu" de las leyes y de las instituciones; espíritu en el cual se cristalizan los significados de la interacción social

y por medio del cual los hombres se afirman en tanto que miembros de una misma sociedad.

La tarea es pues analizar —más allá del aparato de Estado— aquella dimensión "físicamente metafísica" del Estado para comprender la constitución del orden social por medio de ese referente trascendental. Esta perspectiva está presente en Max Weber cuando distingue tres tipos ideales de dominación legítima: la legal-racional, la tradicional y la carismática. Existe, sin embargo, una diferencia cualitativa, como bien indica Hinkelammert (1978). Los dos primeros tipos se basan sobre un mismo mecanismo: el procedimiento rutinario. Pero tal legitimidad formal o procesual no se sustenta sola; la rutina remite a un principio de origen o "mito fundacional", que se vuelve manifiesto en situaciones de crisis. Es lo que Weber tematiza como carisma, pero en términos demasiados estrechos. Ve en el carisma sólo un atributo de origen individual y no como la personificación de un "sentido de orden" producido por la sociedad misma.

Recurro al pensamiento de Marx por una doble razón. Primero, porque encuentro ahí el enfoque propuesto, cuando anuncia como tema para estudiar: "Síntesis de la sociedad civil bajo la forma de Estado" (Introducción de 1857). De hecho, su análisis del fetichismo me parece ofrecer un camino adecuado para abordar el problema. Segundo, porque a pesar de insinuar una conceptualización de la forma de Estado, de hecho privilegia un análisis del aparato de Estado. Podemos encontrar en su obra una línea reduccionista que da lugar a las interpretaciones economicistas, que orientan gran parte de las estrategias de izquierda. Plantear la forma de Estado supone criticar la reducción del Estado a la máquina burocrática. Por ambas razones me parece fecundo un análisis de la noción de Estado en Marx.

Para Marx el Estado no es sino una forma particular de la producción social y cae bajo su ley general; el Estado es una objetivación de la actividad humana. Los productos en que se objetivan los hombres bajo las condiciones capitalistas de producción se sustentan en sujetos aparentemente autónomos. Según Marx, el Estado es una alienación en cuanto producto social escindido de (sin mediación transparente con) los productos concretos. Los hombres, en lugar de determinar libremente su convivencia social, se subordinan a un poder ajeno que, sin embargo, ellos mis-

mos crearon. ¿A qué se debe esa inversión? Toda la obra de Marx está dedicada a ese problema.

Ya en su primera crítica a Hegel, Marx insinúa —por analogía con la religión— un posible enfoque del Estado. El Estado no sólo está separado de la Sociedad Civil; él es una separación de la Sociedad de sí misma. No es un engaño óptico ni una abstracción mental; es una abstracción real. (Colletti 1977, 121 ss.) Siendo una secreción de las mismas relaciones sociales, la forma de generalidad del Estado sólo supera la división en la sociedad del mismo modo que la redención religiosa supera a la miseria del mundo profano, es decir, reconociéndola y afirmándola otra vez. Hay que revertir pues este mundo invertido. La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de un estado de cosas es lo mismo que exigir que se abandone un estado de cosas que necesitan ilusiones. Así, parafraseando a Marx (A 102), la crítica del Estado sería la crítica de la división social que el Estado rodea de un halo de generalidad. Esta proposición metodológica suele ser entendida como que la crítica de la Sociedad Civil reemplazaría la crítica del Estado; el estudio de la llamada "sobreestructura" sería un mero derivado de la crítica de la economía política. Pienso al contrario, que el enfoque propuesto es otro. Así como "la miseria religiosa es, por un lado, la *expresión* de la miseria real y por otro, la *protesta* contra la miseria real" (ibid) así la forma de Estado es a la vez *afirmación* y *negación* de la división en la sociedad. Es decir, la crítica de la falsa generalidad implica la anticipación de una generalidad verdadera por hacer.

La crítica de Marx a la filosofía de Hegel, reconoce la trascendentalidad como una actividad humana: el Estado es una forma de generalidad necesaria por la división de la sociedad (la lucha de clases), pero que sólo puede actuar como sentido legitimador en tanto prescinde de esa división concreta. Esta generalidad es una abstracción real: "la abstracción de la sociedad civil de sí misma, de su condición real". (C 142). Es la sustantivación del poder social como fetiche. Pero, al reconocer en la idea hegeliana de Estado una abstracción real, se tiende a borrar la diferencia entre las instituciones de dominación y su forma subjetivada. El concepto de Estado nombra a la vez el "aparato de Estado" y la "forma de Estado". Por una parte, el Estado es algo tangible y visible; por otra parte, aparece como interpelación ideológica, una

construcción lógica o un sentido valórico, en fin como algo intangible. ¿Qué es ese algo "físicamente metafísico" que no sería ni gobierno ni una abstracción conceptual?

## 2 Un doble concepto de Estado

Proponemos distinguir dos conceptos de Estado en Marx: la forma de Estado y el Estado-gobierno o aparato estatal. Ambas conceptualizaciones se encuentran ya insinuadas —y confundidas— en *La Cuestión Judía*. Por un lado, Marx anuda con la distinción hegeliana de Sociedad Civil y Estado. El Estado moderno se libera de la sociedad y a la vez libera a la sociedad. Es decir, prescinde de las divisiones reales de la sociedad y simultáneamente las presupone como su premisa natural. Sólo así, dice Marx, "por encima de los elementos especiales, se constituye el Estado como generalidad" (A 232). El Estado existe en cuanto distinción y diferencia planteada por la Sociedad Civil. Por el otro lado, Marx se refiere a "la revolución política que derrocó ese poder señorial (particular) y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y que constituyó al Estado como asunto general" (A 247). Aquí se trata del aparato estatal moderno en cuanto institución pública contrapuesta a la organización privada del Estado absolutista. El gobierno ya no es un asunto personal del monarca sino un asunto general de los ciudadanos.

La distinción que pensamos poder detectar en *La Cuestión Judía* sugiere un doble enfoque del Estado por parte de Marx. Un enfoque lógico-conceptual de la escisión de la sociedad en estado político y sociedad civil y un enfoque histórico sobre el desarrollo del Estado moderno y su posición al interior de la lucha de clases. En el primer caso, el interés es por la forma del Estado en cuanto escisión *de* la sociedad generada por la división *en* la sociedad. La pregunta subyacente es: ¿a qué se debe que la sociedad tome la forma de Estado? Por forma no entendemos la forma organizativa o el régimen político del Estado, sino una forma de aparición social. ¿Cómo se constituye la forma "Estado"?

Existió "Estado" en las sociedades tradicionales, en la China y la Roma clásica, en la época feudal y existe en las sociedades capitalistas. Enfrentamos aquí una de las problemáticas en la obra de Marx —la relación de teoría e historia. Su interés teórico es la

sociedad burguesa, pero ésta se constituye históricamente. Busca reconstruir lógicamente la estructura interna del capitalismo, siendo las categorías lógicas a su vez productos históricos. Hay fenómenos comunes a todas las sociedades y todas las épocas, pero sólo es relevante la forma que adquieren con el capitalismo. Lo que distingue una época de otra no es lo que se produce, sino cómo se produce. Respecto al Estado, la pregunta es pues por lo específico del Estado burgués. Analizar lo que diferencia al Estado burgués es indispensable para una reflexión sobre el Estado futuro, pues no puede informar acerca de lo que se puede esperar de la superación del capitalismo. Marx oscila entre dos posiciones: análisis de la sociedad capitalista y análisis de toda sociedad. Tal oscilación pareciera estar vinculada a su distinción de esencia y forma de aparición (Castoriadis 1978, 265). ¿Se trata de una esencia ontológica, inmutable en el tiempo histórico, con distintas formas de aparecer o se transforma la esencia junto con su forma de aparición (Castoriadis 1978, 265). ¿Se trata de Estado" que sólo con el capitalismo aparece como tal o el capitalismo hace efectivamente y por primera vez al Estado? Dejamos planteado el problema y pasamos a considerar el segundo caso.

Marx enfoca primordialmente la *actividad* del Estado: ¿qué hace el Estado en la lucha de clases? El interés apunta a la constitución y las funciones de un "actor". Por Estado se entiende —según la concepción actual— el aparato del Estado o gobierno. El análisis histórico se refiere al proceso de concentración y centralización del poder en el aparato estatal y las diversas *funciones* que cumple el gobierno al servicio del proceso económico.

### *Sobre el Estado-gobierno*

La mayoría de las veces, Marx se refiere al Estado en cuanto aparato de gobierno. El Estado-gobierno es determinado por su origen histórico, por su carácter de clase y su autonomía relativa (Basso 1975). En cada uno de estos puntos es central la contradicción social entre los intereses particulares y la forma de generalidad.

El origen histórico del Estado es situado en la división del trabajo y la consiguiente contradicción entre el interés del individuo y el interés común de todos los individuos. Por medio de esta contradicción, el interés común cobra una forma propia e

independiente como Estado. Marx distingue entre intereses realmente comunes e intereses ilusoriamente generales. Por un lado, que se presenta ante todo como relación de mutua dependencia existe un interés común, no tan sólo en la idea, sino en la realidad de los individuos como consecuencia de la división del trabajo. Por otra parte, el Estado es la forma bajo la cual los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes en cuanto clase y los hacen valer frente a las demás clases como algo ajeno e independiente, como un interés general.

