

**Tomado de:** *Traducir a Gramsci*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007, 292 pp.

## **VI- Las concepciones de Marx sobre el Estado y la política.**

En el capítulo anterior expliqué las deformaciones, presentes en el marxismo vulgar, con respecto a la verdadera esencia del pensamiento de Marx. Ahora pasaré a explicar los elementos fundamentales de la teoría política marxiana.

Como ha ocurrido con otros muchos aspectos de la obra de Marx, su pensamiento sobre el Estado y la política ha sido apreciado frecuentemente a través del prisma de las adaptaciones - e incluso tergiversaciones - hechas por continuadores o adversarios posteriores. También se ha adolecido de no entender la conexión orgánica entre su pensamiento político y su crítica económica al modo de producción capitalista.

Muchos han afirmado que en la obra de Marx no se encuentra una teoría sobre el Estado. No han comprendido que, más que una teoría positiva, lo que Marx desarrolla es una crítica al Estado.<sup>1</sup> Una teoría crítica del Estado. El elemento anti-estatista es central en la concepción marxiana. Juan Carlos Portantiero ha resaltado un momento seminal al afirmar que, en Marx, poder y transición forman un sólo haz unitario.<sup>2</sup> La conquista del poder por los grupos revolucionarios se analiza como proceso que tiene como objetivo la eliminación de la enajenación económica y política. Si bien continuó al pensamiento hegeliano en el rechazo al jusnaturalismo expresado en la filosofía política liberal, Marx se separó de Hegel al potenciar hasta el extremo la tradición liberal de total subordinación del Estado a la sociedad. Es importante destacar esta tesis: su pensamiento político constituyó una radicalización democrática del pensamiento liberal. La relación de Marx con el liberalismo no fue de simple rechazo nihilista, sino de crítica y superación democrática (en el sentido hegeliano del *Aufheben*) de los momentos de libertades negativas individuales y limitación del poder estatal. La diferencia radical estribaba en que para el liberalismo la sociedad es impensable sin el Estado y debe mantenerse separada de él (precisamente porque la concibe como sociedad burguesa, basada en la explotación), mientras que para Marx, la

---

<sup>1</sup> Georges Labica, "A propósito de la problemática del Estado en *El Capital*", en: Revista *Dialéctica*, Univ. Autónoma de Puebla, nr. 9, dic. 1980, p. 142.

<sup>2</sup> Juan Carlos Portantiero, "El socialismo como construcción de un orden político democrático", Revista *Dialéctica*, Universidad Autónoma de Puebla, nr. 11, dic. 1981, p. 41.

desenajenación de la sociedad debía llevar a la extinción del Estado, entendida como recuperación por la sociedad de los poderes alienados por aquel.

### La crítica al liberalismo político.

Portantiero ha llamado la atención al hecho de que el enemigo irreconciliable para Marx con respecto al tema del Estado, en el seno del movimiento socialista, no era el anarquismo, sino el lassalleísmo.<sup>3</sup> La idea central en Marx es la de la existencia de un corte, de una escisión, entre el Estado y la sociedad. El Estado es el mediador entre el hombre y su libertad. Confisca la fuerza de la sociedad, la enajena, y se autonomiza.

En sus trabajos de 1843-1844, Marx sometió a crítica tanto la concepción liberal clásica sobre el Estado como las concepciones hegelianas. El centro de su ataque a la concepción del Estado de Hegel consistió en señalar que éste, mientras advertía acertadamente la separación entre el Estado y la sociedad burguesa, afirmaba su reconciliación en el Estado mismo. En el sistema hegeliano la contradicción se resolvía suponiendo que, en el Estado, se hallan representados la realidad y el significado auténtico de la sociedad burguesa. La alienación del individuo respecto del Estado, y la contradicción entre el hombre como *bürger* (miembro privado de la sociedad, preocupado únicamente por sus intereses particulares) y el hombre como *citoyen* (ciudadano, miembro de la sociedad política) encontrarían su solución en el Estado, considerado como expresión de la realidad última de la sociedad. Pero Marx afirmó que esto no era una solución, sino una mistificación. La contradicción entre el Estado y la sociedad es una realidad. De hecho, la enajenación política que implica es el elemento fundamental de la sociedad burguesa moderna, puesto que el significado político del hombre se separa de su condición real como individuo privado, mientras que, en realidad, es esta condición la que lo determina como ser social.

La preocupación central de Marx, en sus escritos tempranos, se centraba en la cuestión del Estado, de su naturaleza y de su relación con la sociedad. Ralph Milliband ha afirmado que *“Marx completó su emancipación del sistema hegeliano en gran parte a través de su crítica a la concepción del Estado de Hegel”*.<sup>4</sup> En aquellos primeros

---

<sup>3</sup> Ibid, p. 43.

<sup>4</sup> Ralph Milliband, “Marx y el Estado”, en: AA. VV., en: D. Subirats y P. Vilanova, *La Evolución del Estado en el Pensamiento Político*, Barcelona, Editora Petrel, 1975, p. 202.

textos, Marx resaltó la necesidad de abandonar la especulación en el tratamiento de este tema, y de analizarlo en su concreción, en la inserción del Estado dentro del conjunto de las relaciones sociales. Como señala Milliband, la insistencia en la necesidad de considerar “la naturaleza de las circunstancias” constituye el centro del extenso manuscrito redactado por Marx en el verano de 1843, y en el que sometió a una profunda crítica a la filosofía hegeliana del Estado y del derecho.<sup>5</sup> Este manuscrito, publicado póstumamente con el título de *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, y el artículo “Sobre la Cuestión Judía”, publicado en 1844, son los dos primeros textos donde Marx se ocupa especialmente de la cuestión del Estado y de la sociedad civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), y se han convertido en referencia obligada para todos los que se ocupan del tratamiento marxiano del tema, por lo que me referiré a ellos con cierto detenimiento.

El punto de partida de Marx en este manuscrito es la demostración del carácter especulativo de la concepción hegeliana sobre el Estado. Para ello, se apoyó en una idea presentada anteriormente por Ludwig Feuerbach, quien había destacado que la esencia de la especulación hegeliana consistía en realizar abstracciones, haciendo de los conceptos la esencia de lo real, y de la idea el sujeto creador del mundo. De ahí que Feuerbach concluyera que, para llegar a la verdad, era necesario hacer del sujeto el atributo, y del atributo el sujeto. Es la famosa tesis de la inversión, que Marx retomó como fundamento metodológico de su crítica del hegelianismo. Como ya hemos visto, él consideraba que sólo era posible entender las instituciones políticas estudiándolas en su conexión con las relaciones sociales, y no partiendo de consideraciones generales y abstractas.

Un momento significativo de la crítica de Marx al misticismo especulativo hegeliano lo constituyó su reflexión sobre la caracterización que hacía Hegel del Estado como *organismo*. En el párrafo 269 de la *Filosofía del Derecho* se presentaba a la idea del Estado no sólo como elemento constitutivo de la maquinaria estatal, sino de toda estructura interna de la sociedad, y se justificaba al Estado como “organismo general”. Para Marx, la consideración del Estado como un organismo vivo constituyó un importante paso de avance, limitado empero por el panlogismo hegeliano, que llevó a que el concepto de organismo perdiera la concreción que debía tener en tanto conceptualización de una totalidad, y se tornara vacío. La cuestión sobre la

---

<sup>5</sup> R. Milliband, ob. cit., p. 203.

diferenciación de distintos organismos al interno de la sociedad, y sobre la esencia de su interrelación, no podía obtener respuesta dentro de los marcos de la filosofía hegeliana.

Aquí están presentes dos importantes elementos del programa teórico que se propuso realizar Marx con su crítica de la filosofía hegeliana del derecho. El primero consistía en plantearse el problema del Estado desde una visión sistémica de la sociedad, entendiendo a esta como un todo, y al Estado como elemento cuya esencia sólo puede captarse estableciendo su relación con la totalidad. Esta visión sistémica-relacional (en otras palabras, dialéctica), había constituido un propósito de Hegel, que la especulación había hecho naufragar. Marx rescató esa intención, y pudo salvarla del misticismo panlogista porque, por primera vez en la filosofía occidental, se preguntó por los sujetos reales que forjan el sistema de relaciones sociales. Justamente en esto consistió el segundo elemento, indisolublemente vinculado al anterior. Ambos le permitieron plantearse la cuestión de la esencia del Estado y de su relación con la sociedad civil burguesa de un modo mucho más fructífero. Precisamente porque colocó las relaciones entre los hombres, las formas históricas de producción y apropiación, tal y como ellas existen en un momento histórico específico, como punto de partida concreto de su indagación. De ahí la idea que al respecto presentó Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, redactadas hacia 1845. En la traducción al español que se ha establecido como la más corriente, la tesis 9 reza así: “*A lo más que llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la <sociedad civil>*”. Y en la décima tesis se afirma: “*El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad <civil>; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada*”.<sup>6</sup>

Aquí se impone hacer una precisión terminológica. Ya hemos visto que donde se ha traducido “sociedad civil”, Marx utilizó la expresión alemana “*bürgerliche Gesellschaft*”, que debe traducirse como “sociedad burguesa”. Pero a ello hemos de agregar que, en la tesis 10, lo que se ha trasladado al español como “punto de vista” es el término alemán *Standpunkt*, que no significa exactamente lo mismo. Esa palabra se ha formado por la conjunción de dos términos: *punkt*, que puede traducirse como “punto”, y *stand*, que proviene de la raíz indoeuropea *stoi*, y que ha dado lugar a los verbos *stay* en inglés, *stehen*, en alemán, o *estar*, en español. Por lo tanto, la palabra *Standpunkt*, en una traducción más exacta, significa “el punto en que se está”, o sea, el

---

<sup>6</sup> Ver: C. Marx, F. Engels, *Obras Escogidas*, 1973, Editorial Progreso, Moscú, tomo 1, p. 9.

