

Sobre la noción de Estado en Marx: un recorrido biográfico-teórico

Mcs. Francisco J. Cantamutto
FLACSO-México/CONACYT
franciscojcantamutto@gmail.com

Si bien caben pocas dudas de la importancia de Marx en la teoría política, sus aportes concretos resultan más polémicos (Bobbio 1999). Ante todo, porque los trabajos de Marx no se encuadran *per se* en ninguna disciplina, y todo recorte que se haga al interpretarlo es una problematización metodológica impuesta (Fernández Buey 2000, p. XI). Creemos, no obstante, que es posible señalar algunos de sus aportes en relación al problema del Estado. No nos ocuparemos de los debates respecto de teorías sobre el Estado nacidas de variantes del marxismo (Poulantzas, Milliband, etc.), sino de la propia obra de Marx.

Ante todo, queremos sostener aquí que no existe algo así como una “teoría marxista ortodoxa del Estado”, no hay acuerdo sobre cuál sería esta teoría, ni hay forma de definir entre las distintas interpretaciones a partir de la obra de Marx (Barrow 2000; Bobbio 1977). Existen apenas una serie de acuerdos básicos muy generales e insuficientes (Casar 1982), que intentaremos dilucidar en este ensayo: su origen en la división del trabajo, su carácter clasista, su función general de mantener las relaciones sociales capitalistas, y su futura destrucción. Las diferentes corrientes que emergen de sendas interpretaciones han debatido bastante al respecto, y supera las posibilidades de este autor zanjar tales controversias (Barrow 2000; Casar 1982). El presente artículo se propone ofrecer una revisión comprehensiva del problema en la obra de Marx, siguiendo su cronología de escritura, polemizando con cierta interpretación actualmente en boga dentro de la ciencia política.

Indefectiblemente, en nuestra tarea, tomaremos posturas, que serán siempre cuestionables. Como todo gran pensador, Marx tiene ambigüedades y contradicciones (Reiss 2000) que ofrecen oportunidad a casi cualquiera para encontrar la cita que ratifique su acusación o defensa en la obra del autor. Existe un factor adicional que lo vuelve más problemático, que es la dimensión político-moral de su obra, inseparable de su intención científica (Fernández Buey 2000, p. XII). Buscaremos, no obstante, mantenernos en la calma que requiere un ensayo de pretensiones académicas.

El artículo se organiza como sigue. Primero, daremos cuenta de la experiencia histórico-biográfica de Marx, para comprender los debates en que se forma. En la segunda sección, daremos cuenta de la concepción de Estado en las obras tempranas de Marx, de corte netamente más filosófico. La tercera sección señala las tensiones que aparecen en la fase del Manifiesto Comunista, donde el giro se vuelve más pragmático y la noción más instrumental parece dominar. La cuarta sección constata las evaluaciones empíricas del Estado, en los estudios más periodístico-sociológicos de Marx, mientras la quinta retoma los escritos tardíos. Se ofrecen, por último, algunos comentarios finales.

1. El derrotero

El impacto de la obra de Marx supera su propia vida, especialmente al haber creado más de un “ismo” postrero (Giddens 1977, p. 31). Muchas de sus obras no fueron publicadas en vida, “abandonadas a la crítica roedora de los ratones” (Marx 1859, p. 3), muchos planes de investigación y escritura fueron postergados indefinidamente, hasta ser incumplidos con la propia muerte. Entre las obras tempranamente publicadas, con el *Manifiesto* y *El Capital* a la cabeza, se destaca un sesgo económico, que impulsará el economicismo de los seguidores: Kautsky, Plejánov, Bujarín se habían encargado de enfatizar este aspecto, volcando lentamente el marxismo hacia un mecanicismo tosco (Vedda 2006). Existe la discusión sobre si Engels mismo no fue responsable de este sesgo, distorsionando –o afirmando– la obra de su colega (Reiss 2000). En esta interpretación, la política y el Estado quedaban restringidos a meros epifenómenos de la base material sobre la que se sostenían.

Cuando, en la década del '30, se publican varias de las primeras obras de Marx, donde predomina una discusión filosófica y política, la recepción fue dificultosa (Cerroni 1976). De hecho, se fue asentando lentamente la idea de un joven Marx, filósofo, que de alguna forma no sería estrictamente marxista sino hasta su propia madurez.¹ Sin embargo, el impacto del descubrimiento de estas obras llevaría a muchos autores a explorar nuevos caminos dentro de la misma tradición, fungiendo como vía para la aparición de diversos marxismos (Cerroni 1976; Vedda 2006). A fines de los '60, algunos autores comenzarán a indagar con mayor profundidad el problema del Estado en Marx, buscando analizar su rol en la sociedad capitalista. El conocido debate entre la interpretación estructural-funcionalista de Poulantzas (discípulo de Althusser) y la instrumentalista de Miliband impulsó la problematización de este aspecto de la teoría (Barrow 2000; Casar 1982; Meckstroth 2000). Incluso a mediados de los '70, luego de estos debates, Bobbio (1977) pondría sobre la palestra la existencia misma de una teoría política en Marx. Es decir, tras medio siglo de la publicación de las obras casi completas, la discusión seguía en pie.

Varios de estos primeros textos, efectivamente de corte más filosófico, contenían orientaciones políticas más claras. Marx se había abocado al estudio de la filosofía en Berlín tras un breve paso por la facultad de derecho en Bonn. Allí tuvo su encuentro con las ideas de Hegel, al ponerse en contacto con el “Club de los doctores”, un grupo de jóvenes académicos abocados al estudio de la obra hegeliana.² Su vida cobrará orientación novedosa a partir de allí (Marx 1975a). Las ideas de Hegel sobre el Estado como superación ética, fundamento último de la organización social, impactarían en el joven renano. El grupo de jóvenes hegelianos había iniciado un proceso de extensión y profundización de esas ideas, tratando de enaltecer –como encargados de continuar la Ilustración– a la Razón al máximo de sus pedestales como guía de la vida humana: la estatización de la Razón (Bobbio 1986).

Claro que las intenciones de estos pensadores no tenían necesaria relación con la dinámica política real de la Confederación Alemana y su monarquía romántica, cuasi-medieval (Lichtheim 1964). En la radicalización de su

¹ Esta lectura encontraría su epítome más adelante, cuando Althusser buscara reivindicar el aspecto científico de Marx, abandonando al “primer Marx”, previo a su supuesta ruptura epistemológica, a poco más que un antecedente de sí mismo.

² Galcerán Huguet (1982) muestra cómo Marx cambió la orientación de sus estudios de modo no aleatorio, debido a la imposibilidad de fundamentar el derecho sin un sistema filosófico. Las ideas kantianas y fichteanas en este respecto, sostenidas sobre el derecho natural y buscando separarlas de la moralidad, habían sido criticadas ya por Hegel, y por esto mismo se constituyó en la referencia fundamental de Marx. El pasaje a la filosofía y el encuentro con Hegel formarían parte, entonces, de un mismo proceso.

proyecto, los jóvenes hegelianos habían concurrido a la crítica de la religión como epítome de alienación humana. Preliminarmente Strauss, y, de modo acabado, Feuerbach sostendrán que haciendo de Dios creador del hombre, se ponía como predicado aquello que era sujeto, invirtiendo el principio activo de la relación (Sánchez Vázquez 1968: 6). Marx retomará esta inversión lógica en su crítica a la filosofía política de Hegel, buscando reconocer en el Estado el producto de la acción humana y no tanto un producto de la razón, de la Idea, de la que los hombres concretos no serían sino agentes.³ Marx interpondrá una yuxtaposición filosófica entre el método hegeliano y la inversión feuerbachiana (Giddens 1977).