Aunque Marx no ofrezca una distinción clara, podemos suponer la siguiente relación. Los intereses comunes son ante todo los intereses que tienen en común una clase. En cuanto esta clase proclama sus intereses comunes como válidos y vigentes para todos transforma su interés particular en "un interés general ilusorio bajo la forma de Estado" (Ideología Alemana 36). Tal transformación es propia a toda relación de dominación. Cualquier clase que aspira a la dominación está obligada a presentar su interés propio como el interés general, a imprimir a su concepción la forma de lo general. La dominación está obligada a presentar su interés propio como el interés general, a imprimir a su concepción la forma de lo general. La dominación se legitima por medio del reconocimiento de determinado orden jerárquico, como siendo un orden en el interés de todos: una comunidad. La denuncia de este interés general como una "comunidad ilusoria" se basa en el antagonismo de los intereses. En la convivencia social se constituyen diferentes intereses, opuestos entre sí. Tal oposición, sin embargo, constituye a la vez una unidad. El proceso social supone una unidad contradictoria, dentro de la cual se desenvuelven los conflictos. En este sentido, también existe un interés realmente común, basado en esa unidad social que mantiene juntas a las fuerzas centrífugas. A él alude Marx como la cooperación y la dependencia recíproca de los individuos entre sí, a raíz de la división del trabajo. Se trata de una unidad diferente a la unificación que impone la dominación. Toda dominación realiza una unificación del cuerpo social en cuanto constitución de un orden político. Tal unificación u ordenamiento político se levanta sobre el desarrollo de una interdependencia funcional. Hoy no reduciríamos esta socialización fáctica al solo efecto de la división del trabajo. Pero, por ahora, nos basta retener del análisis de Marx que si bien es la Sociedad Civil la que produce al Estado, éste a su vez une a la sociedad dividida. El Estado —más exacto: la forma de Estado— es la reunión política de la sociedad divi-

dida. En este caso, la generalidad no es la apariencia que toma un interés particular sino una generalidad real que, simultáneamente, afirma y niega la división social. Volveremos sobre esto más adelante.

Aquí ya debemos destacar nuevamente la problemática relación entre teoría e historia. La interpretación del fenómeno estatal que ofrece Marx en la *Ideología Alemana* se refiere por igual a todo Estado. En ninguna sociedad el interés particular de los individuos coincide con su interés general y, por tanto, toda clase tiende a conquistar el poder para presentar su interés común como el interés general bajo la forma de Estado. Lo específico del Estado burgués radicaría, según *La Ideología Alemana*, en la aparición de la propiedad privada. La propiedad privada de los medios de producción, alimentándose de una libre fuerza de trabajo asalariada, ya no requiere formas de explotación extra-económica. El capital genera por medio del trabajo una amplia socialización de manera que el Estado se separa del proceso económico y cobra "una existencia especial junto a la sociedad civil y al margen de ella" (*Ideología Alemana* 72). El Estado se aparta de la sociedad sin dejar de estar pegado a ella. La formulación muy plástica de Marx trata de dar cuenta de la escisión del Estado de y su pertenencia orgánica a la sociedad civil. Sin embargo, no nos explica por qué tal sociedad liberada de las ataduras religiosopolíticas del feudalismo, aún requiere un Estado. Marx nos muestra repetidamente los principios abstractos del Estado moderno —liberté, égalité, fraternité— arraigados en los principios concretos de la circulación y del cambio de mercancías; pero no argumenta porque estos principios —que no son proyecciones ideológicas— cobran una existencia especial aparte. Es decir, Marx no aborda la constitución de la forma burguesa del Estado.

Posterior a *La Ideología Alemana* (1845-46), Marx trata el Estado casi exclusivamente como gobierno de la clase burguesa. El Estado, una vez situado lógicamente en la denominada sobreestructura jurídico-política que se levanta sobre la estructura económica de la sociedad (Prólogo de 1859), ya no es objeto de un análisis teórico. Salvo escasas alusiones en la crítica del capital, el Estado es abordado solamente en la perspectiva más concreta de una revolución de la dominación burguesa. Esta línea de interpretación histórico-política es inaugurada en *El Manifiesto Co-*

*munista*: "el gobierno del Estado moderno no es más que la junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa" (OE 35). Esta definición clásica determina al Estado en cuanto poder de clase y en cuanto máquina gubernamental.

Respecto al poder de clase: el acento está puesto en los negocios comunes respecto a toda la burguesía. El gobierno es pues autónomo frente a las diversas fracciones burguesas y sus intereses particulares. Es el representante del interés común de la burguesía en su conjunto. Y siendo la burguesía la clase dominante que proclama su interés como interés general de todos, el gobierno aparece como el representante oficial de toda la sociedad. Respecto al aparato del Estado: el estudio de la revolución trata de actores. En cuanto "actor" y "actividad" el Estado es el gobierno. El Estado-gobierno es visto como la "máquina de guerra" del capital contra el trabajo. De ahí, la visión instrumentalista del Estado como simple órgano ejecutor de la burguesía.

La concepción del Estado como poder de clase se basa en su "autonomía relativa". ¿Autonomía de quién? Autonomía frente a las distintas fracciones del capital en competencia. ¿Quién es portador de la autonomía? Si "el Estado parece haber adquirido una completa autonomía", dice Marx en su análisis del Estado francés, modelo del Estado moderno, tal autonomía se refiera a la continua centralización de la máquina del Estado (OE 170). Tanto *El 18 de Brumario* como *la Guerra Civil en Francia* enfatizan la ampliación y el perfeccionamiento del aparato estatal desde los tiempos de la monarquía absoluta. Tiene lugar un proceso de concentración y centralización administrativa que permite al gobierno usurpar la representación del interés general. A través de un largo desarrollo histórico el Estado-gobierno sustrae los intereses comunes de la sociedad y los asume como interés general contrapuesto a la sociedad. Mediante este proceso de usurpación, simultáneo a los cambios económicos, el Estado-gobierno va adquiriendo "el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social, de máquina de despotismo de clase" (OE 296).

Pareciera existir un doble proceso de generalización ilusoria. El interés general es, en el primer caso, el interés común de toda la burguesía, y en el segundo caso, el interés particular del aparato burocrático. ¿Cómo se vinculan ambos procesos? A través de la

dependencia fundamental del Estado respecto a su base económica. Veamos la interpretación predominante: el desarrollo del capital define el marco de acción del Estado (gobierno); éste debe velar por las condiciones generales de la producción capitalista. Sobre esta dependencia estructural (base económica-Estado) se levanta la dependencia clasista (burguesía-Estado). De ahí, que la usurpación del interés general por parte del aparato de Estado corresponde a la proclamación del interés común de la burguesía como interés general.

Si la representación del interés general, siendo ilusoria, aparece verosímil, ello se debe a que el Estado es garante del capital en cuanto una relación social: por un lado, el capitalista, por el otro, el obrero asalariado. El capital no es una cosa material sino una relación social de producción y la función del Estado es asegurar y desarrollar esta relación capitalista de producción. La acción del Estado abarca por lo tanto ambos exponentes de la relación: la burguesía y el proletariado. De ahí, el dualismo del Estado burgués: un poder de clase encubierto por una apariencia de neutralidad. En tanto que burguesía y proletariado se enfrentan en la esfera de la distribución y el cambio, donde rige el principio de la equivalencia, el Estado aparece como el ámbito de los derechos humanos y por encima de la división de clases. Todos compiten en igualdad de condiciones en un "mercado político". Pero en tanto que burguesía y proletariado se enfrentan en la esfera de la producción, donde reina la explotación, el Estado es el garante de la producción de plusvalía. Esta sería la base real del Estado capitalista.

Si el Estado es el garante del capital, ¿por qué reivindicar frente a él la defensa del trabajo? ¿Por qué el proletariado lucha por "arrancar, como clase, una ley del Estado"? (Capital I/241). El objetivo político inmediato del movimiento obrero, escribe Marx a Bolte (OE 708), es obtener satisfacción de sus intereses en forma general, es decir, en forma que sea compulsoria para toda la sociedad. Insistiendo en una legislación sobre la jornada de trabajo, Marx reivindica pues un tipo de generalidad aun en el marco del Estado burgués.

Este intento por *articular* reivindicaciones políticas con posiciones económicas (Laclau 1978) nos indica, que la acción estatal podría responder más a una "lógica" política que a una eco-

nómica. Marx mismo no aclara teóricamente la relación entre lucha política y contradicción económica. ¿Cómo se articula la lucha contra el Estado como un interés general ilusorio con la lucha por una ley de Estado que dé a los intereses obreros una forma compulsoria para toda la sociedad? Habría que estudiar si la política no es una "relación social de poder" diferente a la "relación social de la producción".

Marx tiende a reducir el conflicto político a un antagonismo económico. En *la Ideología Alemana*, por ejemplo, afirma que "todas las colisiones de la historia nacen (...) de la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio". Y esta contradicción "tenía que traducirse necesariamente, cada vez que eso ocurría, en una revolución". (IA 86). La lucha política entre los grupos sociales se transforma en un epifenómeno de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Es decir, la condición material de la revolución se transforma en la condición suficiente. "Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción" dice Marx en el Prólogo de 1859. "Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa, brinda, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto (!), la prehistoria de la sociedad humana". Entonces, la dirección, la meta y el resultado de la lucha de clases ya estaría predeterminada. Se trata de una visión objetivista, que ya encontramos en *La Sagrada Familia*. No se trata de lo que es éste o aquel proletario o aun todo el proletariado se imagina como meta. Se trata de lo que él es y de lo que de acuerdo con este ser está obligado a hacer históricamente" (MEW 2/38). La necesidad práctica de revolucionar la sociedad burguesa se transforma —para una visión objetivista de la revolución— en una necesidad histórica.

