

Guimarães, Juarez. *Marxismo y democracia: un nuevo campo analítico-normativo para el siglo XXI*. En publicación: *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Atilio A. Borón. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-9231-87-8. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/guimaraes.pdf>
Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

***Marxismo y democracia:
un nuevo campo analítico-normativo
para el siglo XXI***

Juarez Guimarães*

No es difícil constatar que el debate académico contemporáneo sobre la democracia o sobre la república en general prescinde del marxismo en cuanto fundamento, como interlocutor e incluso como oponente crítico.

Hay razones de orden histórico y de cultura política que sustentan este fenómeno. El modo en que se procesó la caída de los sistemas de poder del Este Europeo expresó una victoria del capitalismo, de sus valores e instituciones. A su vez, el punto de saturación del horizonte de la cultura contemporánea por parte de la visión de mundo liberal redujo el espectro de la imaginación política a una interlocución entre corrientes en el interior de sus fundamentos de civilización.

Creo que existe una tercera razón, de orden teórico, que está en la base de este fenómeno y que es interna al propio campo del marxismo. La misma se refiere a su dificultad congénita de estabilizar un campo analítico-normativo coherente de crítica al capitalismo. La crisis del marxismo es, históricamente, bastante anterior a los acontecimientos de la última década, y en vez de ser una mera consecuencia de éstos, está también en la propia base de estos fenómenos. Así como la Unión Soviética se desplomó de dentro hacia fuera bajo la presión del capitalismo, también las ciudadelas del llamado marxismo ortodoxo (en su sistematización más extrema, el marxismo-leninismo) habían sido separadas y desorganizadas por la presión de la visión liberal del mundo. Y fue en torno y a partir del tema de la democracia, de la incompatibilidad de los fundamentos entre la realización de las promesas emancipatorias del marxismo y la libertad, que esa erosión del campo teórico del marxismo se instituyó y se difundió.

* Economista. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP) y profesor del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG).

Si esta evaluación es correcta, la reincorporación del marxismo en el debate contemporáneo sobre la democracia debe recorrer necesariamente un doble trayecto crítico: el de la polémica con el liberalismo y el de la reconstrucción de su campo analítico-normativo. Este esfuerzo para repositionar al marxismo en el debate contemporáneo sobre la democracia, siempre siguiendo este doble proceso crítico y autocrítico, pasa a nuestro modo de ver por tres desafíos: superar la interdicción liberal que pesa sobre el marxismo acerca de la incompatibilidad de fundamentos con la democracia, esto es, demostrar la posibilidad de convivencia entre marxismo y democracia; demostrar la centralidad del marxismo para refundar un campo analítico-normativo que proyecte la superación de los impasses contemporáneos de la democracia; invertir, en consecuencia, la afirmación de Norberto Bobbio de que hay una relación de necesidad entre liberalismo y democracia, demostrando los fundamentos de dominación que presiden esta visión de mundo.

Marxismo crítico y reinención del socialismo

Si es cierto que son varias las visiones de mundo anticapitalistas -conservadurismo de fondo romántico, milenarismos e ideologías utópicas, anarquismo- son también múltiples las fuentes de la tradición socialista -el asociativismo de las guildas, el marxismo, el comunitarismo cristiano e inclusive los llamados “socialismos liberales” o liberalsocialismos, que van desde el último John Stuart Mill hasta ciertas corrientes del pensamiento italiano en el siglo XX.

Pero también es cierto que fue en torno de la tradición marxista que se organizaron las corrientes anticapitalistas y socialistas de mayor continuidad, influencia e impacto de los últimos dos siglos. No por casualidad, sino por tres razones fundamentales: en el origen del marxismo estaban tres complejos culturales ricamente configurados en la aurora de la modernidad capitalista (el idealismo alemán, la economía política inglesa y los jóvenes movimientos socialistas); su campo analítico se mostró particularmente fértil y heurísticamente productivo; y además, su organicidad respecto al moderno movimiento obrero europeo le permitió un camino de expansión internacional.