punto de posicionamiento teórico desde el que proceder a la aprehensión racional de la realidad. Una vez hechas estas dos aclaraciones, el sentido de ambas tesis se nos hace mucho más claro. Lo que Marx está afirmando en ellas es que la filosofía anterior, por no haber captado en toda su amplitud y complejidad la esencia de la actividad práctica humana, la había entendido exclusivamente como la actividad empírica, cotidiana, del individuo aislado (la había concebido en su forma “*suciamente judaica*”, expresión que utilizó en la primera de estas tesis), pero no como aquella actividad social en la que los seres humanos, al relacionarse con su entorno y entre ellos, creaban una segunda naturaleza (o “naturaleza socializada”) y se creaban a sí mismos como entes sociales. Es por ello que la filosofía burguesa sólo podía concebir al individuo bajo la imagen del burgués, como ente aislado, que creaba mercancías y las intercambiaba con otros productores aislados. Es decir, como miembro de aquella sociedad burguesa fundada sobre la base del carácter privado de la producción. Ese era el punto de posicionamiento teórico (*Standpunkt*) de la concepción burguesa del hombre y la sociedad, que por ello no podía captar la esencia de ambos. La nueva filosofía que Marx propugnaba tenía que tomar como su *Standpunkt* no a la “sociedad burguesa”, sino a la “*sociedad humanizada*” o la “*humanidad socializada*”. Es decir, tomar como punto de partida gnoseológico la comprensión del hombre como un ser social, históricamente condicionado, y la de la sociedad como sistema de relaciones sociales, de muy diversos tipos, que los seres humanos establecen entre sí en el proceso de producción y reproducción de sus vidas. Lo que se nos está queriendo decir es que, si tomamos como presupuesto de inicio de nuestra reflexión la interpretación liberal del hombre, que lo concibe desde el paradigma burgués del *homo oeconomicus*, no podremos rebasar la especulación. Es preciso partir de la interpretación de los individuos en su mutuo condicionamiento.

La exigencia de esta visión sistémica, y de la interpretación del Estado no como “cosa”, sino como organismo, llevó a Marx a no limitarse tan solo a destacar el misticismo y el carácter especulativo de la construcción filosófica hegeliana, sino a investigar - y aquí radica un importante aporte a la historia de las ideas políticas - cuál era el contenido histórico-social que se expresaba en el planteamiento hegeliano de la problemática del Estado y la sociedad.<sup>7</sup> Si bien otros miembros de la izquierda hegeliana habían empleado ya la tesis de la inversión para criticar las concepciones

---

<sup>7</sup> M. Thom, *Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung*. Berlin, Dietz, 1986, p. 271-275.

políticas de Hegel, la explicación que ofrecían como causa de las mismas se limitaba a razones de carácter subjetivo, achacándolas a una tendencia conservadora presente en Hegel, que lo habría llevado a elaborar su teoría política como justificación de las estructuras estatales entonces existentes en Prusia. Marx fue más allá, y se preguntó por el condicionamiento objetivo de aquellas ideas. Él nunca aceptó la caracterización de la filosofía política hegeliana como apología del Estado prusiano, sino que la entendió como manifestación de la necesidad de una forma de compromiso en el ejercicio del poder entre la burguesía y la aristocracia feudal, tal como existía ya en Inglaterra. Las antinomias presentes en la teoría hegeliana expresaban las antinomias reales presentes en la relación existente entonces entre la moderna sociedad civil burguesa y el Estado, que se reproducían en el desgarramiento de la existencia individual del ser humano en esa sociedad: por un lado como *bourgeois* (propietario, ente económico dentro de la esfera privada), y por el otro y a la vez como *citoyen* (ciudadano, portador de derechos políticos en la esfera pública).

El carácter antinómico de esta teoría sólo podía explicarse teóricamente si se comprendían las relaciones causales entre la sociedad civil burguesa y el Estado, y se develaba el fetichismo del Estado presente en aquella. La pregunta de por qué el Estado moderno era presentado en esa forma en la filosofía hegeliana, fue formulada por Marx en términos diferentes a los de sus contemporáneos. No se limitó a criticar la especulación idealista, sino que la explicó como reflejo de las formas objetivas de manifestación de la esencia del Estado burgués.

Hegel entendía al Estado como institución situada por encima de la sociedad, y gracias a la cual se podían reconciliar las contradicciones existentes en la sociedad civil burguesa. Marx rechazó esta interpretación “armonizadora” y utópica, y la calificó de absurda, por cuanto Hegel había considerado la cuestión del Estado de manera abstracta, olvidando que las actividades del Estado son funciones humanas. Los asuntos y actividades estatales no son más que los modos de existencia y de actividad de las cualidades sociales de los hombres. Hegel presentó al Estado moderno (burgués) como expresión de la igualdad y la libertad, en tanto institución capaz de hacer abstracción de los intereses privados, y de superar, en la esfera del ciudadano, el atomismo presente en la sociedad civil burguesa. Marx señaló que con ello se quiso presentar la esfera político-estatal, en la que los individuos existen como ciudadanos, como región de una cualidad social superior de los hombres, pero se perdió de vista que *el ciudadano* sólo puede funcionar como tal si se hace total abstracción de todas sus determinaciones

sociales concretas. En tanto *citoyen* el individuo es un “átomo vacío”, sin cualidades sociales. En la esfera del Estado no solo no se logra superar ese atomismo, sino que se alcanza su culminación. Un atomismo “*en el que la sociedad civil burguesa se precipita en su acto político*”.<sup>8</sup> Hegel expresó con ello el carácter enajenado de la apariencia real del Estado, sin suprimir esa enajenación. Es decir, sin encontrar una verdadera solución para alcanzar una existencia social del ciudadano en la que éste pueda establecer el sistema de sus relaciones sociales de un modo más pleno. Detrás de la interpretación idealista del Estado de Hegel, Marx descubrió una concepción fetichizada del Estado. “*No hay que reprocharle a Hegel porque aprecie tal como es la esencia del Estado, sino porque ofrece lo que es como esencia del Estado.*”<sup>9</sup>

Hegel advirtió claramente la separación entre el Estado y la sociedad burguesa, pero quiso ver en el Estado la posibilidad de la reconciliación de esta separación. Entendió al Estado como expresión de la realidad última de la sociedad. El gran logro de Marx no consistió sólo en señalar que el Estado, lejos de ubicarse por encima de los intereses privados y de representar el interés general, se halla subordinado a la propiedad privada, y que la contradicción entre el Estado y la sociedad es una realidad, sino además - aspecto muchas veces ignorado por muchos de sus comentaristas - en destacar la idea de que la enajenación política que esta separación implica es el elemento fundamental de la sociedad burguesa moderna, puesto que el significado político del hombre se separa de su condición real como individuo privado. Esta idea va a constituir el centro de su segundo artículo de 1843 titulado *La cuestión Judía*.

Este texto constituye una respuesta a un artículo de otro miembro de la izquierda hegeliana, Bruno Bauer, en el que este analizaba la cuestión de la emancipación de los judíos (despojados de muchos de sus derechos civiles y políticos por el Estado prusiano, de carácter confesional, que proclamaba al cristianismo como religión oficial), y llegaba a la conclusión de que tanto judíos como cristianos deberían luchar por la existencia de un estado laico, que garantizase una situación de libertad religiosa. Es decir, para Bauer la cuestión judía sería resuelta con la emancipación política, con la institución de un Estado democrático y universalista.

Marx tomó el problema que trató Bauer, y lejos de verlo como un problema de crítica religiosa, lo analizó desde una perspectiva mucho más profunda. Comenzó destacando que la defensa de la emancipación política (es decir, la instauración de las

---

<sup>8</sup> Ibid, p. 137.

<sup>9</sup> Ibid, p. 116.

libertades democráticas formales) sólo es meritoria en el contexto de la existencia de un Estado como el prusiano, todavía esencialmente de corte feudal, en el que la religión constituía un interés de Estado. Pero si se pasa a interpretar la significación de las libertades políticas en los Estados democráticos modernos (y Marx pone el ejemplo de los EE. UU. y de Suiza), comprenderemos la necesidad de criticar no sólo el Estado feudal-cristiano, sino sobre todo al Estado como tal, y por consiguiente, a las insuficiencias de la emancipación política. El error de Bauer consiste “*en que somete a crítica solamente el <Estado cristiano> y no el <Estado en general>, en que no investiga la relación entre la emancipación política y la emancipación humana”.<sup>10</sup> La crítica teológica de Bauer deja de ser operante, haciéndose necesaria la verdadera crítica política, o la crítica del estado político como tal. Es decir, la reflexión sobre los elementos que condicionan la existencia del Estado moderno y sus características. Es esta precisamente la tarea que Marx se planteó.*

Ya en la *Crítica a la Filosofía Hegeliana del Derecho* se había demostrado que el Estado moderno no puede superar la alienación política del hombre, sino que es expresión de la misma. Ahora, en *La Cuestión Judía*, al reconocerse que el Estado capitalista afirma la emancipación política del individuo, se pasa a plantearse la cuestión de someter ese Estado a una crítica **filosófica**, es decir, una crítica que muestre los límites de la emancipación política, en tanto ella no logra superar la enajenación del hombre en esa sociedad. De aquí que Marx pasara a contraponer la emancipación política (la obtención de los derechos políticos de ciudadanía), con la emancipación humana (la desenajenación total del hombre).

Al trasladar el problema de los derechos políticos de los judíos a un planteamiento filosófico, es decir, humanista, en el que el principio de consideración sea el desarrollo pleno de la subjetividad humana y la reflexión sobre los elementos que imposibilitan ese desarrollo, Marx llegó a la comprensión de que un rasgo fundamental del Estado moderno es precisamente su convivencia con el orden existente en la sociedad civil burguesa, o esfera privada.<sup>11</sup> La emancipación política no supera la enajenación real, sino que meramente establece en su pureza a la esfera universal o pública.

---

<sup>10</sup> Carlos Marx, “Sobre la cuestión judía”, en: Carlos Marx: *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1960, p. 19-20. Los subrayados son de Marx.

<sup>11</sup> Ver: Joaosinho Beckenkamp, “A crítica do jovem Marx ao princípio do estado moderno”, en: Jovino Pizzi, Marcos Kammer (org.), *Ética, Economia e Liberalismo*, edición citada, p. 28.