El propósito de Marx por refundar la filosofía de la historia de Hegel sobre una base materialista, lo impulsa a enfocar el desarrollo de la sociedad como un proceso continuo de racionalización. El énfasis en el desarrollo de las fuerzas productivas hace de las luchas políticas meras formas de aparición del desarrollo económico. A veces, incluso la misma revolución parece diluirse en un tipo de metamorfosis del sistema capitalista. Así, sobre todo, en los *Grundrisse*. "Si por un lado las fases prebur-

guesas se presentan como supuestos puramente históricos, o sea abolidos, por el otro las condiciones actuales de la producción se presentan como *aboliéndose a sí mismas* y por tanto como poniendo los supuestos históricos para un nuevo ordenamiento de la sociedad." La dialéctica de alienación y emancipación ya no radica en la relación de capital (y, por ende, en un movimiento práctico de emancipación), sino en el mismo modo de producción en cuanto ámbito distinto al capital. "Con ello se quita la última figura servil asumida por la actividad humana, la del trabajo asalariado por un lado y el capital por el otro, y este despojamiento mismo es el resultado del *modo de producción adecuado al capital*." (Grundrisse 365 y 635). Tal enfoque termina por hacer de la historia un sujeto propio en contra de la advertencia del joven Marx en *La Sagrada Familia*: "La historia no hace nada (...). Es el hombre, el hombre real y vivo el que hace todo." (MEW 2/98). No se trata aquí de profundizar esta perspectiva teleológica en Marx (Wellmer 1969), que por lo demás es sólo una de las dimensiones de su obra. Si la hemos recordado, es exclusivamente para situar la concepción de la política en Marx.

Marx aborda la política como una forma de aparición de las leyes del desarrollo económico y, por ende, como un problema de coyuntura. Por consiguiente, enfoca al Estado como una cuestión *táctica*. Desde el punto de vista táctico, se trata de partir del movimiento real del proletariado y del estado dado de su conciencia y desarrollar al interior de él una crítica práctica. El énfasis en la legislación sobre la jornada de trabajo es comprensible por la articulación que permite establecer entre las reivindicaciones manifiestas de los obreros y la crítica de la economía capitalista. Esta crítica Marx la dirige polémicamente contra el tradeunionismo que le toca vivir en Londres y contra la idea de un "Estado-vigilante" que propugna Lasalle en Alemania, por un lado, y contra la influencia anarquista en el movimiento internacional, por el otro. De ahí, su denuncia del Estado burgués como "comunidad ilusoria" y, simultáneamente, su insistencia en la acción política. Es el contexto histórico y las posiciones de sus adversarios lo que determina a Marx presentar el Estado principalmente como Estado-gobierno. Es decir, la posición de Marx responde una decisión política que a una afirmación teórica.

En una situación como la descrita, donde la lucha obrera contra las condiciones capitalistas de trabajo es objeto de un doble

debate interno sobre la estrategia a seguir (la polémica contra Bakunin y Lasalle), Marx disminuye la cuestión del Estado a una cuestión táctica. El objetivo principal son las relaciones capitalistas de producción. La permanente denuncia de la opresión estatal, quiere poner al descubierto sus raíces en el proceso de producción capitalista. Tal parece ser la intención de una definición del Estado como la da Marx en *La Guerra Civil en Francia* —"una máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo"— y que repite Engels en su Introducción a esa obra —"una máquina para la opresión de una clase por la otra"— (OE 296 y 267). En realidad, tal denuncia de la "máquina de Estado" responde a la experiencia del movimiento obrero. Desde la Restauración postnapoleónica y la represión de la Revolución de 1848 hasta el aplastamiento de la Comuna y las leyes anti-socialistas de Bismarck, el movimiento obrero vive la opresión directa y abierta por parte del aparato gubernamental. Por lo mismo, es tanto más llamativa la "veneración supersticiosa del Estado", que ataca Engels en la citada Introducción de 1891. ¿A qué se debe esa fe en el Estado a pesar de la opresión existente? Si esa *veneración supersticiosa del Estado* sigue vigente en el tambaleante "Estado de Bienestar" del capitalismo desarrollado e incluso en países gobernados según la Doctrina de la Seguridad Nacional, es tiempo de preguntarse, si no habría que invertir la argumentación. Más importante que explicar las causas reales de la opresión estatal es analizar por qué los hombres, a pesar de esa opresión, creen en el Estado.

Es la misma pregunta que asume Marx respecto al capital. ¿Cómo ha podido el hombre, de dueño y señor del capital —como creador de él— convertirse en esclavo del mismo? (El Capital I/524 nota). Respecto al proceso económico, Marx analiza la inversión de la realidad social por la cual las relaciones de producción aparecen "naturales" e independientes de toda evolución histórica, incluso a la conciencia obrera (El Capital I/627). Pero ¿no sería un prejuicio iluminista imputar a la mera conciencia el hecho que el Estado adquiera la fuerza de un fenómeno de la naturaleza? La "estadolatría" no es una superstición que desaparezca con su explicación. Los hombres hacen al Estado. Como diría Marx: lo hacen, pero no lo saben. Este "no saber" no es una limitación ideológica de la conciencia. Como no es por la influencia del pensamiento de Lasalle que incluso el Programa de Gotha



considera "al Estado como un ser independiente, con sus propios fundamentos espirituales, morales y liberales", como se queja Marx (OE 341).

Si en realidad la sociedad produce el Estado, el fenómeno del Estado desborda de lejos la actividad de la máquina estatal. No basta "ampliar" el aparato de coerción física por los aparatos ideológicos de Estado y las funciones del Estado en el proceso económico. No es que no sea importante el estudio de los condicionamientos culturales y del intervencionismo económico. Pero tales estudios siguen centrados en el Estado-gobierno y su acción y, de hecho, suponen lo que falta explicar: la independización del Estado en un sujeto que resume y representa a la sociedad.

### 3. Sobre la forma de Estado

En la Introducción de 1857, Marx apunta como uno de los estudios a realizar: "Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado". Esta fórmula repite una idea ya expresada en *La Ideología Alemana*: "El Estado es la forma bajo la que (...) se condensa toda la sociedad civil de una época" (IA 72) (Marx habla de *Zusammenfassung* y *sich zusammenfassen* que puede traducirse por resumen, síntesis, juntar, unir). ¿Qué significa "la forma de Estado" a partir del teorema que la sociedad civil, o sea el conjunto de las relaciones materiales de existencia, es la base real del Estado?

Marx se topa con el problema de la forma de Estado a través de la conceptualización que hace Hegel de la escisión de sociedad civil y Estado. En la concepción hegeliana Marx descubre una religión secularizada o, dicho en otras palabras, la mistificación religiosa de la actividad humana-mundana. La forma de Estado corresponde a la forma de la religión: dos formas de enajenación y alienación de las relaciones humanas. En el Estado, al igual que en la religión, el hombre sólo se reconoce a sí mismo, a través de un círculo vicioso con la ayuda de un intermediario. Así como Cristo es el mediador a quien el hombre atribuye su propia divinidad, del mismo modo el Estado político es el mediador en quien el hombre deposita su libertad y la igualdad (Bedeschi 1975, 101).

Un primer elemento a retener del análisis de Marx es esta caracterización del Estado como *mediador*. No se trata —como suele entenderse hoy— de la mediación entre la Sociedad Civil y el Estado, sino de la mediación de los hombres consigo mismos. Nos apoyamos en el citado título de 1857 que dice: "Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado. Considerada en relación consigo misma." Afirmamos como hipótesis que por forma de Estado hay que entender *la mediación de la sociedad consigo misma*. Vale decir, la sociedad no puede referirse a sí misma, sino por intermedio de la religión y del Estado. La forma de Estado reside pues en la sociedad misma; se trata de una distinción al interior de la sociedad (y por tanto diferente, por ejemplo, de relación entre sociedad y naturaleza). Por consiguiente, habría que preguntar qué es lo que hace necesario esta mediación de la sociedad consigo misma. Habría un segundo interrogante. A diferencia de Marx, hablamos de sociedad y no de sociedad burguesa. La pregunta sería pues, cómo determina la sociedad capitalista la relación de mediación por medio del Estado.

Antes de proseguir, retengamos un segundo elemento de la analogía del Estado con la religión. En uno y otro caso se trata de una *alienación*. La libertad y la igualdad del hombre en el cielo y en el Estado se levantan sobre la servidumbre y la desigualdad en la realidad terrestre. "Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, dice Marx en *La Cuestión Judía*, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la existencia, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida de la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular." (A 232) La crítica al divorcio entre el hombre real y el hombre político es la crítica a una alienación ya no sólo ideológica, como en la religión, sino a la alienación de las fuerzas reales. El Estado es el extrañamiento y la sustantivación de un producto real de la actividad humana. Por consiguiente, la solución no puede ser un cambio de la conciencia ni un mejor Estado sino la abolición misma del Estado en cuanto forma escindida de la sociedad. Ello explicaría el relativo desinterés de Marx por la realización de la democracia como un perfeccionamiento del Estado político. Hasta el final Marx es fiel a su postulado inicial de la emancipación social: "sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus 'forces propres' como fuerzas sociales y cuando

por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, solo entonces, se lleva a cabo la emancipación humana". (A 249)

El Estado es la alienación de la fuerza social o —como dice en *La Ideología Alemana*— del poder social. "El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno situado al margen de ellos, que no saben de donde procede ni a donde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar (...)." (IA 36) ¿Es esta alienación del poder social específicamente burguesa? Marx, a diferencia de Hegel, no identifica objetivación y alienación; en tanto que toda actividad humana siempre se objetiva en objetos externos, solamente en la sociedad burguesa conduce a la alienación, es un trabajo extrañado. Aquí, sin embargo, Marx se refiere a la división del trabajo como un proceso continuo y común a todos los períodos anteriores a una cooperación voluntaria entre los individuos. El Estado en cuanto acto propio de los hombres, que se erige ante ellos en un poder ajeno y contrapuesto, existe "mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural". (IA 34) La distinción entre una división natural del trabajo y una regulación consciente de la producción aparecerá nuevamente en *El Capital*. Marx establece la diferencia fundamental, una ruptura lógica, entre la sociedad comunista y todas las sociedades anteriores (pre-históricas), de las cuales la sociedad capitalista no es más que el último capítulo. Marx no precisa lo que es la forma del Estado burgués a diferencia a formas anteriores; se trata siempre de un poder social ajeno y contrapuesto. Volvemos a encontrar aquí la oscilación entre el estudio de la sociedad capitalista específica y la interpretación histórica del desarrollo de la sociedad en cuanto historia del género humano.