Pero aprendimos ya que la cultura del marxismo fue desde siempre plural. La propia noción de marxismo occidental contrapuesta a la noción de marxismo ruso es insuficiente para captar este pluralismo. Andrew Arato (1984) ya localizaba en la cultura marxista de la II Internacional por lo menos cinco fundamentaciones filosóficas del marxismo diferentes y alternativas¹. Aquí, sin embargo, de nuevo es posible afirmar que fue la tradición del marxismo ruso la que ejerció una condición estructurante del marxismo en la mayor parte del siglo XX, no sólo en relación a su cuerpo dogmático (el llamado marxismo-leninismo) sino también en relación a su crisis (las varias vertientes del trotskismo, el euro-comunismo, el althusserianismo, el maoísmo fueron también configurados en relación a sus problemáticas e impasses).

Lo que parece haberse agotado en la última década de los '90 no fue el marxismo, sino la perspectiva de comprender sus dilemas a partir de una óptica rusa, esto es, a partir de octubre de 1917 y de sus desdoblamientos históricos y culturales; más precisamente, la cultura de la tercera internacional en su pluralismo interpretativo. No se trata de archivar octubre, conjurar el demonio bolchevique, dar razón en última instancia a Kautsky o Bernstein, lo que equivaldría a interpretar un momento crucial del impasse del marxismo a partir de otro momento decisivo de su crisis, expresado en las variantes reformistas de la II Internacional. Se trata de leer la propia grandeza y tragedia de 1917, sus conquistas y fracasos, a partir de un punto de vista marxista más clásico y universalista.

El marxismo pasa hoy por un proceso de renovación fundamental para los destinos del socialismo en el siglo XXI. Un retorno a Marx diferente de aquel de los años de la desestalinización, menos dogmático y menos tensionado para descubrir exegéticamente la lectura 'verdadera' o la filosofía en 'acto' en la obra de Marx. Se trata de un 'marxismo crítico', en la buena expresión de Michael Löwy (1972)².

Si la década del '90 fue marcada por las respuestas a la crisis del neoliberalismo todavía en el campo del horizonte liberal (las llamadas terceras vías), hoy se trata de comenzar a configurar los fundamentos de alternativas al neoliberalismo a partir de valores, dinámicas y perspectivas de un socialismo democrático renovado.

A continuación presentaremos tres tesis para esta renovación del marxismo, relacionadas a temas claves para la reformulación de un proyecto socialista en este siglo: marxismo y el principio de la libertad, marxismo y el principio de la soberanía popular o republicanismo, y marxismo y el principio de la civilización.

Marxismo y el principio de la libertad

A poco más de un siglo y medio de su historia, la cultura del marxismo aún no ha estabilizado teóricamente una respuesta convincente y adecuada al principio de la libertad, tema clave para pensar el futuro del socialismo. Fue en torno de los límites, las inconsistencias, e inclusive de la problematicidad de las respuestas marxistas a este principio que el liberalismo centró su crítica.

El principio de la autodeterminación está puesto en el centro de la síntesis de Marx³. No deberíamos desvalorizar esta conquista ético-política, acto de verdadera fundación del socialismo moderno, actualización del principio rousseauiano de la autonomía en el suelo de la modernidad capitalista. Ahí está la mayor distancia entre Marx y Hegel, y no en la oposición materialismo/idealismo, como muy bien observó Lenin en sus *Cuadernos Filosóficos*. Y al mismo tiempo, ahí está el punto estructurante de la delimitación del marxismo frente a la insuficiencia histórica, insuperable, del concepto liberal de libertad, preso todavía a la condición heterónoma del Estado y del mercado.

La cuestión es la siguiente: ¿contiene la obra teórica de Marx un desarrollo teórico adecuado, conceptualmente coherente, del principio de autodeterminación? Pensamos que no, ya que no supera las tensiones deterministas de su visión de la historia, ya sea a través de una filosofía de la historia, de una teoría de la historia, o de una ciencia de la historia.

La perspicacia de la gran crítica liberal al marxismo fue establecer una lectura de la obra de Marx como si ésta fuera coherentemente determinista, y a partir de ahí erigir metódica y lógicamente su incompatibilidad con la noción de democracia. Dado que la cultura del marxismo fue desde sus orígenes predominantemente determinista, los propios marxistas parecían dar la razón a la crítica liberal.