Una derivación de esta idea de Feuerbach viene a romper con la lógica duplicada de la historia que sostenía Hegel, tratando de vincular la historia de las ideas con la historia material a partir de conexiones no necesarias.⁴ Feuerbach propondrá al *sistema de necesidades humanas sociales* como motor de la historia y al hombre como factor de la historia por fuerza de la necesidad (Mondolfo 1933). Marx tomará este presupuesto, historizándolo: no necesidades abstractas y dadas, sino necesidades en perpetuo cambio, por efecto de su propio desenvolvimiento (Marx y Engels 1968, p. 28-30). Poner el principio motriz de la historia en las necesidades concretas y su resolución social implicaba un paso importante en el orden de la discusión de ideas: se empieza a delinear lo que será luego el materialismo histórico. De hecho, en el camino de emprender la crítica a Hegel, Marx toma inspiración de su experiencia de trabajo como periodista en la Gaceta Renana. Esta experiencia sería fundamental –no sólo porque marcaría el oficio del pensador en adelante- sino porque en la discusión de políticas y leyes concretas (los problemas de la libertad de prensa y del “robo” de leña, en particular), Marx tendría ocasión de cuestionar sus propias ideas –hegelianas- sobre el Estado (Sánchez Vázquez 1968; Vedda 2006).

Marx rompe entonces no sólo con su mentor intelectual (Hegel) sino con sus seguidores, los neohegelianos (Marx 2002; Marx y Engels 1968). Su crítica central era la falta atención a la realidad, el continuar la crítica en el reino de las ideas, sin jamás preocuparse por las concreciones efectivas y materiales de sus proclamas.⁵ El trayecto estrictamente filosófico de Marx estaba ya forjado, y asimismo las ideas centrales que animarían su reflexión posterior: el concepto filosófico de alienación, el valor político-ético de emancipación y el concepto de hombre como especie humana (Schettino 2004). Este camino de indagación, y su encuentro con Engels en 1844, lo llevarán al estudio de la economía política (como veremos más adelante). Los *Manuscritos económico-políticos de 1844* reflejarán justamente este pasaje intelectual.

Ese año Marx adopta la ideología política comunista (Reiss 2000), y aumenta su actividad política. Esto significará mayores polémicas con dirigentes socialistas europeos, que tensarán sus nociones, quizá al punto de lo rudimentario. *El Manifiesto* será clara expresión de este paso, donde la fe en la revolución y en la inevitabilidad del progreso será manifiesta. La idea más instrumental de lo político se expresará con mayor claridad, como veremos en la sección tercera, una idea que será excesivamente difundida. Sin embargo, las revoluciones de 1848 pondrán en

³ “La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política” (Marx 1968, p. 8).

⁴ “La historia es doble, una historia esotérica y otra exotérica. El contenido corresponde a la parte exotérica. El interés de la esotérica consiste siempre en reencontrar en el Estado la historia del concepto lógico. Pero el proceso real tiene lugar en la parte exotérica” (Marx 2002, p. 72).

⁵ “A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea” (Marx y Engels 1968, p. 18).

tela de juicio muchas de sus ideas, obligándolo a revisar sus conceptos. Varias de sus obras periodísticas, en especial las referidas al proceso francés (el *18 Brumario*, *La lucha de clases en Francia*), revisarán sus ideas sobre la política y las posibilidades de los procesos revolucionarios (Maguire 1984). Revisaremos algunas de estas ideas en la sección cuarta.

La obra magna de Marx, *El capital*, estará orientada a la investigación más bien económica –diríamos hoy. Sabemos que el proyecto original postulaba un tomo específico para el Estado, que nunca llegó a ser escrito (Reiss 2000). A pesar de ella, la mayor parte de las corrientes que discutieron sobre la teoría marxista del Estado, basaron sus ideas en elementos presentes en *El capital* (Barrow 2000). En rigor, muchas de las ideas desarrolladas en su primera etapa recorrerán la obra posterior, aunque con diferentes énfasis (Borón 2000; Cerroni 1976; Schettino 2004). Veremos a continuación este recorrido, en su referencia a la discusión sobre el Estado.

2. Los primeros aportes

Una de las primeras obras de interés de Marx fue la *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel* (CFEH). Como ya señalamos, uno de sus aportes centrales aquí tiene que ver con la inversión del método dialéctico hegeliano a partir de la perspectiva de Feuerbach: aplica esta lógica a la política, poniéndola directamente al revés (Bobbio 1999; Sánchez Vázquez 1968).⁶ Al mismo tiempo, Marx señala la imposibilidad de explicar el cambio real a partir de un principio histórico “exotérico” que oculta las mediaciones “entre bastidores” (Marx 2002, p. 71-72 y 80). Si bien en la CFEH se mantendrá aún dentro de un esquema principalmente filosófico, mediante la crítica al “misticismo lógico” hegeliano, y el giro materialista sobre el sistema de necesidades de Feuerbach (Mondolfo 1933), Marx comenzará a volcarse al análisis de la historia bajo principios materialistas.

La tarea realizada en la CFEH es central, y no se reduce al método, sino que realiza algunos aportes centrales al pensamiento de Marx (Cf. Bobbio 1999). Hegel había realizado una dura crítica al contractualismo que lo antecedía, por entender que el Estado no puede sostenerse en lo accidental (el capricho) ni ser un acuerdo sobre lo común entre voluntades particulares (por muchas que sean), pues, como realidad máxima de la Idea ética (Hegel 1968, §257), el Estado apunta a lo necesario y lo universal (Dri 2000). Reformulando la estructura dicotómica del contractualismo (Bovero 1986), Hegel oponía la sociedad civil y el Estado (*bürgerliche Gesellschaft – politischer Staat*), proponiendo al segundo término como capaz de mediar los intereses en contradicción de la primera esfera, superándola. El Estado aparece así como sublimación, momento culminante e insuperable de la realidad ética (Bobbio 1986, p. 141). Retomando el modelo aristotélico (Dri 2000), Hegel acepta a la familia y la sociedad civil como momentos anteriores, precarios, del despliegue de la Idea en Estado, pero los rechaza como fundamento real de la unidad social: sintéticamente, a la familia por estar fundada en el amor y a la sociedad civil por basarse en el interés particular. El Estado se presenta para ellas como un orden externo, y a la vez como fin inmanente (Hegel

⁶ “En Hegel la dialéctica anda cabeza abajo”, dirá en una de las reediciones de *El capital*. Debe remarcar que no se abandona el método hegeliano de entender un principio de cambio a partir de la oposición contradictoria, esto es, dialéctica. Su postura –antes de desarrollar el materialismo histórico- es una mezcla de elementos entre Hegel y Feuerbach (Giddens 1977).