De ser así, habría que preguntar en qué medida la sociedad capitalista hace ser o hace aparecer la forma de Estado. ¿Hay desde siempre una forma de Estado que en la sociedad burguesa

sólo aparece efectivamente como el trabajo "tout court" o se trata de una forma de Estado que existe por primera vez con el capitalismo?

No encontramos una respuesta clara en Marx. Como hipótesis tentativa presumimos que existe una forma de Estado previa a la sociedad capitalista, en cuanto que toda sociedad dividida requiere exteriorizar en un lugar fuera de ella —la religión o el Estado son dos formas posibles— el sentido de la convivencia social; sentido por referencia al cual los hombres se reconocen entre sí como miembros de una misma sociedad. (Gauchet 1977). Esta exteriorización y objetivación es, desde luego, una alienación. La sociedad pone el sentido, que reúne y resume su división, fuera de ella; el lugar de sentido debe estar escindido de la sociedad para poder englobar y legitimar la escisión en la sociedad. Pero además —punto decisivo— la sociedad se subordina a ese "algo" exteriorizado como a una fuerza autónoma, dotada de vida propia.

Este proceso tiene lugar en sociedades precapitalistas, sea bajo la forma de religión o de Estado o vinculando ambas. La característica de la sociedad capitalista, donde el proceso de secularización e individualización ha exacerbado la división social, pareciera ser la subjetivación del Estado. Para estudiar este proceso nos parece fructífero el concepto de fetichismo que desarrolla Marx a partir del concepto de alienación. (Erckenbrecht 1976, Israel 1972)

Marx denomina *fetichismo* (de mercancía), la vida propia que adquieren los productos del trabajo tan pronto como se crean bajo la forma de mercancía. Cuando los bienes son producidos —una consecuencia del desarrollo de la división social del trabajo— toman la forma de mercancía y establecen relaciones sociales entre sí. De objetos se transforman en sujetos que se imponen a los productores, transformados a su vez en objetos. Esta sustantivación de la mercancía, su vida propia, resulta del carácter privado del trabajo. Para que éste encaje dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro de la división social del trabajo, debe hacerse abstracción de la desigualdad real del trabajo individual. El trabajo concreto sólo vale en cuanto trabajo abstracto-general. Se borra así toda huella de origen concreto de los productos. Los atributos físicos de las cosas son desplazados por un

atributo metafísico: el valor. Al desaparecer la mediación entre los productores y sus productos, aquellos ya no perciben que el valor de sus productos es una relación social entre personas por medio de las cosas. "El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos al margen de sus productores. Este quid pro quo es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancías, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales." (El Capital I, 37 sg.) En un mismo movimiento se sustantiva por estos dos elementos de subjetivación y reificación. La reificación de las determinaciones sociales de la producción y la subjetivación de las bases materiales de la producción caracteriza todo el modo de producción capitalista (El Capital III, 786 y 813). La esencia de la producción capitalista es el dominio de los objetos y de las instituciones sociales producidas por los hombres sobre los propios hombres, esclavos de sus mismas fuerzas materializadas.

Esta inversión es un proceso histórico que Marx supone en toda producción de mercancía. La diferencia es, que antes y después de la producción capitalista de mercancías (o sea, para Robinson y para la asociación libre de productores) las relaciones económicas son transparentes. No es transparente la producción capitalista de mercancías, donde el carácter social del trabajo individual se manifiesta sólo de manera indirecta a través del intercambio. A los productores privados, independientes entre sí, que solamente entran en contacto al cambiar los productos de su trabajo, las relaciones sociales entre estos sus trabajos privados "aparecen como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas." (El Capital I, 38) Que aparecen como son, significa que el mundo fantasmagórico es un mundo real y el mundo real es un mundo fantasmagórico. La señalada oscilación entre esencia y forma fenoménica subyace al fetichismo. No es un problema de conciencia que se resuelva mediante un conocimiento adecuado del fenómeno. La no transparencia es un hecho real, que no se disipa bajo una

BIBLIOTECA  
FACULTAD DE DERECHO  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

mirada aguda. La forma del proceso social de vida, dice Marx, "sólo se despojará de su halo místico cuando el proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional" (El Capital I, 44).

Este breve esbozo del concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx, nos parece suficiente para sugerir su utilidad en un análisis de la forma de Estado. Marx mismo lo insinúa al tratar el fetichismo del capital, específicamente el carácter fetichista del salario de trabajo. En base a la triple separación entre los productores y los medios de producción, el proceso de producción y los productos, el trabajo realizado y su remuneración aparecen como equivalentes. El salario aparece como "precio del trabajo" aunque, de hecho, sólo remunera una parte de la fuerza de trabajo consumida. En esa disposición sobre una cantidad de trabajo no pagado reside todo el misterio del capital y su aparente auto-realización. O sea, dice Marx, reside en el secreto del salario, que borra toda huella de la división de la jornada de trabajo en trabajo necesario y trabajo excedente, en trabajo pagado y trabajo no retribuido. "En esta forma exterior de manifestarse, que oculta y hace invisible la realidad, invirtiéndola, se basan todas las ideas jurídicas del obrero y del capitalista, todas las mistificaciones del régimen capitalista de producción." (El Capital I, 452) Y en el tercer tomo de *El Capital* (III, 733) Marx establece una relación explícita con el Estado. La forma Estado se erige sobre el trabajo asalariado y su carácter de alienación corresponde al carácter fetichista del salario. Citaremos *in extenso* el texto. "La forma económica específica en que se arranca al productor directo el trabajo sobrante no retribuido, determina la relación de señorío y servidumbre tal como brota directamente de la producción y repercute, a su vez, de un modo determinante sobre ella. Y esto sirve luego de base a toda la estructura de la comunidad económica, derivada a su vez de las relaciones de producción y con ello, al mismo tiempo, su forma política específica. La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos (...) es la que nos revela el secreto recóndito, la base oculta de toda la construcción social y también, por consiguiente, de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra, de cada forma específica de Estado." Esta relación, agrega Marx, varía según las circunstancias empíricamente dadas. El análisis de

la forma de Estado aparece derivado hacia la investigación empírica. Cabe entonces preguntarse, si el pensamiento de Marx da lugar a una teoría del Estado (Bobbio 1977). Presumimos aquí, que debiera ser posible una teorización respecto a la forma de Estado a diferencia del Estado-gobierno que exige un análisis histórico-empírico.

La producción capitalista de mercancías, conforma una sociedad en que el proceso de producción domina al hombre en lugar de ser el hombre quien manda sobre el proceso de producción. Incapaces de regular el trabajo colectivo de la sociedad, el trabajo social total, los hombres están obligados a seguir los movimientos caprichosos de las mercancías. Al no lograr establecer una correspondencia entre el producto total y la distribución del trabajo colectivo según las necesidades sociales, es el movimiento del mercado quien se encarga de esta equiparación *ex post*. Son ahora las mercancías las que dictan las leyes que regulan la actividad humana. La "ley del mercado" —esa sociabilidad indirecta— aparece como "algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo" (El Capital I, 45). Los hombres creen obedecer a las normas eternas de la naturaleza humana, mientras que, en realidad, su comportamiento obedece a las leyes de la producción mercantil. Los supuestos derechos innatos del individuo no son sino un reflejo del fetichismo. Los hombres que crean el fetichismo son a la vez una creación de éste. Tiene lugar una total inversión de sujeto y objeto, de persona y cosa, de lo físico y lo metafísico, de lo particular y lo general, de lo concreto y lo abstracto. La sustantivación de lo abstracto-general es justamente lo que caracteriza la naturaleza burguesa de las instituciones sociales. Por consiguiente, si Hegel invierte sujeto y predicado y toma lo concreto por una manifestación y determinación de lo abstracto, no se trata de un error metódico, sino del reflejo teórico de una mistificación operada por la realidad misma.

A pesar de la alusión citada, Marx no desarrolla lo que podemos denominar un "fetichismo del Estado". En cambio, insiste repetidamente sobre una analogía entre el fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital con la religión y, específicamente, del dinero y del capital con la religión y, específicamente, con el cristianismo. (Bedeschi 1975, 194 ss; Hinkelammert 1977).

Si queremos encontrar una analogía al fetichismo, dice Marx, "tenemos que remontarnos a las religiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Ahí acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre". (El Capital I, 38) El Cristianismo con su culto al hombre abstracto es, según Marx, la forma religiosa más idónea al capitalismo y su sociabilidad indirecta. Para el cristianismo, el hombre recibe su dignidad y universalidad de Dios; el hombre es pues un ente abstracto, presocial o asocial, para el cual la relación con la sociedad no es constitutiva, sino un producto derivado de su relación con Dios. El cristiano es una persona libre por gracias de Dios y no por medio de las relaciones sociales. Por consiguiente, la sociedad cristiana es una asociación de personas pre-constituidas, o sea algo secundario y posterior a la constitución del individuo, y en eso corresponde a la sociedad capitalista, donde los hombres están divididos y enfrentados entre sí y sólo se relacionan los unos con los otros a través del mercado.