¿Cómo formularon los liberales, a partir del determinismo, la incompatibilidad entre marxismo y democracia? Estudiando la crítica de Benedetto Croce, Max Weber, Karl Popper y Norberto Bobbio, de épocas distintas y de densidades teóricas diferentes, elaboramos esta incompatibilidad a partir de tres impasses: de la antinomia, de la carencia y de la inversión⁴.

De la antinomia: si el destino de la sociedad está fijado *a priori*, entonces los hombres no pueden libres y colectivamente elegir su futuro, y la propia noción de democracia pierde sentido.

De la carencia: la pretendida científicidad de la previsión del futuro social por parte del marxismo neutraliza la dimensión ético-moral, encerrando a los marxistas en una ciega ética de las convicciones. Así, estas visiones deterministas acabaron reduciendo el principio de la libertad en el marxismo a una adhesión a las leyes inmanentes del mundo, la conciencia fue reducida a la ciencia, el acto ético-moral de la elección fue reducido mezquinamente a la opción por lo que sería al final de cuentas victorioso. Es significativo que un filósofo de la porte de Plekhanov haya llegado a definir al marxista como una especie de anti-Hamlet⁵. A su vez, el economicismo que expresa el determinismo anula o reduce el campo y la dignidad de la política. El vaciamiento o empobrecimiento de la reflexión política redundó en que la teoría marxista nunca hubiese sido capaz de pensar plenamente el problema del Estado, omitiéndose en relación a las respuestas más elaboradas dirigidas a contener el potencial opresivo de la concentración del poder político. Además de eso, la pretensión de científización de la política introdujo un orientación necesariamente antipluralista, ya que la posición científica se oponía a las demás, vistas como falsas o no verdaderas, o simplemente anticientíficas.

De la inversión: estando determinado el futuro, todos los medios para alcanzarlo serían válidos, inclusive los que contradijeran provisoriamente los valores humanistas. El camino estaba abierto para el pasar de una visión instrumental de los valores al anti-humanismo. Profesando un ideal finalista de la historia, colectivista y organicista, el marxismo se habría cerrado al desarrollo de una concepción moderna de individualidad y, en el límite, a la propia valorización de los derechos humanos. Allí donde toda teoría de la emancipación humana debería expandirse, agigantarse, fe-

cundarse y refinarse –en el terreno de la formación de la autonomía individual vinculada a valores emancipatorios– el marxismo en sus formas dominantes se empequeñeció, se aprisionó, se esterilizó y se embruteció.

El camino para desmontar la interdicción liberal es cuestionar la lectura liberal de la obra de Marx. Este cuestionamiento sólo puede ganar credibilidad si se reconoce en la trayectoria intelectual de Marx, variando fuentes y dimensiones, la existencia nunca totalmente superada de tensiones deterministas⁶. Estas tensiones resultaron en gran medida del diálogo crítico de Marx con los grandes complejos científico-culturales de su tiempo: la filosofía alemana, la economía política inglesa, el materialismo francés –marcados por una visión determinista de la historia⁷. La dimensión crítica del diálogo de Marx con estas fuentes protegió en tanto su elaboración teórica de una visión coherente y consumadamente determinista de la historia⁸. Por otro lado, existe en el campo analítico-normativo elaborado por Marx, aunque nunca plenamente desarrollado desde el punto de vista conceptual, una visión praxiológica de la historia, de que los hombres construyen colectivamente la historia, aunque profundamente condicionados por su cultura, su posición de clase y el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.

Fue a partir de los conceptos elaborados por Antonio Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel*, setenta años después de la edición del primer volumen de *El Capital*, que el campo teórico del marxismo consiguió romper con el determinismo histórico y desarrollar en un nuevo nivel los fundamentos de aquello que llamamos una concepción praxiológica de la historia.

En uno de los pasajes más líricos y dramáticos de los *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci, haciendo alusión a la *Poesía y Verdad*, de Goethe, recuerda la figura de Prometeo, que separado de los dioses y contando apenas con sus propias fuerzas pobló el mundo⁹. La imagen evoca la soledad –la separación radical de los dogmas y certidumbres– de la reflexión de Gramsci en la cárcel.