1968, §261).

Marx rechazará duramente este modelo. La separación del Estado como capaz de reordenar armónicamente las contradicciones sociales representa la sublimación de la sociedad capitalista, su máxima expresión de deseos (Borón 2000; Vedda 2006).⁷ Esta idea, no sólo resulta una topografía social compleja, sino que expresa una escisión interna de los sujetos, “entre los ideales del *citoyen* y la realidad prosaica del *bourgeois*” (Vedda 2006, p. XVI).⁸ La intención de Hegel era lograr encontrar un sistema de mediaciones que permitiera que los intereses particulares, contrapuestos, de la sociedad civil no implosionaran aquello que los mantenía unidos: el sistema de dependencia mutua burguesa, basado en el interés particular (y en la división social del trabajo, agregaría Marx), no resulta suficiente para mantener la sociedad unida. El ardid será básicamente encontrar un elemento que logre *comunicar* al Estado con la sociedad, a través del cual sea posible que los intereses particulares dispersos hallen unidad universal. La participación como órganos intermedios en el propio gobierno aseguran que el Estado deje de ser una realidad externa y forma parte de la constitución misma de la sociedad civil, constituyéndose la sociedad en un todo *orgánico* (Hegel 1968, §302).⁹

Marx critica la posibilidad misma de estas mediaciones: en todos los casos, la clase terrateniente, la burocracia y la burguesía interpondrán sus intereses particulares sobre el Estado (quitándole todo halo de universalidad), o éste se presentará como una fuerza opresiva que anule sus intereses (Marx 2002, p. 175 y 210). Aparece aquí una tensión que recorrerá toda su obra: o el Estado tiraniza a la sociedad o es un reflejo directo de ella (Maguire 1984, p. 17). La figura dominante del Estado cambiará de forma, para resultar más bien una excepción entre dos formas de la segunda posibilidad: el Estado es un instrumento de la clase dominante o refleja la relación de fuerzas entre distintas clases sociales.

En todo caso, Marx, aunque adopta el modelo aristotélico de formación del Estado, se opone a Hegel (y al contractualismo) al entender al Estado como reino de la dominación, y no como reino de la razón (Bobbio 2005). En esto pueden reconocerse al menos dos antecedentes (sin imputarles influencia directa). El primero de ellos es Rousseau, que explica en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* que el Estado nace del engaño y la violencia: la salida del estado de naturaleza se da por la apropiación de los bienes basado en dichos medios, la entrada al estado político es un intento por regular aquel engaño mediante la razón; no ya recobrar la pureza original

⁷ Bobbio (1977) replica que Hegel no era la máxima expresión de la filosofía de la burguesía, sino que el utilitarismo lo era. La revolución francesa, máxima expresión de la revolución burguesa, propuso la igualdad ante la ley, algo incompatible con el Estado gremial de Hegel. El Estado del utilitarismo es opuesto al Estado ético: su principal preocupación es cómo tenerlo a raya. Sin embargo, Marx mismo diría que Hegel había presentado el Estado tal como idealmente se lo entendía en ese momento, es decir, era que el que lograba la mejor descripción tal como la burguesía se lo representaba, no necesariamente como era (Marx 2002, p. 194).

⁸ “Una vez que el Estado político ha alcanzado su conformación verdadera, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una vida doble, una celestial y otra terrena: la vida en la comunidad política, en la que existe como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, donde actúa en cuanto *hombre privado* que considera a los otros hombres como medios, donde se degrada a sí mismo a la condición de medio y se convierte en juguete de fuerzas ajenas” (Marx 1975b. Traducción propia). “Cada individuo muestra aquí lo que es la *ley general*. Sociedad burguesa y Estado se hallan separados. Por tanto, también el ciudadano y el burgués –miembro de la sociedad burguesa– se hallan separados. Por tanto, el individuo tiene que dirimirse esencialmente en sí mismo” (Marx 2002, p. 155).

⁹ Casi un siglo más tarde, Durkheim teorizará sobre la incapacidad del Estado moderno para constreñir las acciones de los individuos. En este sentido, también propondrá la creación de *corps intermédiaires* que medien entre los individuos y el Estado; y sean capaces de mantener el orden social a través del fomento de la solidaridad orgánica (Durkheim 1995). Es decir, atravesando la crítica de Marx, la preocupación por la organicidad de la sociedad se sostenía.

(Bobbio 1986, p. 93).¹⁰ El segundo es Maquiavelo, el gran teórico realista del Estado, que ya había reconocido –al separar la ética de la política- la posibilidad de deslindar a éste de la idea de bien común (Bobbio 1977, p. 45-46; Skinner 1981; Skinner y Price 1988).

Marx reconoce el fundamento histórico de la interpretación contractual-hegeliana: la creciente división del trabajo eleva la dependencia mutua pero también la contradicción entre intereses particulares, de donde se entiende que el interés general cobre una forma independiente, separada, y el Estado –como su representante- aparezca como una comunidad ilusoria (Marx y Engels 1968, p. 34-35). Ahora bien, la “aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independientes frente a ellos” (Marx y Engels 1968, p. 87), es decir, toma una forma alienada: aparece como realidad externa –tal como la presentaba Hegel. Sin embargo, tal como queda claro en la CFEH, no existe como tal un interés general-universal dado: se trata del interés común de un grupo (el mínimo común denominador entre sus intereses particulares) que es presentado como de toda la sociedad. “El Estado es necesario para poder presentar el interés particular como interés general: una ilusión bajo la forma de Estado” (Marx y Engels 1968, p. 35-36). Así,

el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. (Marx y Engels 1968, p. 72)

Se despliega así la ambigüedad del Estado como “reflejo” de la sociedad civil. Por un lado, está señalando que a través del Estado la clase dominante presenta sus intereses como generales (instrumentalismo). Por otro lado, se dice que “condensa toda la sociedad civil”, es decir la relación de fuerzas en un momento dado: el Estado no es un puro instrumento a disposición de una clase, sino una arena política. Es característica de la sociedad dividida en clases requerir de un Estado que cumpla la función (estructural) de garantizar la continuidad de las relaciones de dominación, esto es ser factor de cohesión en una sociedad dividida (Casar 1982; Meckstroth 2000: 57; Solé-Tura 1975, p. 16).