Esta correspondencia podría extenderse al Estado. Por intermedio del Estado, aquel Dios mortal de Hobbes, se constituye el ciudadano libre e igual. Pero solamente como hombre asocial, al margen de la división social. Esta "marginalización" es justamente la razón de ser del Estado. Por medio de la referencia al Estado los hombres se reconocen recíprocamente como libres e iguales. Para el sujeto burgués el Estado aparece como una creación de los ciudadanos tal como la mercancía aparece como una creación de los productores. Nadie duda que las mercancías sean producidas por los hombres ni que el Estado sea hecho por los ciudadanos. Sin embargo, lo que es a toda vista un producto de la actividad humana se independiza en un sujeto dotado de vida propia. Lo que desaparece en uno y otro caso es la mediación. Por mediación Marx entiende no un enlace estático o alguna combinación externa, sino una relación de *implicancia* recíproca. Cuando la mediación se borra, desaparece y se vuelve invisible ya no se percibe que ciudadano y Estado se ponen uno al otro. Los ciudadanos forman al Estado como el Estado constituye a los ciudadanos. Estos no son hombres pre o apolíticos, anteriores al Estado, sino a su vez sólo ciudadanos junto a y por medio del Estado. Estado y ciudadanía surgen en un mismo movimiento.

Tiene lugar una doble sustantivación: del Estado y del ciudadano. El Estado aparece como sujeto en la medida en que el ciudadano se toma por sujeto. Porque el ciudadano se siente sujeto autónomo, ya no reconoce la simultánea subjetivación del Estado como resultado de las mismas relaciones sociales. La división de la sociedad aparece —y se esconde— bajo la forma del Estado soberano y del ciudadano libre. El ciudadano, que surge con y por la independización del Estado moderno, sólo visualiza su propia autonomía individual y cree, que por su consentimiento, legitimar al Estado. Lo que legitima es determinado Estado-gobierno. La forma "Estado", en cambio, no se legitima como no se legitima la forma "sociedad", una y otra se implican. El Estado es, como dijimos, la forma que toma la sociedad dividida para reconocerse y afirmarse a sí misma. En este sentido, la forma de Estado es la legitimación material del Estado-gobierno.

Marx no teoriza la forma de Estado en cuanto fetichismo, a pesar de tener los elementos para su crítica. Por qué no desarrolla el concepto de Estado? Aparte de otras razones, creo que estaba limitado por su concepción demasiado estrecha de la división en la sociedad. Marx reduce la división en la sociedad a la división social del trabajo que adquiere su forma final en la contradicción de capital y trabajo asalariado. Afirmando como principio básico de las relaciones sociales a la división social del trabajo, el poder social sólo puede residir en las respectivas condiciones materiales del trabajo. De hecho, Marx aborda tanto la alienación como la recuperación del poder social exclusivamente a través de las relaciones de producción. Mientras que el poder social extrañado radicaría en el fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital, de manera análoga, la emancipación social radicaría en el control consciente y racional sobre el proceso de producción.

Marx priva la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo de la categoría mediadora de la dominación, conservando solamente la categoría de trabajo (Habermas 1968). A partir de ésta o del concepto de capital no creo que sea posible pensar el Estado, sino como instrumento o garante, vale decir, negativamente, como ausencia de aquél "control consciente y racional". Veremos estas dificultades más claramente al discutir acerca del Estado futuro.

#### 4. Sobre el Estado futuro

Para nuestro interrogante inicial tiene especial relevancia como Marx visualiza la superación del Estado burgués, o sea como concibe el Estado futuro. También aquí sus afirmaciones son ambiguas y no permiten una interpretación unívoca. En su análisis de *La Guerra Civil en Francia* (primer esbozo), por ejemplo, dice que "la Comuna era una revolución contra el Estado mismo, contra este aborto sobrenatural de la sociedad; era una recuperación de la propia vida social del pueblo por el pueblo y para el pueblo." (NEW 17/541). Pocos años después, en cambio, en su *Crítica al Programa de Gotha*, Marx plantea la pregunta por "el Estado futuro de la sociedad comunista". (OE 342). En un caso, pareciera postular la abolición de todo tipo de Estado, en el otro, la construcción de un nuevo Estado.

La reflexión de Marx tropieza con algunas de las dificultades ya mencionadas. En primer lugar, la distinción entre el aparato estatal y la forma de Estado. Marx critica al Programa de Gotha por entender por Estado sólo "la máquina de gobierno o el Estado en cuanto, por efecto de la división del trabajo, forma un organismo propio, separado de la sociedad" (OE 343). Esta fórmula —si bien, imputándolo al Partido Obrero Alemán— hace equivaler el Estado en cuanto organismo escindido de la sociedad y la máquina gubernamental. La confusión no es ajena al mismo Marx como ya señalamos. ¿Qué significa entonces el postulado de "convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella"? (OE 341)

La interpretación puede partir de la Comuna de París, que por vez primera y en concreto plantea la cuestión del Estado futuro. La primera lección, que Marx extrae de aquella experiencia, es que "la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines". (OE 295) La destrucción del viejo aparato estatal daría lugar a un gobierno ejecutivo, simple comisionado de la asociación de todos los trabajadores y, por consiguiente, subordinado al desarrollo de la sociedad. Ello significa, en segundo lugar, la recuperación del poder del Estado por parte de la sociedad como su fuerza propia. "El régimen de la Comuna habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta

entonces venía absorbiendo el Estado parásito" (OE 300). Este "antagonismo entre la Comuna y el poder del Estado trata de la máquina del Estado. "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" (OE 299). Marx no especifica cuáles serían las funciones legítimas. En todo caso, serían funciones de una autoridad no usurpada, sino responsable frente a la sociedad. Mientras que el análisis concreto se refiere siempre al *gobierno*, la conclusión final es sobre el *orden político*. "He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un Gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, *la forma política* al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo" (OE 301). Esta conclusión nos remite a un problema ya indicado arriba: la relación entre economía y política.

Marx habla de la Comuna como "fruto de la lucha" y —en el primer borrador— enfatiza la importancia de la lucha de clases para reemplazar "el obrar espontáneo de las leyes naturales del capital y la propiedad de la tierra" por "el obrar espontáneo de las leyes de la economía social del trabajo libre y asociado" (MEW 17, 546). Volvemos a encontrar la ambigua relación entre la lucha de clases y la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. "El fruto de la lucha" no es finalmente sino "la forma *política* (...) de la emancipación económica del trabajo". Marx sitúa la emancipación exclusivamente en el ámbito de las relaciones de producción e identifica la *descomposición de la dominación* con el *control sobre el proceso de producción*.

Esta concepción de la revolución como "forma política de la emancipación social" (MEW 17, 545), ya está esbozada en *El Capital*. Una de sus líneas de argumentación es —como señala Wellmer (1969, 123 ss.)—, explicar la transición de la sociedad capitalista a la comunista como históricamente necesaria por causa de las leyes del desarrollo económico del capitalismo. "El reino de la libertad, dice Marx, sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de

los fines externos; queda pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material." (El Capital III, 759). La emancipación económica del trabajo no hace desaparecer el trabajo; siembre habrá un ámbito de la producción material que es el "reino de la necesidad". "Al otro lado de sus fronteras que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad" (ibid). Marx distingue aquí entre la base, a *crear* por la revolución, y el reino de la libertad, que *florece* sobre esa base. Ahora bien, el reino de la libertad no puede ser real, o sea expresión de la libertad de los individuos asociados, si no es también libre la base, o sea el reino de la necesidad. La libertad en este terreno, aclara Marx, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana" (ibid). La diferencia cualitativa entre la sociedad capitalista y la socialista comienza pues por la organización del reino de la necesidad.

Marx describe la libertad de los productores asociados, respecto a su intercambio con la naturaleza como una inversión de la dominación. En lugar de ser dominados, son ellos quienes controlan. Eso es, sin embargo, pensar la disolución de las relaciones *sociales* de dominación a la manera de una dominación sobre la naturaleza. Se echa de menos una determinación política del "control común". Este no puede referirse solamente a la regulación racional de la necesidad. Lo racional no es un dato prefijado. El control común habría de abarcar, sobre todo, la decisión de lo que es necesario, o sea un ámbito público de decisión sobre lo que, en el fondo, realmente se quiere. Marx, en cambio, parece reducir la praxis de los productores asociados al control sobre el proceso de producción del mismo modo que la asociación de los productores surge del mismo proceso de producción. Vale decir, la asociación de los individuos es un *supuesto económico* y no una forma de *ordenamiento social*. Su praxis, por consiguiente, se circunscribe al campo económico-tecnológico. De ser así, la libertad en el reino de la necesidad, ese "control común", no sería sino el reconocimiento de la necesidad. El reino de la libertad a su vez, que se

levanta sobre aquél, sería un ámbito de espacios privados insertos en un proceso de reproducción social determinado por imperativos técnico-administrativos.

Esta argumentación no corresponde a la intencionalidad de Marx. Sin embargo, está presente y puede dar cabida a una estrategia que, en lugar de proponer la "asociación de productores" como una tarea política por hacer, la suponga como el resultado inmanente de la transformación económica y del avance tecnológico. Descartando la lucha por un "buen orden", la revolución se mide únicamente por la eficiencia en la toma del poder por los representantes de la "necesidad histórica". El socialismo real se confunde con el socialismo verdadero, pues ya no habría un criterio de ruptura cualitativa. La pregunta por la "vida buena" aparece resuelta por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Volvamos sobre el punto controvertido para indicar una segunda objeción. El objetivo final de la revolución, dice Marx, es la emancipación del trabajo, o sea liberar al trabajo vivo de su sumisión al trabajo muerto. En la medida en que la lógica del capital es sustituida por la lógica del trabajo libre y asociado, el Estado persiste, pero no como Estado político, como coerción. La dominación no sería más que el autodomínio de cada uno y de la sociedad en su conjunto. Nuestra duda es, si la perspectiva de una sociedad autogobernada no tiende a escamotear el problema de la dominación.

Respecto a una sociedad sin clases, vale decir, sin dominación, todo orden anterior es una dictadura. De ahí, la noción de "dictadura del proletariado" como un estado intermedio "en que la lucha de clases puede desarrollar sus diversas fases de la manera más racional y más humana". (MEW 17, 546). Empero, desde el punto de vista de un orden sin dominación ¿qué significa una dominación "más racional y más humana"?