Es interesante el análisis que efectuó Marx en *La Cuestión Judía* sobre el carácter universal del Estado moderno. La universalidad (la pretensión del Estado a representar no intereses particulares, sino los intereses generales de la sociedad) es el verdadero principio o esencia del Estado moderno. Marx reconoció sus ventajas, con respecto al Estado feudal, pero también destacó sus límites. La emancipación política se estableció contra el orden feudal, en el que todos los elementos de la vida social se tornaban directamente momentos de la vida política del Estado. El poder feudal se mantenía en la medida en que organizaba políticamente la vida social. La emancipación política de la sociedad civil burguesa es un resultado histórico, que se da como resultado de un doble movimiento: la disolución de la vieja sociedad civil burguesa, y la transformación de la esfera del Estado. La emancipación política de la sociedad civil burguesa se produce cuando esta adquiere la facultad de desarrollarse por cuenta propia en la esfera de lo privado, pasando a considerar al Estado, en tanto esfera pública, como una garantía de su derecho de privacidad. De esta forma, la emancipación política - en palabras de Marx - es *“al mismo tiempo la emancipación de la sociedad civil burguesa con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma apariencia de un contenido general”*.<sup>12</sup> Paralelamente, la revolución política burguesa “refuncionalizaba internamente” al Estado.<sup>13</sup> El Estado moderno se constituía como puramente político. En el feudalismo, los intereses del Estado eran claramente los intereses de la casta señorial, abiertamente contrapuestos a los intereses de los demás grupos sociales. La forma de Estado creado por la burguesía para atender a sus intereses se caracteriza por la universalidad, es decir, por presentarse y ser percibida como expresión del interés general. La revolución burguesa suprime las diferencias de nacimiento, de clase, de cultura y de ocupación en cuanto diferencias políticas. Ante el Estado y la ley todos los hombres son iguales. En el Estado moderno, en tanto esfera de lo público, los intereses particulares pierden su carácter político, lo que no significa que sean anulados por el Estado.

*“No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza especial. Muy lejos de acabar con estas diferencias de hecho, el Estado sólo existe sobre estas*

---

<sup>12</sup> Ibid. Los subrayados son del autor.

<sup>13</sup> Ibid, p. 30.

*premisas, sólo se siente como Estado político y sólo hace valer su generalidad en contraposición a estos elementos suyos”.*<sup>14</sup>

Se puede expresar la ecuación política del Estado moderno según Marx: cuanto más universal es el interés del Estado, tanto más particulares son los intereses de la sociedad burguesa.<sup>15</sup> A la constitución de un estado universalista corresponde la fragmentación particularista de la sociedad, en la que cada miembro puede perseguir su interés particular. La emancipación política significa siempre la perpetuación de los elementos de la sociedad civil burguesa como intereses privados, fuera del alcance del Estado. Si en el estado absolutista la sociedad civil era tratada como un medio para realizar los intereses del Estado, como resultado de la revolución burguesa la sociedad civil instrumentaliza al propio Estado, convirtiéndolo en un medio para garantizar los intereses particulares.

Las libertades garantizadas por el Estado moderno (la emancipación política), son las libertades individuales de perseguir los intereses particulares propios, sin preocuparse de los otros ni de la comunidad.

*“Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad civil burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la realización, sino, por el contrario, la limitación de su libertad”.*<sup>16</sup>

Esas libertades contribuyen a la perpetuación de la fragmentación social, profundizando la enajenación del hombre. Por encima de un mundo humano internamente fragmentado y alienante, el Estado político se coloca como protector de cada uno de sus miembros aislados, de sus derechos y de sus bienes. La declaración formal de los derechos del individuo no se concretiza en una relación plenamente humana - desenajenada - entre los hombres. El Estado moderno no supera la enajenación fundamental de los hombres. La emancipación política no es, por consiguiente, la respuesta final.

La crítica de Marx en 1843 al Estado político (moderno) tiene su fundamento en su crítica de la sociedad civil burguesa. El defecto de ese Estado no es el universalismo como tal, sino la impotencia del principio universalista ante las contradicciones

---

<sup>14</sup> Carlos Marx, “Sobre la Cuestión Judía”, edición citada, p. 23. Los subrayados son de Marx.

<sup>15</sup> J. Beckenkamp, ob, cit., p. 30.

<sup>16</sup> Carlos Marx, “Sobre la Cuestión Judía”, edición citada, p. 33. Los subrayados son de Marx.

existentes en la sociedad civil burguesa. La crítica a la sociedad burguesa constituye al mismo tiempo la crítica al ideal (típico del liberalismo) de emancipación política como objetivo último del proceso de emancipación humana.

Marx rechazó por parcial el análisis hecho por Bauer de la cuestión de los derechos políticos de los judíos. La enajenación religiosa y la política responden a una forma de enajenación previa y más radical ocurrida en el mundo práctico. Por tanto, la crítica de ambas es por sí sola insuficiente, pues no abarcan la enajenación del hombre en el mundo social y económico. La emancipación política no conduce a la emancipación humana, pues da lugar a la existencia de un Estado en el que la enajenación social del hombre es elevada a principio universal. Esta es una idea importante, que marcó todo el curso posterior del pensamiento de Marx sobre la cuestión del Estado y de su relación con la sociedad. Con esto, Marx pasó, en sus escritos posteriores, de la crítica de la política y el Estado moderno, a la crítica de la sociedad burguesa y, por lo tanto, a la crítica de la economía política. Es preciso comprender aquellas formas esenciales de enajenación de los hombres, de las que la enajenación religiosa y la política son sólo resultado y expresión. Formas esenciales que Marx descubrió al estudiar con más detalle la sociedad civil burguesa, es decir, el reino de las necesidades y la producción, tal y como lo interpretara Hegel. En lo adelante, Marx encontró en la crítica de la economía política el instrumento adecuado para la comprensión crítica de los mecanismos de enajenación existentes. La reflexión crítica sobre la política, realizada por él en el año 1843, constituyó sólo una etapa de transición en la evolución de su pensamiento, como afirma J. Beckenkamp.<sup>17</sup> Sus esfuerzos posteriores se concentrarán en la crítica de la sociedad burguesa, como campo de la enajenación del hombre, y de la economía política, como forma ideológica de esa sociedad burguesa.

Marx criticó el carácter enmascarador de las libertades negativas que conforman a la sociedad civil burguesa. Su crítica al modo de producción capitalista complementó su crítica al carácter ideológico del Jusnaturalismo, al demostrar la falsedad de la conexión entre libertad negativa, igualdad y propiedad privada, y que el modo de producción capitalista se aparta radicalmente de ser ese modelo de contractualidad exenta de coerción.<sup>18</sup> Para Marx, la emancipación humana ha de contener y superar las

---

<sup>17</sup> J. Beckenkamp, ob. cit., p. 25.

<sup>18</sup> Albrecht Wellmer: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996, p. 157.

libertades negativas presentes en la emancipación política. Pero también, y como requisito para ello, ha de eliminar la relación capital-trabajo en tanto relación de explotación. La crítica de Marx a la concepción hegeliana de la interacción entre sociedad civil burguesa y Estado apunta a destacar no sólo el lugar del Estado como detentador del poder social, sino también la centralidad de esa relación capital-trabajo en la construcción de las relaciones de poder. Ahora podemos entender en toda su profundidad la idea, expresada más arriba, de que Marx elaboró, más que una teoría del Estado, una teoría **crítica** del Estado. Una teoría política crítica que sólo puede comprenderse si la ubicamos en el contexto de su crítica, más general, al carácter enajenante del modo de producción capitalista.

Como hemos visto, Marx se enfrentó radicalmente a la ilusión liberal de interpretar al Estado como organismo situado por afuera y por encima de la sociedad, y destacó su vinculación orgánica con los intereses de la clase dominante. Incluso un autor nada proclive a la simpatía para con el pensamiento de Marx como John Keane, reconoce que esa tesis “*representó, sin duda, una provocación liberadora contra el conjunto de la primera tradición moderna del pensamiento liberal. ... trastornó eficazmente el silencio (o el ruido pomposo) liberal sobre formas de poder y explotación social cristalizadas en el sistema mercantil de producción e intercambio de bienes*”.<sup>19</sup> Marx no se limitó a desenmascarar la falsedad de esta idea, sino que explicó que la misma tiene su causa objetiva en la propia apariencia del Estado en tanto fenómeno social, que se presenta a los ojos de los individuos como un ente suprasocial. Retomando a Hegel, sostuvo que la apariencia no es una mera equivocación, engaño o error, sino que tiene su propia racionalidad. Y se preguntó por la esencia de esa racionalidad. Como había ya expresado en una carta escrita en septiembre de 1843, “*La razón ha existido siempre, aunque no siempre en forma racional*”.<sup>20</sup> ¿Cuál es el fundamento necesario de esa apariencia mistificada? Trató de responder a esa pregunta partiendo de las raíces sociales que se encuentran en la realidad misma. Y se formuló el problema de una forma concreta, no en la forma demasiado abstracta de la esencia del Estado *en general*, sino en los términos de la pregunta sobre la esencia del Estado en la sociedad capitalista.

Marx aplicó la visión relacional y sistémica de la sociedad, que había heredado de la filosofía clásica alemana. El Estado, como cualquier otro fenómeno social, no

<sup>19</sup> John Keane: *Democracia y sociedad civil*. Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 87.

<sup>20</sup> Ver: *Marx Engels Werke*. Berlin, Dietz Verlag, 1988, Tomo 1, p. 345.

puede entenderse como una *cosa*, sino como una relación social, que alcanza su determinación cualitativa por su inclusión en el conjunto de las relaciones sociales. Para entender la parte (en este caso, el Estado) es preciso primero comprender la esencia del todo (la sociedad específica en el que aquel existe). La esencia del Estado moderno, y de su apariencia mistificada, está condicionada por aquellas relaciones esenciales que caracterizan a la sociedad capitalista. Por eso escribió el siguiente pasaje en *El Capital*:

*“Es siempre en la relación inmediata entre el propietario de los medios de producción y el productor directo (relación cuyos diferentes aspectos corresponden naturalmente a un grado definido de desarrollo de los métodos de trabajo, luego, a un cierto grado de fuerza productiva social) donde se debe buscar el secreto más profundo, el fundamento oculto de todo el edificio social y por consiguiente de la forma política que toma la relación de soberanía y de dependencia; dicho brevemente, la base de la forma específica que asume el estado en un período dado”*.<sup>21</sup>

El tránsito a un análisis integral, totalizador, de la sociedad capitalista, se volvió una tarea necesaria para Marx después de las conclusiones a las que había llegado sobre el Estado en sus trabajos de 1843 y 1844.