Nótese que a través de la referencia al Estado es que las relaciones adquieren carácter político, es decir, mediado. Este punto es central, pues en estos primeros escritos, Marx señala la necesaria referencia de la política a la sociedad de clases, y con ella a la necesidad de representación (lo que queda claro al criticar las ideas de Hegel). Es la separación de la sociedad entre una esfera de intereses particulares y otra que coliga lo general, que produce el desgarramiento en el individuo, lo que genera la necesidad de mediaciones. Marx aproxima una idea sobre la

¹⁰ Dice Rousseau en el *Discurso*: “Todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad, porque aun teniendo bastante razón para sentir las ventajas de un régimen político, no poseían la experiencia suficiente para prever sus peligros. Los más capaces para presentir los abusos, eran precisamente los que contaban aprovecharse. (...) Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que proporcionaron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico; destruyeron la libertad natural indefinidamente, establecieron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad; de una hábil usurpación hicieron un derecho irrevocable (...)” (Rousseau 1999, p. 72); y en *El contrato social*: “El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo se considera un amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás” (Rousseau 1999b, p. 4). Nisbet (1969, p. 182-185) desarrolla más paralelismos entre ambos autores.

accidentalidad (transitoriedad) del Estado y, con él, de la política, al señalar la idea de una democracia radical (Schettino 2004), que fuera quitando al Estado sus funciones y tareas, absorbiéndolas en la decisión del propio pueblo, diluyendo realmente las bases de la separación clasista de la sociedad. Es mediante la participación directa en la totalidad que el sujeto puede reunirse con lo que tiene de universal en sí (Marx 2002, p. 206). Pero si la participación es directa, no mediada, entonces el Estado deja de requerir justificadamente de algunos de sus “representantes”: la sociedad civil se politiza, y el Estado político deja de tener sentido propio (Marx 2002, p. 98, 139 y 145). La política misma deja de llamarse de ese modo, para pasar a ser otra cosa.

La idea de democracia verdadera anticipa lo que será luego su idea de comunismo, y servirá de vara de comparación para las formas alienadas de la política (Schettino 2004, p. 14). Pero a la vez es una clara referencia de la importancia otorgada por Marx a la forma del Estado: la utilización del sufragio universal como método para tensar las atribuciones hasta hacerlas estallar depende directamente de un diseño institucional democrático.

3. Las manifiestas contradicciones: el *Manifiesto Comunista*

Como se desprende de sus primeros trabajos, Marx comprende que es necesario abordar con mayor profundidad el análisis de la sociedad burguesa, allí es donde halla el principio motor de la realidad política. Detalla en el prólogo a los *Manuscritos de 1844*, que durante la elaboración de la CFDH pudo percibir que se trataba de materias diversas: la crítica a la especulación y la crítica de los diversos temas, cada uno de los cuales merecía una monografía particular (Marx 2006, p. 43). Pretendía con ese trabajo comenzar a abordar el problema de la economía política, iniciando así un camino que será clave. Las ideas de alienación, emancipación, comunismo, ya habían tomado forma, y comienzan el doble recorrido de su revisión empírica científica y su puesta en práctica política (Marx 1975b).

El *Manifiesto del Partido Comunista* será fruto de estos pasos. Allí aparecen las nociones aplicadas al análisis concreto de la realidad histórica, en busca de una intervención política concreta: la del incipiente comunismo. Bajo la forma de programa polémico, varias de las ideas prefiguradas sobre la política toman su forma quizás más tosca. Allí es donde se señala que el progreso de la historia lleva a la simplificación de la sociedad en dos grandes clases antagónicas, la burguesía y el proletariado (Marx y Engels 1999, p. 11). La burguesía, la clase revolucionaria por excelencia, completará las revoluciones necesarias para acabar con los resabios feudales, siendo fuerza activa concreta de la expansión del mercado mundial, universalizando este modo de producción (Marx y Engels 1999, p. 12). Las clases remanentes caerían al proletariado, configurado de modo creciente como una clase uniforme (Marx y Engels 1999, p. 16-17). La burguesía, erigida como dominante en esta etapa histórica, controla el Estado, haciendo de él una simple junta que administra sus negocios (Marx y Engels 1999, p. 12). Pero el propio despliegue de su programa lleva a la crisis económica. La aparición por primera vez en la historia de crisis de *sobreproducción* obliga a una revolución que ponga las fuerzas productivas bajo el dominio humano. Y dada la dicotomización del espacio social, la nueva forma del antagonismo obliga al proletariado a cumplir esta función (Marx y Engels 1999, p. 15).

Esta presentación abigarrada resume los elementos básicos de las posteriores interpretaciones mecanicistas (economía → política) y deterministas (necesidad de los papeles históricos), reforzadas en otros textos, como el prólogo a *La lucha de clases en Francia* escrito por Engels casi medio siglo después del *Manifiesto* (Engels 1895). La política se reduce a un epifenómeno. El Estado queda reducido a un puro instrumento al servicio de la clase burguesa. Como tal, aparece como herramienta neutral, que puede ser tomada y utilizada con otros fines, por ejemplo, la revolución proletaria (Balibar 1977, p. 74; Marx y Engels 1999, p. 26).

Sin negar estos elementos, que tensionan interpretaciones alternativas, no puede dejar de mencionarse que estas categorías venían delineándose en trabajos previos, donde queda claro que las definiciones no son taxativas como aquí. Centrándonos en la cuestión del Estado, en este mismo texto es que se señala que la consolidación misma de la burguesía “conquista la hegemonía política y crea el moderno Estado representativo” (Marx y Engels 1999, p. 12). Es decir, se reconoce que la forma política de la burguesía es el Estado representativo, que por definición requiere de la idea que el Estado contiene las tensiones de la sociedad civil completa, y no sólo una parte de ella.

La burguesía, en la que Marx aún mantiene una completa fe (Maguire 1984), para poder tomar control del Estado, debió (debe) aliarse con otras clases, incluyendo al proletariado: para completar su programa, necesita de estas alianzas.¹¹ El Estado que conquista, por lo tanto, representa los intereses de la burguesía, pero también –al menos de forma parcial- los de otras clases (adelantando así la idea gramsciana de hegemonía). De esta forma, está conminada a llamar al proletariado a la arena propiamente política, dándole así herramientas que se pueden volver en su contra. La expectativa de Marx es que el proletariado sea capaz de lograr la misma tarea, de emancipar a la sociedad entera a partir de su emancipación: se constituye en clase universal en tanto la injusticia que sufre no es una injusticia particular, sino la alienación capitalista en su expresión más evidente (Marx 1968, p. 21; Vedda 2006, p. XVIII-XIX).

Claro que esta interpretación está tensada, como dijimos, por la afirmación de que el Estado es la forma de garantizar el dominio social del capital sobre el trabajo. “El poder del Estado es siempre poder político de una clase, no se comparte: por eso es una dictadura de clase” (Balibar 1977, p. 33-34). Así, si bajo el capitalismo se vive una dictadura de la clase capitalista, para poder pasar al comunismo, será necesaria una etapa de dictadura de la clase proletaria hasta tanto las clases se hayan eliminado, y el Estado, por ende, se extinga. Pero esta dictadura de clase, un concepto sociológico-económico y no político-institucional (Solé-Tura 1975, p. 12-13): nada se dice del régimen, de la forma del Estado. La explicación está en el texto: a pesar de las variantes políticas, “el régimen de producción, sin embargo, es despótico en la fábrica” (Marx y Engels 1999, p. 16).¹² De hecho, la revolución proletaria reforzaría el sentido democrático, al alterar el régimen político y la administración en el nivel de la producción: “el primer paso de la revolución obrera será la exaltación del proletariado al Poder, la conquista de la

¹¹ “La burguesía lucha incesantemente: primero, contra la aristocracia; luego, contra aquellos sectores de la propia burguesía cuyos intereses chocan con los progresos de la industria, y siempre contra la burguesía de los demás países. Para librar estos combates no tiene más remedio que apelar al proletariado, reclamar su auxilio, arrastrándolo así a la palestra política” (Marx y Engels 1999, p. 18).