El campo teórico del marxismo reconstruido por Gramsci tiene en su centro el concepto de hegemonía, el cual nuclea una cadena coherente de otras nociones, como las de bloque histórico, revolución pasiva, crisis orgánica, intelectual orgánico y voluntad colectiva, conceptos que, como criterios de interpretación histórica, ofrecen instrumentos analíticos macros de comprensión de la dinámica de las sociedades a partir de la praxis colectiva de los actores sociales¹⁰. El hecho de que la reflexión de Gramsci no esté formalmente sistematizada – puede leerse como una trama de pensamientos en formación y tensión creativa- debería proteger a aquellos que se apoyan en sus reflexiones de la tentación de erigir al pensamiento gramsciano como un punto de llegada, dogmatizando la obra del pensador italiano.

El desarrollo conceptual pleno de una visión praxiológica de la historia tornaría posible y compatible una relación entre marxismo y democracia que superara los tres impasses antes referidos. En primer lugar, tendríamos la noción de una historia abierta con base en un resultado nunca plenamente previsible aunque no plenamente in-

determinado o puramente casuístico del choque de las voluntades colectivas organizadas en las sociedades. Esta es exactamente la dimensión de la política clave de una concepción de cambio histórico, haciendo posible retomar un rico diálogo entre el marxismo y las otras tradiciones de la filosofía política. En segundo lugar, una concepción praxiológica de la historia permitiría una descientificización de la auto-comprensión del marxismo y de su concepción como una teoría o visión totalizante del mundo social que pretende construir un nuevo campo civilizatorio, a partir de la crítica del liberalismo y de la civilización del capital. En suma, su comprensión como filosofía de la praxis transformadora, tal como sintéticamente propuso Gramsci, retoma la dimensión de su significado ético-político como humanismo radical y, al mismo tiempo, lo libera de una orientación antipluralista, auto-referenciado en la cultura, auto-proclamatorio en el programa y autosuficiente en el ejercicio del poder. Y por último, si el futuro no es fijado *a priori*, el camino de la emancipación y no simplemente de la meta, se torna fundamental. Pasa a ser estrictamente necesaria una relación dialécticamente configuradora entre medios y fines, entre el camino y el objetivo socialista, entre el individuo y la sociedad.

Llegamos a la primera tesis: desarrollar un marxismo dotado de una visión praxiológica de la historia, conceptualmente consistente, es fundamental. Es condición para recuperar una dialéctica entre la libertad individual y colectiva, una dinámica emancipadora entre medios y fines, y entre valores y racionalidades anticapitalistas.

Esta visión praxiológica permitiría desarrollar plenamente el valor de la autonomía como fundamento de la libertad individual en el campo del marxismo. Es interesante cómo la noción de autonomía, cuyo origen se encuentra en la matriz rousseauniana, coloca la noción de libertad más allá del dilema entre “libertad positiva” y “libertad negativa”, en la clásica formulación de Isaiah Berlin. Esta noción establece una lógica de configuración mutua entre libertad y igualdad, ya que tanto la dominación económica cuanto la opresión política pueden ser fuente de la heteronimia. Así es evidente que, si el capital es en sus propios términos una relación de dominación, un concepto de autonomía individual plena es potencialmente anticapitalista¹.

El tema de la autonomía permitiría retomar tres temas centrales en la frontera del siglo XXI.

El primero de ellos, la actualización del cuestionamiento al propio principio del capital, esto es, de la apropiación privada para fines de lucro de las ganancias obtenidas por la ciencia y su posible destino para un aumento del tiempo socialmente libre del trabajo necesario, como condición para la superación de los límites de la división de trabajo. En segundo lugar, la cultura del derecho a la diferencia y sus temas derivados –el pluralismo de valores de civilización, estéticos y culturales; la libertad de opción sexual; la resistencia a los padrones agresivamente normatizadores de la personalidad. Finalmente, la participación ciudadana en los destinos de la comunidad como principio político estructurante. Esto nos lleva a la segunda tesis, la de la relación entre marxismo y republicanism.