Si entendemos toda la argumentación que he desplegado hasta aquí, podemos leer las ideas expuestas por Marx en su famoso “Prólogo” de 1859 desde una posición que rompe con la interpretación economicista que del mismo ha impuesto el marxismo vulgar y positivista. En este texto, Marx había escrito que la esencia del Estado moderno había que buscarla en la sociedad civil burguesa, pero que, a su vez, la “anatomía” de esta había que buscarla en la Economía Política.<sup>22</sup> Es a esta tarea a la que Marx se dedicó, casi exclusivamente, a lo largo de toda su vida a partir de 1844. La referencia a la economía política no es gratuita. En tanto forma de producción ideológica, la economía política burguesa (la única que entonces existía) enmascaraba las relaciones de explotación presentes en el proceso de la producción capitalista. Pero al igual que la teoría política liberal era una mistificación del sistema de relaciones políticas capitalistas, aunque una mistificación causada por la propia racionalidad objetiva de esa sociedad, la teoría económica burguesa estaba también condicionada por esa racionalidad. El descubrimiento de los elementos mistificadores de las concepciones

---

<sup>21</sup> Ibid, tomo 25, p. 799.

<sup>22</sup> Carlos Marx, Prólogo a *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 9.

sobre la economía, arrojó luz sobre la esencia del proceso capitalista de producción económica.

### La crítica de la economía política.

La aceptación ingenua de la relación entre crecimiento económico, desarrollo científico-técnico y aumento de la libertad y la felicidad humanas constituyó un elemento clave de la ideología liberal, temprana expresión de los intereses de la burguesía. Marx, confrontado con las duras realidades de la pauperización de la población obrera como resultado de la expansión de la producción industrial capitalista, destacó la falsedad de aquella idea. Pero no se detuvo en rechazarla, sino que se preguntó por las causas que conllevaban a que el aumento de la capacidad transformadora de la humanidad y la profundización de sus conocimientos tuvieran como consecuencias la desdicha y el sufrimiento del ser humano. Percibió la relación contradictoria entre los procesos de racionalización capitalista y los procesos de producción de la subjetividad humana. La expansión del capitalismo iba acompañada del aumento del alcoholismo, la anomia social y la enajenación de los individuos. ¿Por qué el triunfo de la razón conducía a la sinrazón de un mundo desgraciado? ¿Qué características adquiere la razón y la racionalidad en la sociedad capitalista? ¿Cuál es la esencia de la racionalidad capitalista?

Para responder esta pregunta seminal, Marx se apoyó en el legado del conocimiento teórico anterior. De Hegel tomó la concepción del sujeto como ente que existe en la medida en que se produce, y la comprensión de la producción como objetivación.<sup>23</sup> De Feuerbach asumió la idea de que el sujeto es el ser humano, pero no entendido como individuo aislado, sino como ser genérico, como ser social, y que por ende su esencia es la intersubjetividad.

Todas estas ideas confirmaron la comprensión de que el trabajo constituye la actividad esencial del ser humano. Es la más importante de todas las formas de actividad humana, precisamente porque en el trabajo los seres humanos producen la base material de sus vidas. El estudio de las características esenciales que asumía el trabajo en la sociedad capitalista se constituía en momento esencial para poder aprehender la racionalidad de esa sociedad. Por ende, los esfuerzos teóricos de Marx

---

<sup>23</sup> Véanse las páginas dedicadas a Hegel en: Jorge Luis Acanda y Jesús Espeja: *Modernidad, ateísmo y religión*, La Habana, Convento de San Juan de Letrán, 2004.

estuvieron dedicados desde un principio a investigar el proceso del trabajo en el capitalismo. Para ello comenzó por estudiar los aportes de la teoría económica. Desde el siglo XVIII existía una ciencia social particular, denominada economía política, dedicada a descubrir las leyes de la actividad económica. ¿Qué podía aportar la economía política existente al intento marxiano de descubrir la racionalidad de la sociedad capitalista?

En el verano de 1844 Marx se dedicó, por primera vez en su vida, a estudiar economía política. Las páginas que escribió con sus reflexiones y los resultados de sus búsquedas fueron publicadas casi 90 años después, en 1932, con un título que le pusieron sus editores del Instituto de Marxismo-Leninismo de la Unión Soviética: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Una reflexión superficial pudiera llevarnos a creer que poco o nada tiene que ver este texto con la reflexión sobre la política. Si como se sabe los Manuscritos de 1844 constituyen el primer intento por parte de Marx de realizar la crítica de la economía política (tarea a la que se dedicaría durante el resto de su vida), sería dable cuestionarse la significación de los mismos para el pensamiento político. Pero justamente el intento de pensar la economía desde la filosofía es lo que convierte a estos manuscritos en un documento de especial importancia en la historia del pensamiento de la humanidad.

Marx comenzó por colocarse en las posiciones teóricas desde las cuales la economía política estudiaba el proceso de producción económica, para comprobar qué es lo que esta ciencia social particular nos podría aportar. Y al hacerlo, descubrió que hay una serie de importantes preguntas que la economía política no puede responder, precisamente porque no es capaz de formularse las. Problemas fundamentales que la teoría económica no es capaz ni siquiera de percibir. Si el trabajo es la fuente del valor, ¿por qué en la sociedad capitalista el trabajo tiene un valor cada vez menor? Si el capitalismo ha generado un desarrollo de la técnica que provoca un crecimiento indetenible del mundo de la riqueza, ¿por qué el aumento del valor del mundo de las cosas está acompañado de la desvalorización del mundo de los seres humanos?

La economía política era incapaz de percibir esas contradicciones. Era preciso por lo tanto trascender el plano en el que se colocaba esa pretensa ciencia “particular” y colocarse en otro plano de reflexión más profundo, si se quería captar la racionalidad del proceso productivo capitalista. Las reflexiones realizadas por Marx sobre el método de la reflexión científica guardan una relación directa con los resultados alcanzados por la filosofía de la Grecia Antigua en su lucha contra el realismo ingenuo. La economía

política se sitúa en un plano empírico, en el plano de los hechos, y considera ese plano empírico como un dato “natural”, como algo dado, que no hay que explicar. La explicación comenzaría después de la constatación de la existencia del hecho. Marx comprendió que el “hecho” es en si mismo una construcción, un resultado. Por lo tanto, el primer paso de la reflexión teórica consiste precisamente en problematizar lo dado, en ir más allá de ese nivel empírico y desentrañar su sentido oculto. Para ello era preciso dejar de ver a los “hechos económicos” como tales y entenderlos en su relación con el ser humano, con la sociedad y con la historia.

La explicación de la incapacidad por parte de la economía política para plantearse estas preguntas la encontró Marx en el enfoque estrecho y unilateral desde el que aquella intentaba estudiar la actividad productiva. Precisamente por pretender constituirse como ciencia particular y abandonar la exigencia de un enfoque sistémico de la realidad social, la teoría económica no pudo “*aprehender las conexiones en su movimiento*”.<sup>24</sup> Concebía al trabajo sólo como creación de una mercancía, y a la mercancía sólo como un objeto producido para satisfacer necesidades. Marx, utilizando el acervo teórico desarrollado por la filosofía clásica alemana, entendió al trabajo como una actividad en la que el ser humano, al producir bienes económicos, además se produce a si mismo, produce a los demás seres humanos y produce al trabajo mismo. El trabajo no es simplemente una actividad económica: es la actividad humana por excelencia, pues es en ella que se produce la esencia de los seres humanos. En el trabajo se produce el sistema de relaciones sociales.

Una vez llegado a esta conclusión, Marx constató una circunstancia: el trabajo es la actividad en la que los seres humanos realizan su esencia, su humanidad. En el trabajo el ser humano se objetiva: el objeto producido en el trabajo es expresión de las necesidades, deseos, capacidades, sensibilidad, etc., de los seres humanos que lo han producido. El objeto producido es instrumento de la realización del ser humano, medio de su existencia. Pero en la sociedad capitalista ocurre todo lo contrario: el ser humano no se realiza en el trabajo, sino fuera del trabajo. El trabajo se ha convertido en una actividad embrutecedora, tediosa, monótona, que los individuos realizan bajo el imperativo de la coerción económica (necesitan vender su fuerza de trabajo para obtener dinero con el que poder satisfacer sus necesidades). El objeto producido ha dejado de ser medio de la realización de la subjetividad del individuo, de su ser esencial, y se alza

---

<sup>24</sup> Carlos Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Editora Política, La Habana, 1965, p. 70.

ante él como un obstáculo a su realización. El trabajo en la sociedad capitalista deviene algo hostil al ser humano, algo que se le enfrenta y lo subyuga. El trabajo en el capitalismo se ha convertido en trabajo enajenado.

Los conceptos de enajenación y de trabajo enajenado desempeñan un papel fundamental en la concepción teórica de Marx. Lecturas superficiales de su obra han llevado a que durante mucho tiempo haya predominado (y todavía predomine entre algunos) una interpretación economicista de su pensamiento. No podemos olvidar que no fue Marx quien fundó la primera concepción materialista sobre la sociedad. Fueron los pensadores liberales ingleses de los siglos XVII y XVIII quienes lo hicieron. Desarrollaron una concepción sobre el ser humano que lo entendía como un *homo oeconomicus*, un ser movido sólo por impulsos de acaparamiento y de producción maximizada de riquezas, y sobre esta concepción antropológica desarrollaron sus concepciones éticas y políticas. Marx, que heredó la antropología feuerbachiana y la superó, elaboró una concepción sobre la esencia humana mucho más rica y desarrollada que la concepción “suciamente judaica” del pensamiento liberal. Marx fundó una concepción materialista y dialéctica de la historia y la sociedad. Estableció la relación orgánica entre la producción material y la producción espiritual.