¹² En la sección IV de *El Capital*, Marx también habla de un “carácter dual” en la dirección de la fábrica: (i) la dirección para la producción de la mercancía; y (ii) la autoridad despótica para poder valorizar esa mercancía, pues este proceso genera resistencia (Marx 1981).

democracia” (Marx y Engels 1999, p. 26).

El Manifiesto contiene un programa tentativo de políticas para centralizar la propiedad, bajo la idea de poder ponerlas bajo control social. Se trata de un programa centrado en lo económico, puesto que la tarea central es modificar la estructura de propiedad, base de las relaciones sociales de producción. “Claro está que, al principio, esto sólo podrá llevarse a cabo mediante una acción despótica sobre la propiedad y el régimen burgués de producción (...)” (Marx y Engels 1999, p. 26). He allí el centro en el cual la acción es despótica: sobre la propiedad. Es decir, no se considerarían los reclamos y demandas de la burguesía en el proceso de confiscación, lo cual tiene bastante sentido si se quiere avanzar en el proceso de centralización. No será el último programa que Marx y Engels propongan. Hay aquí un supuesto de transitoriedad del proceso que llevará a la desaparición del Estado como tal, el paso a la sociedad comunista, que condiciona el entendimiento total de Marx sobre el Estado (Bobbio 1999).¹³

Una vez centralizada la propiedad bajo el Estado, las clases pierden su asidero estructural, y por ello la política como tal deja de existir: “Tan pronto como, en el transcurso del tiempo, hayan desaparecido las diferencias de clase y toda la producción esté concentrada en manos de la sociedad, el Estado perderá todo carácter político” (Marx y Engels 1999, p. 27). Es decir, cuando se borren las clases, el Estado ya no tiene carácter *político*. Esto es, la política sólo tiene sentido como lucha de clases; una vez que éstas no existan, la política pasa a ser otra cosa: “administración” (Borón 2000), “gobierno” (Maguire 1984). Es decir, la decisión sobre lo común no se agota: se termina la disputa con base en la distribución desigual de los recursos del capital, se termina la lucha de clases.

4. El Estado empírico

Como ya señalamos, entre los supuestos básicos del *Manifiesto* se encuentra la fe en el rol revolucionario de la burguesía, que sería capaz de reunir tras de sí a las demás clases para enfrentar a las clases representativas del sistema feudal, reorganizando a la sociedad sobre nuevas bases. Como dijimos, de esta suposición se pasa a la posibilidad del proletariado de efectuar el mismo procedimiento político para subvertir el capitalismo. Inmediatamente luego de publicar el *Manifiesto*, Marx tendrá oportunidad de observar empíricamente qué ocurría: estallan las revoluciones de 1848. Marx analizará en detalle, a través de su labor como periodista, los procesos inglés, alemán y francés.¹⁴

En las obras resultantes, Marx se enfrentará a la realidad de que la burguesía no cumplía el rol esperado. En cada uno de estos procesos, la revolución se inicia con un programa democrático (Marx no imputa las demandas democráticas a la burguesía, sino que las encuentra empíricamente en sus plataformas), pero no alcanza a realizarlo, pues en el camino la burguesía renuncia a sus principios y se alía con las clases que supuestamente derrocaría, las

¹³ Marx no tematizó la posibilidad de que una casta burocrática enquistada en el Estado se negara a perder el control del proceso político (Reiss 2000, p. 90-91). De hecho, desestimó las advertencias en este sentido de Bakunin, en el seno de la Internacional. Debe tenerse presente que para Marx, la revolución proletaria sería llevada a cabo por el proletariado como partido, pero no por un partido tal como actualmente lo concebimos: no había allí espacio para políticos profesionales que pudieran luego enquistarse como burócratas.

¹⁴ Maguire (1984) y Meckstroth (2000) trabajan en detalle las obras y artículos arriba referidas, en claro diálogo polémico con la interpretación de Elster (1985); remitimos allí por mayores precisiones.

deja permanecer en el poder o admite la constitución de una nueva casta abocada a la administración burocrática. Esto es lo que Elster (1985) señala como *renuncia, abdicación al poder del Estado*: en casi todos los casos, la burguesía se niega a gobernar por sí misma. ¿Cómo es posible que, si el Estado responde –instrumentalmente– a sus intereses, no sean los propios interesados los que gestionen la maquinaria estatal?

Elster explica el Estado como un bien público y como una solución estratégica de coordinación. En relación al primer término, postula una evaluación de los capitalistas de costos y beneficios típica del análisis de provisión de este tipo de bienes, y el problema del *free rider*: para cada capitalista resulta más provechoso abocarse a tu tarea en la producción que disponer de su tiempo, dinero y habilidades en la gestión del Estado. De esta forma, se podría explicar la renuncia a gobernar directamente. Respecto del segundo término, sin embargo, se agrega una capa de interpretación al problema. Pensado como juego reiterado infinitamente, la renuncia a gobernar directamente promueve la garantía de la defensa de los intereses de la burguesía en el largo plazo (ante todo, la propia conservación del capitalismo). Si fuera la propia clase la que gobierna, el enfrentamiento sería más directo; mientras que abdicando del Estado, se crea un tercer agente en la disputa, desviando la así atención de la clase obrera y así el mismo conflicto directo. Elster llama *autonomía relativa del Estado* a este hecho fundamental. En palabras de Marx,

(...) para mantener intacto su poder social tiene que quebrantar su poder político; que los individuos burgueses sólo pueden seguir explotando a otras clases y disfrutando apaciblemente de la propiedad, la familia, la religión y el orden bajo la condición de que su clase sea condenada con las otras clases a la misma nulidad política; que, para salvar la bolsa, hay que renunciar a la corona, y que la espada que había de protegerla tiene que pender al mismo tiempo sobre su propia cabeza como la espada de Damocles (Marx y Engels 1981, p. 52)

Según vimos en el *Manifiesto*, podría tratarse de que el grupo que toma control del Estado gobierna en *nombre de* la burguesía, como su “junta de negocios”. Las decisiones que el gobierno tomaría sólo beneficiarían al interés común en cuanto éste coincida con el interés de la clase capitalista. Sin embargo, Elster llama la atención sobre el hecho de que este grupo abocado a la tarea de gobierno no sólo no es la propia burguesía, sino que no necesariamente comparte sus intereses. Ahora bien, aunque la burguesía no gobierne directamente, sí posee recursos de poder estructural que le permiten condicionar el conjunto de alternativas de políticas asequible, dejando al grupo efectivamente gobernante la decisión sobre este conjunto ya restringido.¹⁵

Sin embargo, según se lee en la cita arriba referida, Marx reconoce la posibilidad de que el grupo gobernante llegue a ponerse en contra de la propia burguesía. Elster reconoce este problema, afirmando que su resolución es un problema empírico (Elster 1985, p. 422). Ahora bien, si es posible que el Estado actúe en contra de la propia clase burguesa, ¿en qué sentido estaría garantizando los intereses de largo plazo de ésta? Meckstroth

¹⁵ Esta noción de poder estructural es equivalente a la propuesta desde la teoría pluralista por Lindblom (1999), la cual, justamente, entiende al Estado como independiente de una clase en particular. Gough y Farnsworth (2000) realizan importantes aportes a esta noción.