Marxismo y el principio de la soberanía popular

Fue en la experiencia de la revolución rusa que se cristalizó, en el plano histórico y teórico, la escisión entre el principio de la dictadura del proletariado y el principio de la soberanía popular. La aguda crítica de Rosa de Luxemburgo a la disolución de la Asamblea Constituyente (sin una nueva convocatoria) fue traducida por la dirección bolchevique no como un límite de la revolución (la no adhesión de las mayorías) sino como una virtud. En Lenin, esta escisión se presenta como la crítica de la democracia burguesa a través de la oposición inconciliable entre democracia directa y representativa, y en la defensa de la legitimidad de la restricción al derecho de voto de los burgueses, que él concebía explícitamente como necesidad derivada de la particularidad rusa. En Stalin, la tensión sustitucionista de Lenin cristalizó en torno de la teoría del partido único, fusionado con el Estado. En *La revolución traicionada*, la democracia obrera concebida como pluripartidaria es formulada, por Trotsky, de modo insuficiente como antídoto a la burocratización.

El concepto de dictadura del proletariado, aunque con oscilaciones de sentido, Estado-comuna, Estado centralizado de la transición al socialismo, está, en tanto, en Marx¹². El principio de legitimidad de este estado de transición está anclado en la noción de universalidad del proletariado, clase inmanentemente definida como revolucionaria por su interés objetivo en el comunismo. Pero para Marx, la contradicción entre el poder revolucionario y el principio de la soberanía popular no aparece, ya que la Comuna fue electa por sufragio universal. Esa contradicción apareció 'externamente' a la experiencia de la Comuna parisiense, en los cercos de la ciudad revolucionaria, con la ausencia del apoyo de las mayorías campesinas¹³.

Pero ¿cómo elaboró Marx la noción del proletariado como clase universal? Esta noción fue elaborada en los años '40, en particular en su diálogo crítico con Hegel, en el pasaje del rousseauismo de origen, elaborado desde lo alto de la filosofía alemana, al comunismo. La importancia de este diálogo crítico para el futuro de la obra de Marx desmiente las lecturas que pretenden aislar el Marx 'maduro' del 'joven' Marx, una fase ideológica de otra científica, o simplemente la 'marxista' de la 'premarxista'. Se trata claramente de un momento genético de síntesis, de delimitación y de constitución de una primera identidad, del lanzamiento de una perspectiva y de una problemática que, si todavía está lejos de haber encontrado una madurez conceptual, nunca será negada en el itinerario intelectual de Marx.

En el centro de las reflexiones de Marx -tomamos *Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1843) y *Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción* (1844)- están las relaciones entre la política y lo económico-social, o en el lenguaje de la filosofía política, entre el Estado y la sociedad civil. La doctrina liberal formuló conceptual y programáticamente la noción de la separación entre Estado y sociedad civil, definiendo la propia noción de libertad a partir de la autonomía de ésta última, de su prioridad ontológica frente al Estado, de sus prerrogativas, límites y control del poder del Estado. Así, la noción de libertad entendida como el espacio li-

bre de prohibiciones del poder estatal del que dispone el individuo para su accionar ganó un sentido negativo. Históricamente, la crítica marxista a la doctrina liberal incidió centralmente sobre el límite, el formalismo, la incompletud de la dimensión política (estatal) de la libertad, colocando el sentido social de la emancipación, la dimensión de la igualdad social como fundamento de la verdadera libertad, maximizando la noción no del límite sino del control, o absorción del poder del Estado por la sociedad emancipada o autogobernada.

A nuestro modo de ver, el gran problema de la crítica marxista a la doctrina liberal no está propiamente en los términos de la crítica, ya que es posible demostrar con evidencia suficiente que el dominio del capital impone límites severos a la libertad y a la igualdad de los ciudadanos en el capitalismo. Su deficiencia está en no hacer una crítica de raíz del fundamento de la visión liberal de la sociedad, que parte de la noción analítico-normativa de la separación entre Estado y sociedad civil. El origen de este error se remonta a los años de nacimiento del marxismo. La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del Estado coincide con la delimitación original en relación al liberalismo.

Para tener una visión de la inadecuación o desequilibrio conceptual del campo analítico-normativo que Marx elabora en este período decisivo -y que se proyectara duraderamente a lo largo de su obra- es preciso recolocar los tres polos del debate, esto es, la tradición liberal (traducida aquí en la teoría lockeana iusnaturalista y contractualista), Hegel y Marx.