La economía política separaba al obrero y al ser humano. Marx realizó el movimiento inverso. Pero llegado a este punto se planteó la siguiente interrogante: ¿por qué la economía política no puede trascender el plano de lo empírico, de lo aparente? Era preciso buscar las causas objetivas que provocaban esto, descubrir las estructuras objetivas que condicionaban la producción de una teoría que no era capaz de ir más allá del plano de lo fenoménico. Era preciso realizar la crítica de la economía política, en el sentido que ya Kant le había asignado a este concepto. Es decir, descubrir las causas, inherentes al propio modo de producción capitalista, que condicionan la producción de una percepción teórica sobre el capitalismo que tiene estas características.

Los economistas no hacen más que expresar una situación real. Marx no afirmó que todo el edificio teórico construido por la economía política fuera erróneo. La economía política es la verdad de una realidad. Pero de una realidad empírica que oculta otra, que oculta la realidad esencial. La economía política se queda al nivel de la apariencia. Apariencia (como ya explicamos en el capítulo dedicado al pensamiento griego) no significa algo falso o ilusorio, sino que refiere a la forma compleja e indirecta en que lo esencial se expresa en lo fenoménico, en lo singular.

La formulación de la categoría de trabajo enajenado fue un resultado de la reflexión teórica desarrollada por Marx, y a la vez un punto de partida para resultados posteriores. Constituyó un fundamento conceptual importantísimo para encauzar la preocupación ética por los caminos de la objetividad en la búsqueda de criterios de valoración. El concepto de trabajo enajenado no sólo expresa la esencia de la actividad productiva en la sociedad capitalista, y cumple con la función cognoscitiva implícita en todo universal, sino que a la vez también incorpora en forma expresa el momento valorativo. Permite establecer sobre un fundamento objetivo la relación entre el ser y el deber-ser. El trabajo en el capitalismo ha adquirido un carácter deformado y deformante. Fue desde la valoración de los efectos negativos que el proceso de producción en el capitalismo ejerce sobre la subjetividad humana, que Marx fundamentó su rechazo moral a esa sociedad.

#### El develamiento de la racionalidad capitalista.

Remontando el nivel de la visión cosificada sobre la sociedad existente, que no lograba rebasar el nivel de la apariencia, Marx logró descubrir la esencia del modo de producción capitalista. La economía capitalista es radicalmente diferente a las anteriores. Una de las principales tesis expuestas por Karl Polanyi en su libro *La Gran Transformación*, refiere precisamente a este hecho. Aunque es verdad que todas las sociedades tienen que satisfacer sus necesidades biológicas para continuar existiendo, solamente en las sociedades modernas ocurre que la satisfacción de algunas de estas necesidades en cantidades que están en aumento continuo se convierte en un motivo central de acción. Este autor identificó esta transformación con el establecimiento de una economía centrada en torno a un mercado en expansión ininterrumpida. Polanyi reconoció que, en períodos históricos anteriores, el mercado había jugado un cierto papel en el funcionamiento de la economía, pero destacó que en las épocas premodernas el comercio (tanto exterior como local) era complementario a la economía en que existía, implicando tan sólo la transferencia de ciertos recursos (alimentos, materias primas, etc.).<sup>25</sup> Las sociedades tradicionales estaban determinadas, sobre todo, por la necesidad de producir una serie de bienes destinados a satisfacer las necesidades más elementales de la población. En ellas el consumo ocupaba un lugar periférico, pues lo

---

<sup>25</sup> Karl Polanyi. *La Gran Transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989.

que básicamente condicionaba la vida cotidiana de las personas y la construcción de su identidad psíquico-social era la relativamente limitada capacidad productiva de las economías existentes. En la modernidad, el mercado se convierte en el objetivo de la economía. La economía capitalista, más que una economía *de* mercado, es realmente una economía *para* el mercado.

Acorde con su visión relacional de la realidad social, Carlos Marx explicó que el capital no es una cosa determinada (el dinero, una maquinaria o una fábrica), sino una relación social. Caracterizó al capitalismo no por la existencia de elementos de la economía mercantil (pues entonces tendríamos que calificar a las sociedades de la antigua Grecia o la Roma imperial como capitalistas), sino como un sistema de relaciones sociales, un modo específico de vinculación de lo económico con el resto de la realidad social, aquel tipo de organización social en la que el mercado ocupa el lugar central y determinante en la estructuración de las relaciones sociales, erigiéndose en el elemento mediador en toda relación intersubjetiva (es decir, de las personas entre si) y objetual (de las personas con los objetos de su actividad, sean estos materiales o espirituales). En el capitalismo, la racionalidad económica se impone – en una relación contradictoria y tensionante – a todas las demás (la política, la religiosa, la artística, etc.), y condiciona con sus dictados a las más variadas esferas de la vida social. Las relaciones entre las personas se conforman según el modelo de las relaciones económicas.

La centralidad del mercado se debe a la lógica económica propia del capitalismo. El capital (las relaciones sociales capitalistas) sólo puede existir si se expande constantemente. El desarrollo de las fuerzas productivas sacó a los productores de su aislamiento, y los enfrentó entre si en el mercado. La competencia condujo a que el objetivo de los productores ya no pudiera consistir simplemente en obtener ganancias, sino en la obtención siempre ampliada de las mismas, pues solo eso les permitirá enfrentar la competencia con otros productores y no ser eliminados del mercado. La existencia de la competencia determina que la reproducción simple (rasgo común a la economía mercantil simple) desaparezca y que la reproducción ampliada se convierta en la ley de funcionamiento del sistema capitalista. El objetivo del proceso de producción de bienes materiales ya no consiste en la producción de valor, sino en la producción de plusvalía, es decir, de una masa de valor siempre creciente. Ello es posible únicamente en la medida en que una dimensión siempre creciente de actividades y productos humanos sea convertida en objetos destinados al mercado, para la obtención de la

plusvalía. La mercantilización creciente de todas las actividades y los productos humanos es una característica esencial y específica del capitalismo. Durante los casi cinco milenios de existencia de sociedades premodernas, los individuos habían producido bienes materiales y espirituales que solo en casos y proporciones muy limitados eran destinados al mercado, para ser intercambiados por otros objetos o vendidos por dinero. Con el advenimiento del capitalismo la situación cambió radicalmente.

La aparición del capitalismo condujo a que las actividades y los productos humanos tengan que convertirse en objetos destinados al mercado, en mercancías. Para decirlo con las palabras de Marx, su surgimiento significó “*la reducción a valores de cambio de todos los productos y de todas las actividades...*”.<sup>26</sup> Lo que caracteriza a esta sociedad es que “*sólo gracias al valor de cambio es que la actividad, o el producto, de cada individuo deviene para él una actividad y un producto*”.<sup>27</sup> Pero la mercantilización creciente de la producción implica, a su vez, la mercantilización creciente del consumo. Esto quiere decir que, cada vez más, los bienes que los individuos consumen para satisfacer sus necesidades tienen que devenir mercancías, y ser adquiridos mediante su compra por dinero. Esto también constituyó una novedad, pues durante decenas de siglos, la mayoría de los objetos con los que las personas satisfacían sus necesidades materiales y espirituales no podían comprarse ni venderse. La universalización de la forma mercancía, la tendencia creciente a la conversión en mercancía de todos los objetos y todas las actividades humanas, caracteriza a la modernidad capitalista.

Ahora bien, ¿qué cosa es una mercancía? No puede entenderse a la mercancía como un producto económico más, un bien creado para satisfacer una necesidad humana. Su finalidad no es satisfacer una necesidad humana, sino satisfacer la necesidad que tiene el capital, para seguir existiendo, de producir plusvalía. A estas alturas, ya es fácil darse cuenta que el objetivo de la producción económica capitalista no es la satisfacción de las necesidades que puedan tener los seres humanos, pues ello solo garantiza la reproducción mercantil simple, sino la producción ampliada de necesidades, y no de necesidades de cualquier tipo, sino de necesidades tales que solo puedan ser satisfechas en el mercado, mediante la adquisición y consumo de mercancías. Por lo tanto podemos definir a la mercancía como un objeto producido no

---

<sup>26</sup> Carlos Marx, *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, p. 89.

<sup>27</sup> Idem, p. 90.

para satisfacer necesidades humanas, sino para crear, en los seres humanos, necesidades ampliadas de consumo de nuevas y más mercancías. Al contrario de lo que es propio de los modos históricamente anteriores de existencia del mercado, el mercado capitalista no tiene como finalidad las necesidades humanas, sino exclusivamente su propia expansión ilimitada. Su objetivo no es el ser humano, sino él mismo. El propósito del proceso de producción capitalista no es la creación de bienes para satisfacer las necesidades de las personas, sino la creación de la plusvalía. El capitalismo intenta presentarse, ante los ojos de los demás, como un sistema económico cuya racionalidad apunta a la producción maximizada de bienes. Pero como entiende por “bienes” sólo aquello que existe como mercancía y puede expresarse en una dimensión cuantitativa monetaria, el capitalismo – en esencia – no es otra cosa que un sistema social de producción maximizada de dinero.<sup>28</sup>

De todo lo anterior se sigue que el mercado capitalista, a diferencia de otras formas de mercado, no es exclusivamente un fenómeno económico. El mercado precapitalista fue el espacio de realización de una actividad económica: el intercambio de equivalentes. El mercado capitalista es algo mucho más complejo. No es otra cosa que la esfera de producción de necesidades y, además, del modo de satisfacción de esas necesidades.<sup>29</sup> No se puede caracterizar al mercado capitalista como un fenómeno exclusivamente económico, sino como un proceso de carácter social. Es el espacio social por excelencia de producción y circulación de la subjetividad humana, de las necesidades, potencialidades, capacidades, etc., de los individuos.<sup>30</sup> El carácter complejo del mercado capitalista se puede expresar adecuadamente en esta formulación: su objetivo es la construcción de los individuos como consumidores ampliados de mercancías. Es lo que quiso significar Marx cuando afirmó que *“la producción crea no*

---

<sup>28</sup> Ello nos permite explicar la tendencia de la economía capitalista, hoy más evidente que nunca, a la destrucción de los dos bienes esenciales: la naturaleza y el ser humano.