(2000) cuestiona a partir de ello la interpretación en clave de individualismo metodológico de Elster. En primer lugar, formula una crítica metodológica a este planteo, afirmando que no es igual microfundamentar los procesos políticos (darle cimiento en comportamientos de sujetos individuales), algo que Marx hace, que aceptar la lógica de la teoría de la elección racional tal como Elster hace (Meckstroth 2000, p. 77-81). El procedimiento de Marx sería uno de tipo recursivo, donde los sujetos definen sus intereses, evalúan su situación y toman decisiones de acuerdo a entramados estructurales y macrosociales, afectando con sus elecciones el rumbo del proceso agregado: siempre las cosas “podrían haber sido de otra forma” (Maguire 1984, p. 136 y 144-145). Esto no es igual a suponer cierta linealidad explicativa desde individuo, con preferencias bien formas y estables, que con sus elecciones racionales maximizadoras (esto es, que evalúan correctamente las opciones, las sopesan entre sí, y son capaces de escoger la más adecuada a sus preferencias), al proceso agregado –de esta forma condicionado y explicado. Los problemas de la acción colectiva en base a esta metodología pueden ser puestos en cuestión bajo los mismos supuestos.¹⁶

En segundo lugar, se pone en cuestión la idea de que el Estado pueda ser una solución estratégica para garantizar los intereses de la burguesía. No hay una *decisión* de abstenerse de borrar la línea de clase del Estado: los capitalistas buscan hacerse del poder, pero no lo logran. Quieren lograr una alternativa que no está disponible en su conjunto asequible: ganar el poder del Estado sin incluir a trabajadores en alianza para ello. Esto es pensar deseoso (*wishful thinking*), una preferencia no adaptativa (Meckstroth 2000, p. 65).

Por empezar, existe una contradicción fundamental del programa de la burguesía: para lograr garantizar sus intereses de largo plazo, necesitan de medios democráticos, que abren la puerta a otros sectores. Recordemos que –como ya citamos del *Manifiesto*- la burguesía no sólo debe disputar el poder con otras clases, sino además contener los intereses particulares de sus propias fracciones. La única forma de contener estas tensiones es a través de un sistema que las contenga a todas, al menos de forma parcial o ilusoria:

La república parlamentaria era algo más que el terreno neutral en el que podían convivir con derechos iguales las dos fracciones de la burguesía francesa, los legitimistas y los orleanistas, la gran propiedad territorial y la industria. Era la condición inevitable para su dominación *en común*, la única forma de gobierno en que su interés general de clase podía someter a la par las pretensiones de sus distintas fracciones y las de las otras clases de la sociedad” (Marx y Engels 1981, p. 77)

Es decir, las contradicciones del programa de la burguesía quitan al Estado como puro instrumento del conjunto de elecciones alcanzables: no es una elección racional, sino un problema del propio conjunto elegible. Las alternativas que les quedan son dos. La primera es crear coaliciones con grupos no capitalistas, basándose en principios democráticos, lo que le permitiría aumentar el control sobre el Estado –en disputa con las clases que detentaban su poder previamente-, pero crea la amenaza de radicalización en las demandas de los grupos subalternos. Las coaliciones policlasistas traen conflictos que impiden usar al Estado como instrumento. Los

¹⁶ Partiendo de una perspectiva marxista, sin embargo, Offe y Wiesenhal (1980) muestran que muy claramente la clase burguesa cuenta con diversos elementos de situación, recursos y preferencias que facilitan la acción colectiva racional, en una probabilidad mucho mayor que para la clase obrera.

capitalistas ven esto como amenaza vital a sus intereses, retraen los puntos democráticos de su programa y pierden así el apoyo de grupos indispensables para lograr el control político. Motivados por su interés de corto plazo y por miedos exagerados, los capitalistas fallan en garantizar su interés de largo plazo de mayor control sobre el Estado. La segunda alternativa es “suprimir” el conflicto de clase violando los principios democráticos, reforzando así el poder autónomo del Estado. Ahora bien, esto aumenta la probabilidad de acciones del Estado contra los propios capitalistas y de mayor resistencia de las clases reprimidas: en ambos casos, el conflicto aumentará, y la capacidad del Estado de sostenerse “autónomamente” se perjudica. El Estado socaba las bases que le permiten presentarse como representante de la sociedad en su conjunto: o por pretender aislarse o por actuar sucesivamente contra sectores particulares.

Entre ambas opciones, la primera parecería ser la estrategia dominante de largo plazo. Pero en vez de eso, la burguesía elige la segunda, para lograr tranquilidad y orden de corto plazo, sacrificando así sus intereses de largo plazo (Meckstroth 2000, p. 75-76). La burguesía falla en sus cálculos, cambian de idea por efecto dotación (el cambio en las preferencias por la posesión de recursos), y por su aversión al riesgo y a los prospectos mixtos (la contradicción democrática): la elección en base a intereses de corto plazo no resulta estable, y hace imposible garantizar sus intereses de largo plazo (Maguire 1984, p. 128-139; Meckstroth 2000, p. 78). Dice Marx:

Bonaparte, como poder ejecutivo convertido en fuerza independiente, se cree llamado a garantizar el “orden burgués”. Pero la fuerza de este orden burgués está en la clase media. (...) Bonaparte quisiera aparecer como el bienhechor patriarcal de todas las clases. Pero no puede dar nada a una sin quitárselo a otra. (...) Acosado por las exigencias contradictorias de su situación y al mismo tiempo obligado como un prestidigitador a atraer hacia sí, mediante sorpresas constantes, las miradas del público, (...) Bonaparte lleva el caos a toda la economía burguesa, atenta contra todo lo que a la revolución de 1848 había parecido intangible, hace a unos pacientes para la revolución y a otros ansiosos de ella, y engendra una verdadera anarquía en nombre del orden, despojando al mismo tiempo a toda la máquina del Estado del halo de santidad, profanándola, haciéndola a la par asquerosa y ridícula (Marx y Engels 1981, p. 107-110)

La resultante es una *autonomía alienada*. El Estado, como otras instituciones creadas por los propios humanos, se presenta como ajeno, más allá del control (Meckstroth 2000; Schettino 2004). Esta alienación es la que presenta al Estado como separado de la sociedad burguesa, cuando en rigor hay una continuidad (que no es reflejo). Al presentarse esta separación como tal, los sujetos actúan efectivamente en función de ella, reafirmando la autonomía de la esfera política-estatal. “De lo que se trata, entonces, desde la perspectiva marxiana, es de suprimir semejante alienación, retro trayendo las instituciones políticas a sus orígenes en la actividad de los hombres concretos” (Vedda 2006, p. XV).