La pregunta parece absurda y quizás por lo mismo no ha sido problematizada adecuadamente por los movimientos socialistas. Se echa de menos un debate acerca de lo que sería una política moral, una ética de la revolución. Y —en ese contexto— una discusión sobre una institucionalización factible (Bobbio 1977, Loizu 1977).

Más consistente parece ser la posición anarquista, postulando la abolición del Estado y de toda autoridad. Bakunin opone

a la sociedad con Estado una sociedad sin Estado, donde la espontaneidad de cada uno concuerda con la espontaneidad de todos los demás. Postula pues una sociedad con relaciones sociales directas, sin necesidad de mediación entre los individuos. La existencia de una sociabilidad inmediata es idéntico a la no existencia de una dominación. Se trata de la versión secularizada del paraíso cristiano. Bakunin procede por simple antinomia: la negación del Estado sería la abolición del Estado, el no-Estado.

Marx, en cambio, afirma —contra Bakunin— la persistencia del Estado y a la vez afirma —contra Lasalle— la subordinación del Estado a la sociedad. Contra estos dos frentes plantea como principio general "la sociedad existente (y lo mismo podemos decir de cualquier sociedad en el futuro) como base del Estado existente (o del futuro, para una sociedad futura)" (OE 341).

Para Marx, como vimos, el Estado es a la vez expresión de la sociedad y protesta contra ella. Interpreto: la forma de Estado es la representación que se hace la sociedad dividida de sí misma; por medio de la forma de Estado ella se reconoce y se afirma en sus dos momentos de orden y de división, de unidad y de lucha. El Estado es pues ya por su forma una negación de la sociedad dividida. La unidad que representa el Estado, sin embargo, es una generalidad ilusoria porque indirecta (escindida). La negación del Estado sería entonces la negación de una negación. Se estaría negando la generalidad ilusoria que niega a la división social; vale decir, se estaría realizando la generalidad anticipada. La negación del Estado sería, en el pensamiento de Marx, la negación de la escisión de la sociedad y de su sustantivación consiguiente y, simultáneamente, la afirmación del Estado en cuanto mediación entre los individuos. El Estado sigue existiendo en el futuro en cuanto mediación transparente, o sea controlada por la sociedad. En conclusión, habría que entender por auto-gobierno no la abolición de toda dominación en la sociedad, sino la superación de aquel poder ciego (fetichismo) por encima de la sociedad.

Cabe preguntarse, sin embargo, por qué la sociedad futura aún requiere esa mediación. Engels, de hecho, argumenta de manera diferente. Para él, el Estado es una institución meramente transitoria que se utiliza para someter a los adversarios; el Estado futuro existe en cuanto es una necesidad del proletariado en lucha. Tan pronto ésta termine, el Estado "se disolverá por sí mismo

y desaparecerá" (OE 351). Engels concibe el Estado exclusivamente como Estado de clase. "Cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda la sociedad será por sí mismo superfluo" (OE 446). El Estado se extinguiría junto con las relaciones capitalistas de producción, pues sería superflua su actividad. Engels piensa sólo en la actividad estatal directamente coercitiva, en el Estado-gobierno. No considera, si relaciones no-capitalistas de producción requieren "representación".

Superar la producción capitalista de mercancías no es sinónimo con el fin de relaciones mercantiles. Subsiste un proceso de producción con una división social del trabajo y, por consiguiente, un proceso de intercambio de productos. Es decir, aún entre los productores libres y asociados es indispensable un proceso de mediación. A él se refiere Engels como simple "administración de las cosas". Pensamos al contrario, que se trata de las relaciones sociales entre los individuos. (Admitimos además con Popper, que no puede haber una planificación total). De existir tal proceso de mediación social, cabe preguntarse si la mediación no se sigue realizando por medio de alguna forma de Estado. Tanto Engels con su "administración de las cosas" como Marx y el mencionado "control común" obvian la pregunta al plantear el proceso de emancipación social como un creciente control sobre la naturaleza y las cosas.

La visión técnico-administrativa que encontramos en Marx —y que da lugar a los malentendidos economicistas— es la consecuencia de su énfasis en el trabajo como principal categoría de mediación entre los hombres. Su intuición inicial del trabajo gira en torno al metabolismo del hombre con la naturaleza, o sea lo que Hannah Arendt especifica como la labor impuesta por el siempre repetido ciclo de la vida biológica (1974, 111 ss.). Marx define al hombre como *animal laborans*, que se distingue de los animales por producir sus medios de subsistencia, y como *homo faber*, que a diferencia de los animales imagina el objeto a construir. Se refiere pues, en los términos de Arendt, a la labor y al trabajo, pero no a la acción. No considera suficientemente entre las actividades humanas a la interacción que se desarrolla entre los hombres por el simple hecho de existir hombres (y no el Hombre). El hombre *qua* hombre, dice Hannah Arendt, cada individuo en su única distinción aparece y se confirma a sí mismo en el dis-

curso y la acción, y estas actividades —la política— necesitan un espacio para aparecer: el ámbito público, el Estado. Estos son mucho más "el trabajo del hombre" que la obra de sus manos o la labor de su cuerpo (Arendt 1974, 247). Al concebir el trabajo en términos demasiado estrechos, Marx no logra situar la actividad política. De ahí, el paradójal silencio sobre el "reino de la libertad". La emancipación humana del "trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos", es abordada solamente en términos de "tiempo libre" (una libertad improductiva) y no de praxis social. Es decir, la socialización culmina en una extraña libertad de satisfacción privada-particular y no en la liberación de una reciprocidad espontánea.

Este reduccionismo ha sido puesto en relieve también por Jürgen Habermas (1968, 9 ss.) en referencia a Hegel. En la *Realphilosophie* de Jena las categorías de lenguaje, instrumento y familia nombran tres modos, equivalentes entre sí, de relaciones dialécticas de mediación: la representación simbólica, el proceso de trabajo y la interacción. Esta distinción es abandonada posteriormente por el mismo Hegel, de manera que lo que Marx descubre y alaba en Hegel es exclusivamente el trabajo: haber captado al hombre concreto como el resultado de su propio trabajo. Esta lectura reduce la interacción al trabajo, la acción comunicativa a la acción instrumental. Se pierde así la dialéctica de la lucha por el reconocimiento: la historia de la represión y de la reconstrucción de una intersubjetividad espontánea. La emancipación puede ser pensada entonces exclusivamente como fin de la violencia por parte de la naturaleza externa (vale decir, como el control sobre ella). Pero, como bien destaca Habermas (1968, 46) "*la liberación de hambre y miseria no converge necesariamente con la liberación de servidumbre y humillación*".

## 5. Conclusión

Encontramos en el pensamiento de Marx un marcado énfasis sobre el Estado-gobierno. Notamos tal tendencia incluso en su reflexión sobre el Estado futuro. Planteando como *tarea* la destrucción del aparato estatal burgués, postula como *objetivo* la instalación de un órgano simplemente ejecutivo-administrativo. En ambos casos se trata del aparato de Estado: ahora separado y por



encima de la sociedad, en el futuro subordinado a la sociedad. Esta perspectiva le permite afirmar que el Estado desaparecerá en cuanto poder social extrañado, usurpado y coercitivo y, a la vez, hablar de un Estado futuro en tanto que órgano de autogobierno.

Marx plantea una antinomia entre poder represivo y autogobierno en base al aparato de Estado y determina este aparato en función de la estructura económica. Tanto la enajenación/ usurpación del poder social en un poder de clase (sociedad capitalista) como la recuperación de ese poder social extrañado por parte de una sociedad autoregulada son fundadas en transformaciones económicas. Dependiendo del modo de producción, habría una falsa generalidad o una generalidad real, pero no una mediación propiamente tal entre lo general y lo particular. Tendríamos o una lucha de intereses particulares, generando una falsa generalidad, o una generalidad real, consecuencia de una identidad de intereses.

Se trata de un reduccionismo economicista que en sus conclusiones llega a reducir la lucha por desmontar las relaciones de dominación social a una lucha por controlar el proceso económico. La creciente identificación de la emancipación con el control, típica de tantos movimientos socialistas, está ya presente en la obra de Marx. Hay en ella un "positivismo secreto" (Wellmer 1969) que toma el control común, el mando consciente y racional de los productores asociados por un resultado del mismo desarrollo económico. La asociación de productores libres e iguales, o sea la forma de generalidad por hacer, aparece como una socialización pre-constituida en y por el progreso económico-tecnológico del capitalismo. Vale decir, el "hombre socializado" de Marx opera como una razón objetiva similar a la "mano invisible" de Smith o la "voluntad general" de Rousseau. Suponiendo una identidad de intereses pre-fijada, evitan interrogarse acerca de su constitución histórica. Las relaciones de poder (cómo son generadas y lo que producen) no son tematizadas.

La ausencia de toda referencia a una sociedad dividida y, por ende, a la política en la reflexión de Marx sobre la sociedad futura, condiciona el posterior pensamiento socialista y dificulta el actual debate sobre el socialismo y democracia. En contra de un enfoque reduccionista falta recuperar primero un concepto de lo político a fin de poder problematizar la democracia.

La emancipación social implica, desde luego, el control de la sociedad sobre sus condiciones de vida. Esta disposición de la sociedad sobre sí misma, es a la vez más y menos que un control sobre "el intercambio de materias con la naturaleza". Es más en cuanto implicaría toda la producción y reproducción de la sociedad por ella misma, no limitándose esta autoproducción social a la producción económica. Es menos en cuanto implicaría una disposición sobre los hombres particulares; la particularidad individual no puede ser regulada a la manera de una planificación económica. La autodeterminación de la sociedad sobre su desarrollo no puede significar la abolición de la diversidad social sino, al contrario, su realización plena. Y esta diversidad exige la política, o sea la determinación (conflictiva) de un referente transcendental por medio del cual los hombres pueden reconocerse unos a otros en su diversidad.