<sup>29</sup> Marx utilizó el concepto de producción no en el sentido estrecho de creación de bienes materiales, sino en el sentido más amplio de creación de la vida social, del sistema de relaciones sociales. En las primeras páginas de *La Ideología Alemana* nos previno de que la categoría “modo de producción” no debía *“considerarse solamente en el sentido de reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos”* (Ver: C. Marx, F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1973, tomo 1, p. 16). De ahí que afirmara en los *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política* que *“...la producción da lugar al consumidor... la producción no sólo proporciona una materia a la necesidad, sino también una necesidad a la materia”* (ídem, p. 31).

<sup>30</sup> No por gusto he hecho repetidas veces hincapié en colocar el adjetivo “capitalista” detrás del sustantivo “mercado” al hablar de la modernidad. Como ya apuntaba antes, el pensamiento único ha reducido unilateralmente los conceptos de “producción”, “economía” y “mercado”, con lo que ha contribuido a enmascarar la esencia del capitalismo. En el capitalismo no existe “mercado” a secas, sino “mercado capitalista”, que es otra cosa.

*sólo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. La producción da lugar por tanto al consumo... suscitando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha creado materialmente. Por consiguiente, ella produce el objeto, el modo y el instinto del consumo. Por su parte el consumo suscita la predisposición del productor, y despierta en él una necesidad animada de una finalidad”.*<sup>31</sup> El mercado capitalista se constituye en la instancia primaria y fundamental de producción de las relaciones sociales en la modernidad.

La centralidad que adquiere el mercado capitalista implica que el papel de mediador (entre los individuos y los objetos, entre los individuos entre si, entre la producción y el sistema de necesidades) lo desempeña la plusvalía. *“En realidad, la modernidad se estructura como un campo de contradicciones dominado por un principio de unificación que, sin embargo, nunca las resuelve definitivamente, es más, las reproduce y transforma continuamente”.*<sup>32</sup>

Al convertirse la plusvalía en el intermediario universal, la aparición del capitalismo supone la disolución de los vínculos personales existentes en las sociedades premodernas. En ellas, la coacción sobre los trabajadores estaba en función de la dependencia política y social de estos con respecto a otros individuos (los esclavistas o los aristócratas feudales). La coacción por la violencia desaparece, y deja su lugar a la coacción informal, puramente económica. Ello supone necesariamente la autonomía de la economía con respecto a la política, la religión, etc. El predominio del principio del precio como mecanismo de organización de la producción y distribución de bienes es de importancia fundamental para el capitalismo. Esto significa que hasta que todos los elementos necesarios para la producción y distribución de bienes no estén controlados por el precio, no se puede decir que esté funcionando una economía capitalista (o “economía de mercado”, en la terminología cotidiana). Ella exige la liberación de los elementos que comprende la economía con respecto a otras instituciones sociales, tales como el Estado o la familia.

*“Un mercado autorregulador exige nada menos que la división institucional de la sociedad en una esfera económica y una esfera política. Esta dicotomía no es de hecho más que la simple reafirmación, desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto, de la existencia de un mercado*

---

<sup>31</sup> Carlos Marx: *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, p. 31.

<sup>32</sup> Pietro Barcellona: *El individualismo propietario*, Madrid, Trotta, 1996, p. 42.

*autorregulador. Podríamos fácilmente suponer que esta separación en dos esferas existió en todas las épocas y en todos los tipos de sociedad. Una afirmación semejante, sin embargo, sería falsa. Es cierto que ninguna sociedad puede existir sin que exista un sistema, de la clase que sea, que asegure el orden en la producción y en la distribución de bienes, pero esto no implica la existencia de instituciones económicas separadas, ya que, normalmente, el orden económico es simplemente una función al servicio del orden social en el que está operativamente integrado. Como hemos mostrado, no ha existido ni en el sistema tribal ni en la feudalidad o en el mercantilismo un sistema económico separado de la sociedad”.*<sup>33</sup>

Pero la autonomía de lo económico con respecto a la política no significa su independencia o separación con respecto a esta. Polanyi demostró que el mercado capitalista no apareció en forma espontánea o natural, y explicó el papel esencial que jugó en su momento el Estado para su surgimiento. La intervención del Estado fue necesaria para establecer las condiciones de un mercado nacional. Al contrario de lo que postulan los teóricos liberales, la obra de autores como Polanyi o más recientemente Michael Mann<sup>34</sup> ha probado que los mercados capitalistas y las regulaciones estatales crecieron juntos.

La liberación de los individuos de los vínculos de dependencia personal constituyó solamente un medio para alcanzar el objetivo fundamental del capitalismo: liberar a la propiedad de toda determinación personal o ideológica, para ser convertida en propiedad económica. En las sociedades premodernas, ciertas formas fundamentales de propiedad no podían convertirse en mercancías y ser objeto de compra y venta libremente. La propiedad de la tierra, por ejemplo, estaba sujeta a determinaciones políticas y de casta. Un feudo no podía ser comprado ni vendido, pues era concedido por el monarca a un súbdito y transmitido solo por sucesión. Los siervos de la gleba eran propiedad del señor feudal, pero este no podía venderlos, ni comprar otros. La mercantilización generalizada rompió con esta situación. Era preciso hacer de la propiedad un objeto de derecho, mercancía para el mercado, algo que pueda ser puesto libremente en circulación y enajenado. La propiedad tiene que perder sus características concretas (su forma física, su función social, etc.), para convertirse en un objeto

---

<sup>33</sup> K. Polanyi, obra citada, p. 71.

<sup>34</sup> Michel Mann, *Las Fuentes del Poder Social*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

abstracto, pues incorporará solo un rasgo, el mismo que cualquier otra mercancía: su traducibilidad en términos de valor monetario.

La racionalidad económica capitalista se impone - en una relación contradictoria - a todas las demás (la política, la religiosa, la artística, etc.), y condiciona con sus dictados a las más variadas esferas de la vida social. Las relaciones entre las personas se conforman según el modelo de esas relaciones económicas.

La liberación del individuo y de la propiedad con respecto a toda determinación no económica, fundamento de la sociedad moderna, es expresión de un proceso de abstracción y artificialización de las relaciones humanas. No se trata de un proceso natural y espontáneo, sino que es el producto de una decisión y una voluntad proveniente desde el poder. El orden capitalista es el resultado del más grande proceso de abstracción que la humanidad haya conocido nunca.<sup>35</sup> La aparición del capitalismo implicó la transformación en mercancías de los tres bienes fundamentales para la sociedad: la fuerza de trabajo, la tierra y la moneda. Las consecuencias de esto para la sociedad han sido y continúan siendo dramáticas. Para decirlo más claro: la mercantilización de la vida, de la naturaleza y del símbolo abstracto creado para medir el valor.<sup>36</sup> Fue el triunfo definitivo de la ficción. El paso al reino de la abstracción y el artificio.

La primacía del mercado es el resultado de una operación de abstracción y separación de la producción del resto de las relaciones sociales. Ello no hubiera sido posible si no hubiera sido impuesto desde la esfera de lo político y del Estado. La autonomización de lo económico constituye el fundamento de la sociedad capitalista, pero es a la vez resultado de acciones que provienen del poder. La “economía de mercado” no es una economía natural, ni el resultado espontáneo de un proceso evolutivo. Las leyes de la economía capitalista son leyes impuestas y mantenidas políticamente. La constitución de una esfera regida por la autorreferencialidad del cálculo monetario con respecto al resto de la sociedad es una operación de gran artificialidad y de sentido político. *“Sólo un gran artificio puede transformar el trabajo humano en mercancía, la necesidad en valor de cambio, el dinero en forma general de*

---

<sup>35</sup> Ver: Pietro Barcellona: *El Individualismo Propietario*, Madrid, Trotta, 1996, p. 56.

<sup>36</sup> La transformación del dinero en mercancía, que tiene un precio y se compra y se vende, significa la abstracción de la abstracción. Para profundizar en los efectos negativos que esto tiene sobre la vida social, puede consultarse: J. L. Acanda, “Una reflexión sobre la deuda externa desde el pensamiento crítico”, en: Reinerio Arce/Pedro Triana (ed.): *Jubileo, deuda externa y cotidianidad. El pensamiento crítico frente al “sentido común”*. Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, La Habana, 2003.

*la riqueza, y sólo una gran fuerza político-estatal puede instituir al mercado como lugar general y único de las relaciones humanas*".<sup>37</sup> Paradójicamente, la autonomización del mercado necesita de la intervención de la política y del Estado. Estado y mercado capitalista están unidos tanto histórica como lógicamente. Esa unión no se dio solo en las etapas iniciales del capitalismo, sino que es condición del funcionamiento del capitalismo.

La centralidad de la plusvalía y del mercado tuvo y tiene efectos complejos sobre la vida espiritual de la sociedad. La racionalización capitalista, paradójicamente, implicó a su vez el desarrollo de la subjetividad humana. Para entender esta compleja relación entre racionalización y subjetivación, la obra de Marx se vuelve un referente imprescindible, pues es ella la que nos permite establecer las causas de la complejidad de la sociedad moderna y de su extraordinario dinamismo.<sup>38</sup> Fue Marx quien con más vigor y profundidad develó y relacionó entre sí los aspectos positivos y negativos de la modernidad.

La sociedad moderna es abierta y fluida. La caracteriza el cambio constante. Se trata de una sociedad dinámica, orientada hacia el futuro, que no conoce límites ni estancamiento. La preeminencia de la burguesía y del capitalismo explica este dinamismo y sus consecuencias. El papel revolucionario que la burguesía ha desempeñado en la historia radica en que ha logrado crear nuevos e infinitamente renovados modos de actividad humana, ha generado nuevos procesos, poderes y expresiones de la vida y la energía de los individuos.<sup>39</sup> Ella ha desencadenado la capacidad y el impulso humanos para el cambio permanente, para la perpetua conmoción y renovación. La existencia de la competencia obliga a la burguesía a *"revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales"*.<sup>40</sup> Los individuos, sometidos ahora a la permanente presión de la competencia, se ven forzados a innovar, a desarrollar sus capacidades, su creatividad, simplemente para poder sobrevivir.