5. Las obras tardías

Como ya señalamos y es conocido, las inclinaciones intelectuales de Marx se enfocarán especialmente en el estudio de la economía política, la “anatomía de la sociedad burguesa”. Marx sólo publicó en vida el primer tomo de su obra cumbre, *El capital*, abocada al estudio de la alienación en el proceso económico. Allí se estudia la forma en que el intercambio de equivalentes (descubierto por la economía política inglesa) oculta detrás un mecanismo de explotación clasista, basado en la apropiación privada de la producción social. No hay estrictamente hablando una teoría de la dominación aquí, sino una teoría de la explotación. Se preveían otros tomos, uno de ellos dedicado al problema del Estado. No obstante este proyecto trunco, las principales escuelas marxistas de teoría sobre el Estado abrevan todas a *El Capital* como fuente de interpretación (Barrow 2000). No ahondaremos sobre el punto, pues una interpretación medianamente prolija requeriría más espacio del que disponemos.

Sí nos parece apropiado traer a la atención sobre un texto escrito después de *El Capital*, en 1875, en ocasión de la unificación del partido socialdemócrata alemán, convenida entre las fracciones comunistas (con Liebknecht y Bebel a la cabeza) y el socialismo de los seguidores de Lassalle. El texto, conocido como *Crítica del programa de Gotha*, retoma muchos puntos antes planteados, y creemos que es de valor en este ensayo a los efectos de mostrar la continuidad en las preocupaciones de Marx, que impiden una división tajante entre el joven filósofo y el adulto científico-economista.

Se afirma allí “que por <<Estado>> se entiende, en realidad, la máquina de gobierno, o el Estado en cuanto, por efecto de la división del trabajo, forma un organismo propio, separado de la sociedad (...)” (Marx 1947, p. 37). Aquí la referencia es claramente al Estado en cuanto maquinaria, como instrumento, donde se aglomeran individuos dedicados a cierta tarea específica. En este sentido, el Estado está restringido a la interpretación instrumental propia del *Manifiesto*, perdiendo de vista sus propias ideas respecto al Estado como comunidad, aunque fuera ilusoria: la remisión a un algo común (Cf. Marx y Engels 1968, p. 34-35).¹⁷ No deja de ser extraño que el Estado como máquina esté separado de la sociedad burguesa, siendo que la división del trabajo se produce *dentro* de ella. Es decir, de acuerdo con la propia lógica de Marx, tal afirmación resulta contradictoria si la entendemos como separación absoluta: debe existir cierta continuidad entre sociedad y Estado.

Al discutir la propuesta de “Estado libre”, Marx afirma que “la libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella, y las formas de Estado siguen siendo hoy más o menos libres en la medida en que limitan la <<libertad del Estado>>” (Marx 1947, p. 34). Este enunciado parece corresponderse con la idea de autonomía relativa: el Estado es “libre” en la medida en que no está plenamente constreñido a la sociedad burguesa. De esto se deriva que el Estado no puede ser instrumento directo de la burguesía, así como tampoco está completamente derivado del conflicto de clases en la sociedad. No se presenta aquí esta autonomía como resultado de una elección de la burguesía, sino siguiendo la lógica de análisis de la alienación: el extrañamiento de una institución creada por humanos.

Pero existe además un punto muy importante en la cita, y es la idea de la absorción del Estado por la sociedad civil: la forma de emancipar la humanidad (ganar libertad) es *constreñir socialmente* al Estado, tomando

¹⁷ La separación de estos elementos en la noción marxista de Estado es desarrollada por Lechner (1985).

sus funciones, en lugar de permitir la actual separación-relativa, que permite la acción del Estado *sobre* la sociedad civil. Esta idea es una constante en Marx, planteada con la idea de democracia radical en la CFDH (Marx 2002, p. 206) y enfatizada en el *Manifiesto* (Marx y Engels 1999, p. 27). Incluso más, en una obra no analizada aquí, pero de vital importancia, Marx encomia abiertamente las formas concretas en que esta expropiación del poder ocurre cuando se toman las funciones del Estado por la propia sociedad: se trata de su análisis de la Comuna de París, *La guerra civil en Francia* (1871). Marx encuentra allí la experiencia social más cercana a lo que concibe como el movimiento real del comunismo: la primera revolución proletaria (efímeramente) victoriosa (Reiss 2000). A diferencia del énfasis centralizador/económico del programa del *Manifiesto*, aquí la mayor parte de las medidas que enuncia tienen que ver con la transferencia del poder de decisión a la sociedad, y la destrucción del aparato burocrático.¹⁸

En el proceso de expropiación de funciones al Estado, se atravesara una etapa donde todavía sean necesarios algunos instrumentos del aparato estatal, para contener las agresiones de la burguesía: una primera fase donde partes del Estado aún existen, antes de llegar a una sociedad donde las clases ya no existan y por ende tampoco el Estado (Marx 1947, p. 35). Esta secuencia había sido ya tematizada en el *Manifiesto* (Marx y Engels 1999, p. 26).¹⁹ Nuevamente, la toma democrática de decisiones es central para lograr este cambio, y la democracia como tal no se reduce a una “pura envoltura del capitalismo”, como afirma (Bobbio 1977, p. 44). Tal como aparecía en la CFEH, y como enfatizaría luego Engels (1895), la posibilidad del sufragio y la acción parlamentaria representan algo más que armas tácticas. No deja por ello de ser cierto que Marx prestó menos atención a las formas de Estado, concentrándose en aquello que es común: “el que todos ellos [los Estados] se asientan sobre las bases de la moderna sociedad burguesa” (Marx 1947, p. 34-35).

6. Comentarios finales

Como dijimos al inicio de este trabajo, no es posible definir una teoría ortodoxa, única, sobre el Estado en Marx. Existen problemas no resueltos en sus planteos, que impiden cerrar la discusión; desincentivando incluso la hermenéutica inagotable (Bobbio 1977). La interpretación de Elster de reducir la teoría bajo la idea de autonomía relativa, como vimos, es insatisfactoria. No obstante, es posible rescatar algunas nociones sobre el problema.

Posiblemente el lugar privilegiado lo tenga la idea de que no es posible comprender al Estado y la política fuera del sistema social (Borón 2000; Maguire 1984) ni por oposición a él (como tendían a hacer los filósofos políticos previos a Marx). La imposibilidad de una separación ontológica tiene implicaciones epistemológicas, que ciertas variantes de la ciencia política moderna parece haber olvidado. Claro que esto no significa que el Estado sea un puro reflejo de la sociedad, y por ende su estudio y análisis sea trivial: a pesar de que sobre el Estado pende el

¹⁸ La preocupación por destruir la casta burocrática era una preocupación muy claramente enunciada antes, por ejemplo en *El 18 Brumario*, al referirlo como ese “espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le taponan todos los poros” (Marx y Engels 1981, p. 98). Cf. Nisbet (1969, p. 187).

¹⁹ Será Lenin (2007) quien afiance esta diferencia como el paso del socialismo al comunismo, tematizando además con mayor detalle qué elementos del Estado deberán persistir y cuáles no.

peso del conflicto de clases, tiene cierta independencia de decisión. Tampoco es fértil la idea de que el Estado sea un mero instrumento de la clase burguesa, que lo domina a voluntad. El concepto de *autonomía relativa alienada* (Meckstroth 2000) parece apropiado para describir esta situación.

