

**Sala de Lectura – Biblioteca Virtual del
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO**

**Teoría y Filosofía Política, la tradición clásica y las nuevas fronteras
Atilio Boron**

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

c José Castillo y Mabel Thwaites Rey

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El Estado y la democracia antes del Manifiesto

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

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

Resulta importante citar aquí a Marx, en busca de cuáles son los autores en cuya tradición se inscribe: “...primero Maquiavelo y Campanella, luego Spinoza, Hobbes y Grocio, por último Rousseau, Fichte y Hegel, comenzaron a examinar el Estado desde el punto de vista humano y a deducir de él las leyes naturales de la razón y de la experiencia y no las de la teología”⁵. Resultan claras las presencias y las ausencias. No están Locke ni Montesquieu, pero sí Spinoza: Marx está preocupado por un Estado que realiza o no la libertad racional, pero no se encuentra para nada involucrado en las discusiones sobre las limitaciones a ese poder estatal. En este punto, la idea de universalidad, de totalidad, en su impronta hegeliana, aparece claramente: “... pero si antaño los filósofos que enseñaban el derecho público construyeron su concepto de Estado a partir del instinto de la ambición o del instinto social, si a veces lo dedujeron de la razón, pero no de la razón de la sociedad sino de la razón de individuo, en cambio la concepción filosófica moderna, más profunda y rica que la antigua, lo dedujo de la idea de universalidad. Considera al Estado como un gran organismo en que deben realizarse las libertades jurídicas, moral y política, y en que el ciudadano individual, obedeciendo a las leyes del Estado, no hace sino obedecer a las leyes naturales de su propia razón humana.”⁶

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En *El Estado y la Revolución*, Lenin definirá al Estado como “un órgano de dominación de clase, un órgano de opresión de una clase por otra, es la creación del ‘orden’ que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases”¹⁸.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La Democracia en el *Manifiesto*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 1) Es la resolución de la escisión entre Sociedad Política y Sociedad Civil. Como concepto está por encima de cualquier forma de Estado o régimen político. En la textualidad del Marx adulto, entonces, estaríamos diciendo que democracia es la sociedad sin clases y sin Estado, el comunismo.
- 2) Es un régimen político donde se hace realidad el ejercicio del dominio en forma sustancial por las mayorías. Esta sería la visión más cercana a la de *El Manifiesto*. Solo en la toma del poder político por la clase obrera se realizaría la democracia. Esta es la visión que prevalece en Engels, sobre todo en su frase: “La dictadura del proletariado es la democracia”.
- 3) Es la forma de Estado, el régimen político de la burguesía. Aquí Marx muchas veces coloca el aditamento, “la república democrática”, o “la democracia burguesa”. Esta tercera acepción, que es muy marcada en el Marx adulto, es la que lleva a la expresión de “la democracia no es más que la dictadura de la burguesía”.

Después del *Manifiesto*

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

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

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

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

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

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

Marx, Rousseau, Robespierre, y la dictadura del proletariado

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusiones (abiertas)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notas

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

2 Miliband, Ralph, op.cit.

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

4 Marx, Karl, ídem anterior.

5 Marx, Karl, ídem anterior.

6 Marx, Karl, ídem anterior.

7 Marx, Karl, ídem anterior.

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

9 Marx, Karl, ídem anterior.

10 Marx, Karl, ídem anterior.

11 Marx, Karl, ídem anterior.

12 Marx, Karl, ídem anterior.

13 Marx, Karl, ídem anterior.

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

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

q