La necesidad de tal mediación se vuelve evidente en el razonamiento del mismo Marx. De hecho, aun superadas las relaciones capitalistas de producción, seguirá subsistiendo un "reino de la necesidad". Es decir, habrá relaciones mercantiles y aunque se trate de una división voluntaria del trabajo, no son relaciones sociales directas. Mientras exista un "reino de la necesidad" existe una sociedad dividida y toda división social implica una mediación. Vale decir, incluso si consideráramos solamente las relaciones (no-capitalistas) de producción, un modo de producción comunista, la falta de relaciones sociales directas exige una representación del trabajo colectivo.

Tal representación o mediación de la sociedad consigo misma no está vinculada lógicamente a ninguna forma específica. *Históricamente* es la forma de Estado.

Mi interpretación ha enfatizado, quizás exageradamente, una línea reduccionista en el análisis de Marx porque estimo que ella da origen a la tendencia, vigente hasta hoy, de tomar el aparato del Estado por *el* Estado. Por otra parte, es en Marx donde encontramos una primera concepción de la forma de Estado. La anunciada "síntesis de la sociedad civil bajo la forma de Estado" presenta el tema a tratar. Pienso que con el análisis del fetichismo Marx también nos indica un camino para enfocarlo.

El mérito de Marx en su crítica a Hegel es haber comprendido la idea de Estado como una abstracción real, evitando caer

en un materialismo vulgar. La trascendencia no es "abolida" sino analizada como un producto social. La subjetivación del Estado no es una construcción idealista propia de Hegel; la inversión de sujeto y predicado es un producto de la sociedad misma. La crítica a Hegel es una crítica de la "realidad irracional" (C 81). Son los mismos hombres quienes producen su dependencia de una trascendencia. Esta su "deuda de sentido" (en las palabras de Gauchet) puede ser saldada por la religión o el Estado. Se trata de dos modalidades equivalentes de exteriorizar en un lugar fuera de la sociedad, o sea "por encima" de la división, el sentido de que se vive y cómo se vive en una sociedad dividida. ¿A qué se debe esa "alienación" en el caso del Estado moderno?

Habiendo reconocido en el Estado burgués "la abstracción de la sociedad civil por sí misma, de su condición real" (C 142). Marx pasa a explicar ese proceso de abstracción. Ese poner-fuera-de-sí-mismo del Estado por parte de la sociedad sería producto de la división social del trabajo. La división de la sociedad es reducida a la división social del trabajo. Habiendo señalado el reduccionismo, quiero destacar el aporte de Marx. Analizando el desarrollo de la división social del trabajo en la producción capitalista de mercancías descubre el misterio de la forma de mercancía; muestra cómo los productos de la actividad humana se independizan y devienen sujetos que someten a quienes son sus productores. El concepto de fetichismo —el doble proceso de subjetivación de los productos y de cosificación de los productores— nos permite pensar la moderna forma de Estado. Podemos reconocer la sustantivación, típica del Estado capitalista, y explicarnos a través de ese fetichismo (y no sólo por el monopolio organizativo de la coerción física) el poder del Estado.

El fetichismo opera en nuestro hablar cotidiano: el Estado controla, el Estado crece, el Estado articula, ... (como decimos que el oro sube o que el cobre baja). En realidad, el Estado aparece como símbolo de determinada burocracia gubernamental: ella afirma, interviene, ... Pero el lenguaje traiciona: el Estado *aparece* como lo que es —es un sujeto dotado de vida propia. No se trata de una simple metáfora. El Estado se independiza de las voluntades políticas.

Los aparatos gubernamentales responden a los imperativos económicos, las reivindicaciones sociales, las exigencias políticas.

Pero lo que cohesiona y anima a las distintas medidas yuxtapuestas y contradictorias entre sí es una "lógica" ajena a la aritmética de demandas y recursos. Podemos estudiar la acción gubernamental a través de las estructuras económicas, geopolíticas, etc., que la condicionan; pero ellas nada nos dicen de la naturaleza del Estado. Para ello hemos de recurrir a la constitución de la forma de Estado.

La forma de Estado condensa las luchas (divisiones) en la sociedad, cristalizando, por así decir, el sentido de las relaciones sociales existentes. Condensación de la verdad o el sentido del orden que produjeron las luchas de poder. Siendo una exteriorización coextensiva a la sociedad, la forma de Estado no está al margen de las relaciones de dominación y explotación. La forma de Estado es "representativa" del conjunto de las relaciones sociales de producción (en el sentido lato de producción de las condiciones de vida en y de la sociedad).

Asumiendo que toda acción social es una acción significativa, la forma de Estado sería el lugar donde los significados de la interacción social se objetivan y subjetivan. Borrando toda huella de su producción histórico-social, se transforman en la Ley y la Moral: representación objetiva del orden existente. Este "espíritu" de las leyes y de las instituciones fundamenta la legalidad y —como lo mostró dramáticamente la experiencia chilena— delimita el terreno de la acción gubernamental.

Respecto a la conceptualización del Estado capitalista en tanto que fetichismo quisiera agregar tres aclaraciones. En primer lugar, el fetichismo es un fenómeno de la producción material y no un simple "reflejo sobreestructural". Es la misma interacción entre los hombres la que produce la sustantivación de la forma "Estado" y la subordinación de los hombres particulares a ese fetiche. El fetichismo de Estado surge por y junto a las relaciones capitalistas de producción: los hombres "lo hacen, pero no lo saben". Este proceso objetivo puede dar lugar posteriormente a una fetichización en cuanto acciones conscientes de estadalatría: el culto a la bandera, al "pater patriae", etc.

En segundo lugar, el fetichismo no se disuelve con su explicación. Justamente por no ser la forma de Estado una ilusión o un engaño sino una abstracción real, producto de determinadas relaciones sociales, solamente cambiaría con estas. El fetichismo sólo desaparecerá, dice Marx, cuando el proceso social de vida

"sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional". (El Capital I, 44). Ahora bien, cabe suponer que estos hombres libremente socializados no tengan relaciones sociales directas y que, por tanto, requieran una estructura de mediación. Se trataría pues de hacer visible esa mediación oculta tras el fetichismo y así llegar a disponer ("mando consciente y racional") sobre la forma de Estado. Es decir, volviendo transparente la mediación por medio de la forma "Estado", se revierte la inversión que hizo del Estado un "Dios mortal" al cual está sometido el comportamiento humano so pena de "caer en el caos". El pavor al caos se diluye mostrando la construcción social del Estado: "el emperador no lleva vestido".

Pero desapareciendo el fetichismo no desaparece el Estado. Haciendo transparente la mediación de la sociedad consigo misma, se pondrá fin al sometimiento ciego a un fetiche, pero no a la necesidad de un referente trascendente. La forma de Estado continuará siendo la mediación históricamente necesaria para que una sociedad —que seguirá estando dividida— se afirme a sí misma y pueda actuar sobre sí misma.

Parece adecuado pensar la "sociedad sin clases" no como una meta concreta sino —como propone Hinkelammert (1977)— como un concepto-límite. Este sirve de criterio para pensar y evaluar las transformaciones sociales concretas, que buscan desmontar toda relación coercitiva. Asumiendo la persistencia de una sociedad dividida, la extinción del Estado deja de ser un objetivo político. La tarea es, al contrario, una organización adecuada de la división social. El cambio de perspectiva es decisivo. Por un lado, frena la tendencia a intentar abolir "por decretos" los conflictos sociales. De hecho, todo intento por establecer una "sociedad sin clases" o una "unidad nacional" en una sociedad dividida ha conducido al totalitarismo. Por el otro lado, el reconocimiento de la división social permite tematizar la democracia en una sociedad socialista. Si el socialismo no elimina la división en la sociedad, entonces la mediación entre "lo particular" y "lo general" se impone como una tarea central.

En tercer lugar, debo aclarar la "ampliación" del concepto de fetichismo. Marx lo desarrolla a partir de las relaciones mercantiles capitalistas, definiendo la forma de mercancía, del dinero

y del capital. Establece además una analogía con la religión, que podría extenderse al Estado. Cabe preguntarse empero, si más que una simple analogía no se trata de un fetichismo propiamente tal. En efecto, presumo, sin poder argumentar la hipótesis, que el fetichismo es generado y se levanta sobre el conjunto de las relaciones sociales de producción (en su sentido lato). Habría que desarrollar esta proposición, teniendo en cuenta especialmente la creciente formalización de las relaciones sociales. Me parece que los rituales de la interacción (como fueron estudiados por Simmel y ahora Goffman) son un buen campo para analizar la supuesta exteriorización e independización del sentido implícito a la acción social. Si la comunicación social se rige por pautas formales e impersonales, que reduciendo la complejidad de la vida social nos permiten "actuar", sería porque la acción comunicativa remite a un significado fuera de ella. A la inversa, la actual rebelión contra esas formalizaciones a nombre de la autenticidad y de la intimidad conduciría, según Richard Sennett, al ocaso del hombre público. Es decir, así como la diversidad de los hombres particulares remite a pautas formales de comunicación (cierto "denominador común") así estas reglas y "apariencias" a su vez remiten a un *sentido de orden* que anima el código formal.

Esta línea de investigación es abierta por Gramsci en su crítica al economicismo. Gramsci rechaza la identificación de Estado y gobierno como un planteo corporativo-económico, que ve en la dominación sólo su aspecto coercitivo de *imposición*, ignorando el consentimiento de los dominados. El *consentimiento* es más que una disposición anímica o una opinión ideológica, un actuar práctico que se manifiesta en el comportamiento cotidiano. "Las expresiones más fieles de la sociedad son, según Gramsci, las reglas prácticas de conducta que los juristas llaman 'jurídicamente indiferentes', y cuya zona cambia con las épocas y con la extensión de la intervención estatal en la vida de los ciudadanos" (1971, 181). No es posible comprender las actuales "reglas sociales de conducta" sin haber estudiado la transformación secular de las redes y los resortes de poder instalados a través de un aparato estatal centralizado. El comportamiento moderno, reemplazando la fuerza física por el cálculo y la negociación, por el disimulo, el engaño y la persuasión, supone cierta monopolización de la violencia. Si el peligro en el camino ya no es ser asaltado sino atropellado, entonces los hombres han de desarrollar otras

capacidades. Tiene lugar una lenta mutación psicológica, transformando las pautas de interacción.