Por lo dicho, se desprende que tampoco es posible pensar al Estado como un puro epifenómeno de la economía. A pesar de que esta interpretación de los textos no es imposible (de hecho, es la que preponderó en la historia del marxismo post-URSS), olvida el punto clave de que el Estado se erige no sólo como maquinaria, sino también como polo de unidad, como *comunidad ilusoria*. Y es importante tener presente que esta imagen de comunidad, ideológicamente alentada por la ilusión jurídica de igualdad ante la ley, funciona como factor condicionante de las prácticas reales. Por eso Marx entendió que la primera conquista política del proletariado pasaba por el control del Estado: aunque su propia existencia afirme la división clasista de la sociedad, no es posible obviar su rol en el paso a una sociedad sin clases. La teoría de la extinción del Estado es fundamental en la comprensión marxista, y explica el menor interés prestado al problema de la burocracia o la provisión de bienes públicos, por ejemplo.

Bibliografía citada

- Balibar, Étienne (1977). *Sobre la dictadura del proletariado*. Trad. J. Cordero y G. Albrac. México: Siglo XXI.
- Barrow, Clyde (2000). "The Marx Problem in Marxian State Theory". En *Science y Society*, 64(1), p. 87-118.
- Bobbio, Norberto (1977). "¿Existe una doctrina marxista del Estado?" En AAVV, *El Marxismo y el Estado*. Barcelona: Avance, pp. 27-47.
- Bobbio, Norberto (1986). "El modelo iusnaturalista". En Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero (Eds.), *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 13-145.
- Bobbio, Norberto (1999). "Marx y el Estado". En Norberto Bobbio (Ed.), *Ni con Marx ni contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 132-147.
- Bobbio, Norberto (2005). *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta.
- Borón, Atilio (2000). "Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx". En Atilio Borón (Ed.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 289-328.
- Bovero, Michelangelo (1986). "El modelo hegeliano-marxiano". En Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero (Eds.), *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 147-240.
- Casar, María Amparo (1982). "En torno al debate marxista sobre el Estado". En *Revista Mexicana de Sociología*, 44(4), pp. 1187-1202.
- Cerroni, Umberto (1976). *Teoría política y socialismo*. Trad. A. Palos. México: Era.
- Dri, Rubén (2000). "La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado". En Atilio Borón (Ed.), *La*

- filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 213-245.
- Durkheim, Émile (1995). *La división del trabajo social* (3rd ed.). Madrid: Ediciones Akal.
- Elster, Jon (1985). *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engels, Frederick (1895). “Introducción a la edición de 1895. Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”. Marxists Internet Archive, 19 p.
- Fernández Buey, Francisco (2000). “Prólogo. Una guía para entender a Marx”, en Karl Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Siglo XXI, pp. XI-XVI
- Galcerán Huguet, Montserrat (1982). “Una carta de Marx a su padre del año 1837”. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Tomo III., pp. 141-158.
- Giddens, Anthony (1977). *Capitalismo y la moderna teoría social. Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Max Weber*. Barcelona: Labor.
- Gough, Ian, y Farnsworth, Kevin (2000). “The Enhanced Structural power of Capital: A Review and Assessment”. En Ian Gough, *Global capital, human needs and social policies*. Hampshire, Inglaterra: Palgrave, pp. 77-102.
- Hegel, Georg Wilhelm (1968). *Filosofía del Derecho*. Trad. A. Mendoza de Montero (5° ed.). Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Lechner, Norbert (1985). “Aparato de Estado y forma de Estado”. En Julio Labastida y Martín del Campo (Eds.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI, pp. 81-111.
- Lenin, Vladimir Illich (2007). *El Estado y la Revolución*. Buenos Aires: Acercándonos Ediciones.
- Lichtheim, George (1964). *El marxismo. Un estudio histórico y crítico*. Barcelona: Anagrama.
- Lindblom, Charles (1999). *Democracia y sistema de mercado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maguire, John M. (1984). *Marx y su teoría de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1859). “Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política. Crítica de la Economía Política”. Marxists Internet Archive, 5 p.
- Marx, Karl (1947). *Crítica del programa de Gotha*. Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Marx, Karl (1968). “Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”. En Georg W. Hegel, *Filosofía del Derecho*. Trad. A. Mendoza. Buenos Aires: Editorial Claridad, pp. 7-22.
- Marx, Karl (1975a). “Letter from Marx to His Father”. En *Marx y Engels Collected Works*, Volume 01. Progress Publishers/Lawrence y Wishart/International Publishers, pp. 10-21.
- Marx, Karl (1975b). “Thesis on Feuerbach”. *Marx y Engels Collected Works*, Volume 05. Progress Publishers/Lawrence y Wishart/International Publishers, pp. 3-6.
- Marx, Karl (1975c). “On the Jewish question”. *Marx y Engels Collected Works*, Volume 03. Progress Publishers/Lawrence y Wishart/International Publishers, pp. 146-174.
- Marx, Karl (1981). *El Capital*. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2002). *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*. Trad. Á. Prior y J. Ripalda. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

- Marx, Karl (2006). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. M. Vedda, F. Aren y S. Rotemberg. Buenos Aires: Colihue.
- Marx, Karl y Engels, Frederich (1968). *La ideología alemana*. Trad. W. Roces (2° ed.). Montevideo: Pueblos Unidos.
- Marx, Karl y Engels, Frederich (1981). “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”. En *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso, pp. 404-498.
- Marx, Karl y Engels, Frederich (1999). *Manifiesto del Partido Comunista*. Marxists Internet Archive.
- Meckstroth, Ted (2000). “Marx and the Logic of Social Theory: The Capitalist State”. En *Science y Society*, 64(1), pp. 55-86.
- Mondolfo, Rodolfo (1933). *Feuerbach y Max*. Trad. M. Alberti. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Nisbet, Robert (1969). *La formación del pensamiento sociológico I*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Offe, Claus, y Wieselthel, Helmut (1980). “Two logics of collective action: theoretical notes on social class and organizational form”. En *Political Power and Social Theory*, 1, pp. 67-115.
- Reiss, Edward (2000). *Una guía para entender a Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Rousseau, Jean Jacques (1999a). *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. El Aleph.
- Rousseau, Jean Jacques (1999b). *El contrato social o principios de derecho político*. El Aleph.
- Schettino, Humberto (2004). “The notion of politics in Marx’s early writings”. En *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 36(107), pp. 3-38.
- Skinner, Quentin (1981). *Machiavelli*. Oxford University Press.
- Skinner, Quentin, y Price, Russell (1988). *Machiavelli. The Prince*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solé-Tura, Jordi (1975). “El Estado como sistema de aparatos e instituciones”. En AAVV, *El Marxismo y el Estado*. Barcelona: Avance, pp. 7-26.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1968). “Prólogo. Marx y su crítica de la filosofía política de Hegel”. En Karl Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. México: Grijalbo, pp. 5-10.
- Vedda, Miguel (2006). “Introducción”. En Karl Marx, *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue, p. VII-XXXIII.