En Locke, el momento ético-político de la fundación del Estado, crítico de los motivos teológicos del absolutismo monárquico y alternativo a la racionalización hobbesiana, es recompuesto en un argumento que parte de los derechos naturales y que ve el pasaje de la sociedad natural a la sociedad civil a través de dos pactos, el de asociación y el de sumisión.

En el argumento de Locke, la sociedad precede al Estado (inclusive en la existencia de la propiedad y del dinero) y está contra él, se estipulan los límites y se delimitan sus prerrogativas. En el siglo XVIII, la economía política inglesa confiere un estatuto de "cientificidad" a la separación entre Estado y sociedad civil, teorizando el automatismo del funcionamiento del mercado, el cual estructura la sociedad civil. En el siglo XIX, el utilitarismo actualiza la filosofía liberal frente al descrédito del iusnaturalismo, sin embargo, sin rever su concepción de la relación entre Estado y sociedad civil.

En su obra *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (1821) Hegel culmina un desarrollo teórico que tiene inicio en *Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural* (1802). Hegel critica el método y la estructura del iusnaturalismo, en el cual ve las inconsistencias del principio atomístico, de la determinación arbitraria de la naturaleza humana y la unidad externa entre estado de naturaleza y estado de derecho. En ausencia del principio de eticidad, habría una "unidad formal que pasa sobre la multiplicidad y no la penetra". En *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Hegel

consolida su evolución de un organicismo de origen, partiendo de la unidad entre Estado y naturaleza para una concepción que incorpora la libertad de la voluntad¹⁴.

En síntesis, en Hegel el momento ético-político es pensado en forma especulativa y metafísica, a través de una razón que realiza la síntesis entre la libertad objetiva y la libertad subjetiva, denunciando la capacidad insuficiente del contrato para estructurar la sociabilidad. En su sistema, la eticidad penetra los diversos momentos, el de la unidad irreflexiva (familia), el de un semi-desarrollo (en la sociedad civil, compuesta por el sistema de necesidades, por el sistema de ley y de justicia, por la policía y las corporaciones) y el de un desarrollo pleno en el Estado (Constitución, Corona, Burocracia, Poder Legislativo). Por esa vía, Hegel niega tanto el automatismo del mercado cuanto la prioridad ontológica de la sociedad en relación al Estado, enfatizando la unidad entre Estado, familia y sociedad civil a partir de la eticidad.

En Marx convergen la crítica al carácter especulativo del momento ético-político, la crítica a la inconsistencia de fondo teológico de la defensa hegeliana de la monarquía constitucional, y la crítica al modo en que Hegel formula la reconciliación de los intereses conflictivos de la sociedad civil en la eticidad estatal en cuanto un universal. Pero ¿qué tipo de relación entre Estado y sociedad civil resulta de esta triple crítica de Marx al sistema hegeliano? En síntesis, la eticidad se objetiva en un primer momento (1843) en la figura del demos total, y después (1844) en el proletariado. La sociedad civil, a partir del método feuerbachiano de la inversión o método transformativo, precede ontológicamente al Estado¹⁵. En fin, la emancipación social lleva a la superación del Estado político, a la superación de la escisión entre burgués y ciudadano, entre Estado y sociedad civil¹⁶.

¿Cuáles serían entonces los problemas del campo analítico-normativo resultantes de la crítica de Marx a Hegel? En primer lugar, la desvalorización o negación del principio ético-político como momento clave de fundación y de conexión del Estado y de la sociedad civil. En segundo lugar, el establecimiento de una prioridad ontológica de la sociedad civil frente al Estado, lo que en la cultura del marxismo se fijaría en el dualismo base/superestructura. Por último, la determinación empírica de una nueva eticidad en el proletariado, que gana de este modo una proyección metafísicamente revolucionaria en la historia.