El surgimiento del mercado mundial y el desarrollo incesante de las fuerzas productivas provocan la universalización de las relaciones que los individuos establecen

---

<sup>37</sup> P. Barcellona, obra cit., p. 108.

<sup>38</sup> *"La fuerza y la originalidad reales del <materialismo histórico> de Marx residen en la luz que arroja sobre la vida espiritual moderna"*. Marshall Berman, *Todo lo Sólido se Disuelve en el Aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI Editores, 1988, p. 81.

<sup>39</sup> Refiriéndose a la burguesía, en *El Manifiesto Comunista* se dice: *"Ha sido ella la que primero ha demostrado lo que puede realizar la actividad humana"*. Ver: Carlos Marx, Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, La Habana, Editora Política, 1966, p. 53.

<sup>40</sup> Idem, p. 53.

entre sí, antaño limitadas a un marco local y estrecho, pero que ahora trascienden las fronteras y las diferencias culturales, enriqueciendo con nuevos saberes y necesidades la subjetividad de los individuos. Es a esto a lo que apunta el siguiente fragmento de la *Ideología Alemana*: “... este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano histórico-universal, y no en la existencia puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria ... porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres, en virtud de lo cual ... instituye a individuos histórico-universales, empíricamente universales, en vez de individuos locales”.<sup>41</sup>

El capitalismo abre enormes posibilidades de desarrollo, a la vez que las limita desde un punto de vista humano. En esa sociedad lo positivo y lo negativo se vinculan dialécticamente. La modernidad, que por su forma burguesa adquiere un costo humano tan terrible, crea en su seno las condiciones que harán posible el paso a una sociedad superior. El capitalismo destruye las mismas posibilidades humanas que crea. Genera la posibilidad del autodesarrollo, pero los seres humanos sólo pueden desarrollarse de modos restringidos y distorsionados. La primacía del mercado capitalista, como espacio por excelencia de interrelación de los seres humanos, y de la plusvalía como intermediario universal, reduce las capacidades de despliegue multilateral de las fuerzas subjetivas individuales, y las limita exclusivamente a aquellas que tributan a la acumulación de ganancia, a la rentabilidad en el sentido de la economía capitalista.

### Fetichismo y Estado.

La interpretación economicista del marxismo (que fue la mayor extensión alcanzó, por haberse convertido en la teoría legitimadora de los socialismos de Estado, quienes la difundieron y cultivaron desde sus órganos de producción de ideología), tergiversó totalmente la interpretación marxiana sobre la esencia del Estado y su relación con la sociedad. El abuso (más que el uso) de la metáfora arquitectónica de la base y la superestructura, condujo a una visión dicotómica de la sociedad, similar a la planteada anteriormente por la ideología liberal y el positivismo: la economía y la política como dos ámbitos diferentes y separados. Para este marxismo, el Estado era

---

<sup>41</sup> Véase: Carlos Marx, Federico Engels, *Obras Escogidas*, edición citada, tomo 1, p. 34. Los subrayados son de Marx y Engels.

simplemente un epifenómeno, algo que aparecía después que se habían constituido las relaciones capitalistas de producción, para mantenerlas y garantizarlas, y estaba directamente determinado por estas. Pero el análisis que produjo Marx sobre el Estado y su relación con la sociedad, si nos tomamos el trabajo de leer el conjunto de su obra (partiendo de sus trabajos tempranos de 1843 y continuando con sus escritos económicos de madurez, y otros textos como *La Guerra Civil en Francia* o la *Crítica al Programa de Gotha*), fue mucho más complejo que eso. El marxismo economicista terminó asumiendo las mismas posiciones fetichizadas típicas del liberalismo.

Marx desarrolló una teoría crítica de la política, del Estado y del poder, como parte integrante de su teoría crítica sobre la sociedad capitalista. Un elemento básico de esa interpretación crítica sobre el Estado es la concepción sobre el carácter enajenante y fetichizante de las relaciones sociales capitalistas. Este es un momento que ha sido dejado de lado por muchos de los comentaristas de la obra marxiana, lo que los ha llevado a conclusiones, si no abiertamente equivocadas, al menos incompletas.

Criticar al Estado significa, ante todo, comprender que no es una cosa en sí misma, sino una forma de relaciones sociales. Significa emprender la labor de “descosificación” de las estructuras estatales, e interpretarlas como un momento de una compleja red de relaciones de los individuos entre sí y de los individuos con los procesos sociales. Es ubicar al Estado dentro de la totalidad del sistema de producción y reproducción del sistema de relaciones sociales históricamente determinado en el que ese Estado existe.

Marx enfatizó, en diversos lugares de su obra, que no entendía el concepto de producción desde una óptica estrechamente económica, desde las posiciones “suciamente judaicas” del materialismo naturalista, sólo como producción de un bien económico o de un objeto material. La producción no es sólo producción de un objeto, sino de un sistema de relaciones sociales, y por ende la producción misma de sujetos. Es decir, es también autoproducción. En el capitalismo, la producción implica la producción de un objeto (la mercancía) que es ajeno al productor, que se le enfrenta y lo subordina. Es una producción *enajenada*. La producción de un objeto enajenado, inevitablemente, es a la vez un proceso activo de autoenajenación. La producción enajenada es también la producción del dominador y de la dominación: La producción capitalista, en tanto producción enajenada, engendra inevitable y necesariamente la dominación.

Marx desarrolló una idea que es clave para captar su interpretación de los fenómenos sociales: la producción es también apropiación. La apropiación es un momento esencial de la producción. El concepto *apropiación* apunta al proceso complejo en el que los seres humanos, al producir su mundo, se producen a sí mismos y producen su subjetividad. El hombre se apropia de la realidad porque la produce, la hace suya al crearla mediante su actividad práctica.<sup>42</sup> Pero el modo en que se apropia de ella, la interioriza y la traduce en elementos de su subjetividad (sus capacidades, potencialidades, ideas, aspiraciones, valores, etc.) está condicionado por el modo en que la produce. Producción y apropiación, por tanto, forman un todo indivisible. *Producción* dice del proceso de objetivación del hombre, que crea los objetos de su realidad y en ellos expresa su subjetividad. *Apropiación* dice del proceso de producción de la subjetividad humana, de su autoproducción, es decir, de su autorrealización como sujeto. Todo modo social de producción de la realidad es, a la vez, un modo social de apropiación de esa realidad (y por lo tanto de autoproducción del hombre).

Esta interpretación de la interrelación dialéctica de los momentos objetivos y subjetivos en la relación de los seres humanos entre sí y con su realidad, le permitió a Marx romper con el fundamento teórico del individualismo posesivo propia de la antropología liberal. Ni siquiera Hegel había podido distanciarse de esa interpretación unilateral y abstracta, que reducía la inmensa variedad de formas de relaciones objetuales a su identificación con las relaciones de propiedad privada. Al afirmar que la propiedad privada nos había vuelto tan estúpidos y unilaterales que consideramos que un objeto es nuestro solo cuando lo poseemos físicamente, cuando lo consumimos, Marx destacó el carácter enajenante de una sociedad que eleva a patrón de toda relación el vínculo entre el individuo aislado y la mercancía.

En el modo de producción capitalista, a la producción enajenada de los objetos y autoenajenante (autoproducción enajenada de los sujetos) corresponde un modo de apropiación enajenado de la realidad. Marx utilizó el concepto de *fetichismo* para ahondar en la esencia de este proceso.

El tema del fetichismo fue completamente ignorado por el pensamiento filosófico y político del marxismo vulgar. Marx utilizó por primera vez la expresión “fetichismo” en el inicio mismo de *El Capital*, y precisamente analizando a la

---

<sup>42</sup> “Toda producción constituye apropiación de la naturaleza por el individuo en el seno de una forma social dada y mediante la misma”. Ver: Carlos Marx, *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, p. 27.

mercancía. Por ello el marxismo vulgar lo consideró un aspecto específico de la teoría económica de Marx, y confinó su tratamiento a los manuales y diccionarios de la fementida “economía política marxista”. Por supuesto que, desgajada de su contexto filosófico, no se puede comprender en su sentido pleno toda la riqueza de las ideas que nos presentó Marx en su concepción acerca del fetichismo, y la importancia de la misma para la reflexión sobre todo fenómeno social existente en el modo de producción capitalista, y por ende también sobre el Estado. Fue en la corriente del marxismo crítico donde se trabajó con detenimiento esta línea del pensamiento marxiano. Georgy Lukacs, en su importante obra *Historia y conciencia de clase*, publicada en 1923, desarrolló los elementos fundamentales para una teoría sobre la esencia y significación social del proceso de cosificación de las relaciones sociales en el capitalismo. Ello le valió una crítica tan feroz por parte de la dirección de la III Internacional que Lukacs tuvo que abjurar rápida y públicamente de las ideas allí expuestas para evitar ser expulsado del movimiento comunista. *Historia y conciencia de clase* fue un libro anatemizado en la Unión Soviética y en los países del comunismo de Estado. Las ironías de la historia quisieron que, constituyendo la teoría sobre el fetichismo un elemento central de la crítica de Marx al capitalismo y a sus formas enajenadas de conciencia, tuviera sin embargo que ser desarrollada por pensadores marxistas revolucionarios que se movían en los márgenes del movimiento comunista organizado. Henry Lefebvre<sup>43</sup> y Lucien Goldmann<sup>44</sup> hicieron aportes importantes en este campo. En los últimos años el pensador marxista irlandés John Holloway ha contribuido a ampliar y profundizar la utilización de la concepción marxiana sobre el fetichismo en la reflexión sobre los procesos políticos y sobre el Estado.<sup>45</sup>

En *El Capital*, Marx analizó el proceso de fetichización de los objetos de la realidad, y lo ubicó no en el contexto más general y abstracto de la explotación (después de todo, la explotación es elemento característico y esencial de otros modos de producción pre-capitalistas), sino en el marco mucho más concreto de la explotación capitalista, de la preeminencia absoluta que adquiere la producción de mercancías, algo que es específico sólo del capitalismo. Como ya expliqué anteriormente, el objetivo de

---

<sup>43</sup> Henry Lefebvre (1901-1991) pensador marxista francés, autor de múltiples artículos, ensayos y libros, entre los que cabe destacar *La crítica de la vida cotidiana* y *La producción del espacio*.