La acción gubernamental condiciona pues unas conductas y costumbres conformistas. Las formas de convivencia social así inducidas condicionan a su vez la forma de Estado. Ellas generan —a la manera de un Sobre-Yo colectivo— los significados y las normas que encarnados bajo la forma de Estado definen lo bueno o malo de la acción social, incluida la acción gubernamental.

No puedo entrar aquí a las complejas relaciones entre forma de Estado y aparato de Estado. No por ello ignoro la importancia del aparato estatal, que bien conoce quien alguna vez haya "hecho política". Pero: evitemos una idolatría de lo inmediato! No podremos analizar adecuadamente las alternativas políticas en América Latina si no abandonamos una concepción reduccionista del Estado.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H.* La condición humana, Ed. Seix Barral. (1974).
- Basso, L.* Gesellschaftsformation und Staatsform, Ed. Suhrkamp. (1975).
- Bedeschi, G.* Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx. Ed. Corazón. (1975).
- Bobbio, N. et al.* El Estado y el marxismo, Ed. Avance (también Universidad Autónoma de Puebla, 1978). (1977).
- Castoriadis, C.* Les carrefours du labyrinthe, Ed. Seuil. (1978).
- Colletti, L.* Ideología y sociedad, Ed. Fontanella. (1975).
- Colletti, L.* La cuestión de Stalin y otros escritos, Ed. Anagrama. (1977).
- Dumont, L.* La conception moderne de l'individu, en *Esprit* 2. (1978).
- Erckenbrecht, U.* Das Geheimnis des Fetichismus, Ed. EVA. (1976).
- Evers, T.* El Estado en la periferia capitalista; Siglo XXI. (1979).
- Foucault, M.* Castigar y vigilar, Ed. Siglo XXI. (1976).
- Foucault, M.* La microfísica del poder, Ed. La Piqueta. (1978).
- Gauchet, M.* La dette du sens et les racines de l'Etat, en *Libre* 2. (1977).
- Gramsci, A.* La política y el Estado moderno, Ed. Península. (1971).
- Habermas, J.* Wissenschaft und Technik als Ideologie, Ed. Suhrkamp.
- Hinkelammert, F.* Las armas ideológicas de la muerte, EDUCA. (1977).

- Hinkelammert, F.* El Dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la tradición cristiana; en Támez-Trinidad (eds): Capitalismo, violencia y anti-vida, EDUCA. (1978).
- Irsael, J.* Der Begriff Entfremdung, Ed. Rowohlt (también Ed. Península). (1972).
- Laclau, E.* Política e ideología en la teoría marxista, Ed. Siglo XXI. (1978).
- Lechner, N.* Poder y orden. La estrategia de la minoría consistente; en *Revista Mexicana de Sociología* 1978/4. (1978).
- Loizu, M.* Las nuevas vías al socialismo, Ed. Avance. (1977).
- Macpherson, C. B.* Democratic Theory: Essays in Retrieval, Oxford University Press. (1973).
- Marx, K.* (C) Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, Ed. Grijalbo; (A) Los Anales franco-alemanes, Ed. Martínez Roca; (IA) La Ideología Alemana, Ed. Pueblos Unidos; (OE) Obras Escogidas, Ed. Progreso; (MEW) Marx-Engels-Werke, Ed. Dietz. El Capital, Fondo de Cultura Económica.
- Sonntag, H. y Valecillos* (eds.) El Estado en el capitalismo contemporáneo, Ed. Siglo XXI. (1977).
- Wellmer, A.* Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Ed. Suhrkamp (también Ed. Ariel). (1969).

# INDICE



	<u>Pág.</u>
Presentación .....	9
<b>ENSAYOS:</b>	
Cinco años de experiencia con el nuevo Derecho Penal Alemán	
<i>Dr. Hans-Heinrich Jescheck</i> .....	11 ✓
Derecho de impugnación de la sentencia condenatoria y Derechos Humanos	
<i>Dr. Francisco Castillo González</i> .....	29 ✓
Fascismo, sociología y estrategia política	
<i>Julio C. Godoy Blanco - Jorge Enrique Romero Pérez</i> <i>Jaime M. Lazo Salinas</i> .....	55 ✓
El Recurso de Casación Civil (análisis histórico)	
<i>Dra. María Antonieta Sáenz Elizondo</i> .....	85 ✓
Comportamiento elecciones de Diputados 1953 - 1974 (incluye proyecciones 1978 - 1998)	
<i>Guillermo Vilchez S. - Jaime Jana S.</i> .....	105 ✓
Una Filosofía concreta del Derecho para la Paz: Mahatma Gandhi	
<i>Dr. Víctor Pérez Vargas</i> .....	133 ✓
Análisis general de la legislación forestal en Costa Rica	
<i>Prof. Anabelle Porras Zúñiga</i> .....	165 ✓
El concepto de Estado en Marx	
<i>Dr. Norbert Lechner</i> .....	217 ✓



INDICE

111

112

113

114

115

116

117

118

119

120

121

122

123

124

125

126

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

157

158

159

160

161

162

163

164

165

166

167

168

169

170

171

172

173

174

175

176

177

178

179

180

181

182

183

184

185

186

187

188

189

190

191

192

193

194

195

196

197

198

199

200

201

202

203

204

205

206

207

208

209

210

211

212

213

214

215

216

217

218

219

220

221

222

223

224

225

226

227

228

229

230

231

232

233

234

235

236

237

238

239

240

241

242

243

244

245

246

247

248

249

250

251

252

253

254

255

256

257

258

259

260

261

262

263

264

265

266

267

268

269

270

271

272

273

274

275

276

277

278

279

280

281

282

283

284

285

286

287

288

289

290

291

292

293

294

295

296

297

298

299

300

301

302

303

304

305

306

307

308

309

310

311

312

313

314

315

316

317

318

319

320

321

322

323

324

325

326

327

328

329

330

331

332

333

334

335

336

337

338

339

340

341

342

343

344

345

346

347

348

349

350

351

352

353

354

355

356

357

358

359

360

361

362

363

364

365

366

367

368

369

370

371

372

373

374

375

376

377

378

379

380

381

382

383

384

385

386

387

388

389

390

391

392

393

394

395

396

397

398

399

400

401

402

403

404

405

406

407

408

409

410

411

412

413

414

415

416

417

418

419

420

421

422

423

424

425

426

427

428

429

430

431

432

433

434

435

436

437

438

439

440

441

442

443

444

445

446

447

448

449

450

451

452

453

454

455

456

457

458

459

460

461

462

463

464

465

466

467

468

469

470

471

472

473

474

475

476

477

478

479

480

481

482

483

484

485

486

487

488

489

490

491

492

493

494

495

496

497

498

499

500

501

502

503

504

505

506

507

508

509

510

511

512

513

514

515

516

517

518

519

520

521

522

523

524

525

526

527

528

529

530

531

532

533

534

535

536

537

538

539

540

541

542

543

544

545

546

547

548

549

550

551

552

553

554

555

556

557

558

559

560

561

562

563

564

565

566

567

568

569

570

571

572

573

574

575

576

577

578

579

580

581

582

583

584

585

586

587

588

589

590

591

592

593

594

595

596

597

598

599

600

601

602

603

604

605

606

607

608

609

610

611

612

613

614

615

616

617

618

619

620

621

622

623

624

625

626

627

628

629

630

631

632

633

634

635

636

637

638

639

640

641

642

643

644

645

646

647

648

649

650

651

652

653

654

655

656

657

658

659

660

661

662

663

664

665

666

667

668

669

670

671

672

673

674

675

676

677

678

679

680

681

682

683

684

685

686

687

688

689

690

691

692

693

694

695

696

697

698

699

700

701

702

703

704

705

706

707

708

709

710

711

712

713

714

715

716

717

718

719

720

721

722

723

724

725

726

727

728

729

730

731

732

733

734

735

736

737

738

739

740

741

742

743

744

745

746

747

748

749

750

751

752

753

754

755

756

757

758

759

760

761

762

763

764

765

766

767

768

769

770

771

772

773

774

775

776

777

778

779

780

781

782

783

784

785

786

787

788

789

790

791

792

793

794

795

796

797

798

799

800

801

802

803

804

805

806

807

808

809

810

811

812

813

814

815

816

817

818

819

820

821

822

823

824

825

826

827

828

829

830

831

832

833

834

835

836

837

838

839

840

841

842

843

844

845

846

847

848

849

850

851

852

853

854

855

856

857

858

859

860

861

862

863

864

865

866

867

868

869

870

871

872

873

874

875

876

877

878

879

880

881

882

883

884

885

886

887

888

889

890

891

892

893

894

895

896

897

898

899

900

901

902

903

904

905

906

907

908

909

910

911

912

913

914

915

916

917

918

919

920

921

922

923

924

925

926

927

928

929

930

931

932

933

934

935

936

937

938

939

940

941

942

943

944

945

946

947

948

949

950

951

952

953

954

955

956

957

958

959

960

961

962

963

964

965

966

967

968

969

970

971

972

973

974

975

976

977

978

979

980

981

982

983

984

985

986

987

988

989

990

991

992

993

994

995

996

997

998

999

1000

Impreso en San José de Costa Rica  
 por Litografía e Imprenta LL, S. A.  
 en enero de 1981.  
 Apartado 75 - Tibás