Una crítica a la concepción hegeliana del Estado que no perdiese las conquistas metodológicas de la crítica al liberalismo debería trabajar con un concepto de Estado integral. Y aquí estamos siguiendo las pistas proporcionadas por Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel*, desarrollando su campo analítico-normativo: un campo ético-político hegemónico, históricamente configurado por voluntades políticas socialmente organizadas a través de una red de intelectuales orgánicos; instituciones estatales organizadas a partir del punto de vista de una eticidad política hegemónica (Estado, en el sentido estricto de máquina gubernamental y represiva); instituciones privadas, organizadas de acuerdo con la eticidad política hegemónica, configurando a la sociedad civil, la cual incluye el mercado o su 'anatomía', como afirma Marx.

El Estado sería entonces la unidad contradictoria entre Estado (en el sentido estricto) y la sociedad civil, históricamente configurados. Debe destacarse que en este campo analítico-normativo la dimensión internacional debe ser incorporada como momento fundante, ya que la eticidad de cualquier Estado nacional participa o se relaciona con la eticidad configurada mundialmente, todo Estado participa de un sistema de estados y el mercado de cada país se relaciona con el sistema capitalista mundial¹⁷. Con esta concepción de Estado, sería posible reconsiderar la crítica del marxismo al liberalismo y su concepción misma de las relaciones entre democracia y socialismo.

En vez de oponer la dimensión social de la emancipación al carácter meramente político de la libertad en la doctrina liberal, se debería oponer a la eticidad política liberal otro campo ético-político que reclasificara la propia naturaleza de las instituciones estatales y privadas que organizan la vida social. Este campo ético-político tendría de este modo un componente de reestructuración de las instituciones estatales, de manera de favorecer la socialización del poder, en vez del elitismo congénito del liberalismo, y de esta forma organizar la vida social a partir de una expansión inaudita de la esfera pública y de los derechos en detrimento de la lógica particularista del capital. Estas dos dimensiones deben ser pensadas como necesariamente configuradas, esto es, no puede haber superación del particularismo mercantil sin socialización del poder, y éste presupone, a su vez, una lógica de publicidad de la dinámica económica. Ellas conformarían a su vez un contexto de potenciación máxima al pleno desarrollo de la individuación en un nuevo campo de civilización.

Llegamos a la segunda tesis: la universalidad, contrapuesta al particularismo del capital, no puede ser pensada a partir de una dimensión inmanente al proletariado. Esta universalidad sólo puede ser pensada en el plano ético-político, proyectual, y programático en el sentido amplio del término. Este universalismo proyectual sólo puede alcanzar legitimidad si se elabora a partir del criterio de la soberanía popular, de las mayorías activamente políticas en el seno de un pluralismo irrestricto, ya que no hay sólo un proyecto de socialismo, ni siquiera si la ciencia desvincula a la opinión y a la ética de la política. Esto significa hacer retornar el marxismo al suelo del republicanismo, llevando para éste toda la potencia crítica de su anticapitalismo.

Que el proletariado, definido por la contradicción básica con el capital, sea la clase potencialmente en mejores condiciones de desarrollar proyectos alternativos al capitalismo, no hace de él necesariamente una clase universal ni revolucionaria. No puede haber aquí ningún determinismo sociológico, automático o incluso mediado.

¿Significa esto rendir el marxismo a las “reglas del juego”, como quiere Bobbio, retirar de él cualquier potencialidad revolucionaria? No, porque el republicanismo no es igual al liberalismo; durante la mayor parte de su historia este último rechazó el principio de la soberanía popular, y cuando tuvo que absorberlo lo hizo a través de las teorías del llamado elitismo democrático. Significa que el camino para la construcción de un nuevo Estado debe incorporar desde el vamos el principio legitimador de las mayorías activas.

Este principio, inserto en un régimen de pluralismo y de libertades, podría impulsar una nueva fase histórica de ofensiva contra los derechos del capital. El establecimiento de los derechos sociales se dio históricamente bajo la dinámica macropolítica y macroeconómica del Estado de Bienestar Social. El gran límite de estas luchas fue siempre el derecho de propiedad y el control de la ciencia por parte del capital, el cual permitió compatibilizar las tensiones distributivistas del capitalismo con el crecimiento de la plusvalía relativa. Se trata en el momento presente, a partir de un sector público democráticamente gestionado y socialmente controlado, de expandir los derechos de la mayoría sobre el capital, incidiendo inclusive centralmente sobre el eje que va del control de la ciencia a la apropiación social de las innovaciones, regulando y tributando los flujos del capital financiero, estableciendo nuevos marcos redistributivos y expandiendo la protección de los derechos¹⁸.