<sup>44</sup> Lucien Goldmann: *Lukacs y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973.

<sup>45</sup> Sobre todo en su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. (Colección Herramienta. Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002) obra muy discutida, pero que en este aspecto de la importancia de la teoría marxiana del fetichismo para el pensamiento político indudablemente presenta ideas muy importantes (véase en particular de los capítulos 4 al 9).

la producción económica capitalista no es la satisfacción de necesidades, sino la obtención de la plusvalía, es decir, de una masa de valor siempre creciente. La mercancía no es un objeto que se produce simplemente para satisfacer una necesidad, sino para obtener una masa de ganancia *creciente*. Por lo tanto, lo específico de la producción de mercancías es que su objetivo es la *creación de necesidades ampliadas*, pero no de cualquier tipo de necesidades, sino exclusivamente de aquellas necesidades que pueden satisfacerse sólo con el consumo de otras mercancías. Eso es un elemento esencial diferenciador del capitalismo. En el epígrafe titulado “El fetichismo de la mercancía”, en el Tomo 1 de *El Capital*, Marx desplegó un detallado estudio del carácter de fetiche que adquiere la mercancía en la sociedad capitalista. La mercancía se convierte en un fetiche porque se *cosifica*. Es decir, adquiere la apariencia de tener un valor por sí mismo, y no por ser la materialización de una relación social específica. En la sociedad signada por el carácter determinante de la producción de mercancías, las relaciones de los hombres entre sí toman la apariencia y el carácter de relaciones entre cosas. Los individuos le asignan a esas cosas propiedades que ellas no tienen por sí mismas. Las convierten en fetiches. El fetichismo es el ocultamiento del carácter de las relaciones sociales. La fetichización de los fenómenos sociales es resultado del carácter enajenado y enajenante de la producción en las condiciones del capitalismo.

El carácter fetichizado y fetichizante de la realidad en la que todos existimos es el punto de partida de la apropiación espiritual de la realidad por parte de los individuos. Nuestra visión de la realidad está prefigurada de antemano. Característico del capitalismo es la mercantilización de todas las relaciones sociales. Por tanto, el fetichismo de la mercancía significa la penetración de la dominación capitalista en el núcleo de nuestro ser, de nuestros hábitos, nuestros modos de pensar, nuestras relaciones con otras personas. Todo producto social se convierte en un jeroglífico, que necesita ser descifrado por un pensamiento que, en tanto conscientemente crítico, pueda trascender esa enajenación.

Realizar la crítica del Estado significa, en primer lugar, refutar la idea de la independencia del Estado, entenderlo no como una “cosa en sí”, sino como una forma social. Este es el punto en el que el pensamiento de Marx se diferencia de sus predecesores y de mucho de sus continuadores. Marx realizó la crítica del carácter fetichizado del Estado. Destacó que no es más que una forma fetichizada de existencia de las relaciones sociales capitalistas. El Estado moderno no puede entenderse plenamente fuera de este marco conceptual. Haber enfocado el debate sobre el Estado

como una forma particular de las relaciones sociales le permitió a Marx no sólo rechazar la concepción especulativa del Estado como mística esencia suprasocial, sino también evitar la interpretación dicotómica que separaba lo político de lo económico, típica del jusnaturalismo liberal (y que continuó, a su manera, el marxismo economicista al postular al Estado como simple “superestructura”).

Realizar la crítica del Estado significa, ante todo, plantearse el problema de su especificidad histórica. La existencia del Estado como una cosa separada de la sociedad es algo peculiar de la sociedad capitalista. La pregunta a hacerse, entonces, no es la de cómo determina la base económica a la superestructura, sino más bien la de qué es lo específico en las relaciones sociales capitalistas que engendra una determinada cristalización de las relaciones sociales en forma de Estado. ¿Qué es lo que produce la constitución de la economía y la política como momentos distintos de las mismas relaciones sociales?<sup>46</sup> La pregunta sólo puede ser respondida resaltando lo específico del modo capitalista de producción. Bajo el capitalismo, el antagonismo social (presente en las relaciones entre las clases) está basado en una forma de explotación que tiene lugar no en una forma abierta, sino a través de la “libre” compra y venta de la fuerza de trabajo como una mercancía más en el mercado. Esta forma de relaciones de clases presupone una separación entre el proceso inmediato de explotación, que se basa en el carácter “libre” del trabajo, y el proceso de mantenimiento del orden en una sociedad explotadora, lo que implica la posibilidad de la coerción. Pero esa coerción ya no es exclusivamente ni esencialmente física. La relación social central del capitalismo es la relación capital-trabajo, la relación de compra-venta de la fuerza de trabajo, la mercantilización de la fuerza de trabajo. Para ello, los trabajadores tienen que ser “libres”, libres como individuos, pero también libres de toda propiedad sobre los medios de producción. Este carácter libre del trabajo condiciona que, en el capitalismo ya plenamente formado, las formas principales de coerción no sean políticas, no se basen en el uso de la violencia estatal. En *El Capital*, Marx nos dice:

*“Dentro del avance de la producción capitalista se forma una clase cada vez más numerosa de trabajadores que, gracias a la educación, la tradición, las costumbres (el subrayado es mío- J. L. A.) sufren las exigencias del régimen tan naturalmente como el cambio de estaciones. Tan pronto como este modo de producción ha adquirido un cierto desarrollo, su*

---

<sup>46</sup> John Holloway, obra citada, edición citada, p. 143.

*mecanismo rompe toda resistencia; la presencia constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda del trabajador y, por tanto, la del salario, dentro de los límites conformes a las necesidades del capital; la insensible presión de las relaciones económicas consume el despotismo del capitalista sobre el trabajador. Algunas veces se tiene a bien todavía recurrir a la coerción, al empleo de la fuerza bruta, pero esto no es más que por excepción”.*<sup>47</sup>

En su obra *Teorías de la Plusvalía*, Marx completó esta idea indicando la formación de “cuerpos ideológicos” con los que el Estado moderno garantiza la dominación sobre los productores.<sup>48</sup>

Entender al Estado como una forma de las relaciones sociales, significa que el desarrollo de las formas estatales sólo puede entenderse como un momento del desarrollo de la totalidad de las relaciones sociales. El hecho de que el Estado exista como una forma particular o coagulada de las relaciones sociales implica que la relación entre él y la reproducción del capitalismo es muy compleja. No puede ser asumida desde una perspectiva fetichizada. De ahí los análisis hechos por Marx sobre la relativa autonomía del Estado con respecto a los intereses de la burguesía, que él representa, y que se plasmaron en su concepto de *bonapartismo* y en los estudios que realizara sobre los sucesos concretos ocurridos en Francia entre 1848 y 1851,<sup>49</sup> así como también sus reflexiones sobre la posibilidad, por parte de los grupos explotados, de utilizar determinadas posibilidades del Estado capitalista en provecho propio.

Las acusaciones de economicismo a la crítica marxiana del Estado moderno, como he intentado demostrar, no se sostienen después de una detallada lectura de sus obras. Como tampoco la acusación de autoritarismo. El criterio de G. Lichtheim al respecto es demostrativo de una tendencia muy extendida. Este autor afirmó que la hostilidad de Marx respecto al Estado “*halló un freno en una doctrina decididamente autoritaria del poder político durante el período de transición; antes de ser arrojado al basurero de la historia, el Estado debía asumir poderes dictatoriales. En otros términos, la autoridad inciaría la libertad, paradoja típicamente hegeliana, que no*

---

<sup>47</sup> Ver: *Marx Engels Werke*, edición citada, Tomo 23, p. 765.

<sup>48</sup> *Ibid*, tomo 26, p. 274.

<sup>49</sup> Véanse obras de Marx tales como *La Lucha de Clases en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. No tengo espacio aquí para tratar este problema. Para un conciso pero sustancioso análisis, consúltese el artículo de Ralph Milliband “Marx y el Estado”, citado anteriormente.

*preocupó a Marx*".<sup>50</sup> Evidentemente, se está refiriendo a la tesis marxiana sobre la dictadura del proletariado como forma estatal de la transición al comunismo. Pero Lichtheim yerra completamente al dar esta interpretación de la concepción marxiana sobre el carácter del poder político postcapitalista. Resaltemos ante todo la fuerte postura antiestatista de Marx. No podía ser de otra manera, a la luz de la profundidad y radicalidad de su crítica al Estado. Al final de su obra *Miseria de la Filosofía*, escrita en 1846, podemos leer:

*“¿Quiere esto decir que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, traducida en un nuevo poder político? No. ... En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil burguesa”*.<sup>51</sup>

Recordemos las repetidas críticas de Marx a lo que llamó “*fe servil de la secta lassalleana en el Estado*”.<sup>52</sup> A diferencia de aquellos, Marx no consideraba al Estado como fuerza fundamental en la transición hacia una sociedad libre, precisamente porque interpretaba a esta como la realización de la desenajenación humana y la libertad, y estaba convencido que “*la libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella*”.<sup>53</sup> Está claro que, para Marx, la supresión del Estado burgués tiene que conducir a la extinción gradual y progresiva del Estado, y de ningún modo la constitución de un nuevo Estado. La tarea del Estado de la transición postcapitalista consistiría precisamente en facilitar que la sociedad recuperara todas las fuerzas que los Estados anteriores habían alienado permanentemente durante siglos. El traspaso efectivo del poder del Estado a la sociedad. El emponderamiento de una sociedad que ya no fuera la sociedad burguesa (la *bürgerliche Gesellschaft*) sino una sociedad en la que el trato civil entre sus miembros estuviera liberado de la enajenación. Fue al comunista italiano Antonio Gramsci a quien le correspondió la tarea de enfrentar el desafío teórico que esta aspiración implicaba.

---

<sup>50</sup> George Lichtheim, *Marxism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 374.

<sup>51</sup> Carlos Marx, *Miseria de la Filosofía*, La Habana, Editora Política, 1963, p. 172.

<sup>52</sup> Carlos Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, edición citada, p. 25.

<sup>53</sup> Carlos Marx, *ibid.*, p.22