Marxismo y el principio de civilización

En gran medida Marx debe lo perenne de su obra al hecho de haber revelado el principio de la valorización del capital y de la mercantilización de la vida como principios estructurantes de la civilización capitalista. En este sentido hay en el centro de su obra una crítica a la civilización del capital y una referencia a otro tipo de civilización universalista, en la cual la sociabilidad humana es estructurada por la no-dominación y por el tiempo libre. Los límites de esta visión alternativa de civilización eran límites inherentes a la época, configurados por el etnocentrismo, por la ausencia de una cultura feminista o ecológica, por un pensamiento todavía conservador en el plano de la sexualidad.

Al territorializarse en sociedades donde el capitalismo no había se desarrollado – la URSS, China, Cuba– el marxismo vio cuestionada su capacidad de proponer una forma de civilización que trascendiera la del capitalismo. El marxismo fue rebajado a la condición de proponente de un otro modo de producción en el cual la estatización y el plan central substituyeron a la anarquía del mercado. El productivismo, la confianza sin restricciones en el progreso de las fuerzas productivas, y una cierta apolo-gía del trabajo, hicieron entonces escuela en el marxismo.

Fue principalmente en la *Teoría Crítica*, en los autores de la *Escuela de Frankfurt*, que el marxismo como crítica de la civilización del capitalismo emergió y se desarrollo, aunque no sin desequilibrios valorativos y de diagnóstico. Pero fue allí donde el marxismo se fecundó con la teoría freudiana y realimentó la crítica a la mercantilización del mundo y al productivismo, elaborando las primeras críticas a la cultura de masas también una crítica a la cultura del progreso y a los riesgos inherentes al proyecto iluminista de dominación de la naturaleza; y abriéndose, a través de Marcuse, a las culturas libertarias de 1968.

Llegamos, por fin, a la tercera tesis: hoy, frente a la realidad de la globalización o mundialización del capital, la crítica de Marx a la mercantilización del mundo y de la vida gana toda su actualidad. Esta crítica, aliada al principio del multiculturalismo, del respeto a las diferencias de cultura, religión y modos de vida, puede sentar las bases de un nuevo internacionalismo socialista. Así como se pasó del principio de la dictadura del proletariado al principio de la soberanía popular, del reino del privatismo mercantil al de la esfera pública, este nuevo internacionalismo debe recoger el antiimperialismo en una vocación verdaderamente universalista.

En síntesis, un marxismo que desarrolle el principio de la autonomía, del republicanismo y del universalismo anti-mercantil, mutuamente configurados, puede, por su propia identidad, ser el campo estructurador de un relanzamiento de la tradición socialista democrática y pluralista para el siglo XXI.

Bibliografia

- Abensour, Miguel 1998 *A democracia contra o Estado. Marx e o momento maquiaveliano* (Belo Horizonte: Editora da UFMG).
- Arato, Andrew 1984 "A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia", en Hobsbawn, Eric (Compilador) *Historia do marxismo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra) Volúmen 4.
- Artous, Antoine 1999 *Marx, l'état et la politique* (Paris: Éditions Sillepse).
- Bensaïd, Daniel 1995 *Marx l'intempestif. Grandeurs e misères d'une aventure critique (XIX et XX siècles)* (Paris: Fayard).
- Bourgeois, Bernard 2000 *O pensamento político de Hegel* (São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos).
- Breckman, Warren 1999 *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Brudney, Daniel 1998 *Marx's attempt to leave philosophy* (Cambridge: Harvard University Press).
- Dahl, Robert 1990 *Um prefácio à democracia econômica* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora).
- Franco, Paul 1999 *Hegel's philosophy of freedom* (New Haven, CT: Yale University Press).
- Gramsci, Antonio 1975 *Quaderni del carcere* (Turim: Giulio Einaudi Editore) (Edizione critica dell Istituto Gramsci. A cura de Valentino Gerratama).
- Iltting, K-H 1984 "Hegel's concept of the state and Marx's early critique", en Pelczynski, Z. A. (Compilador) *The state and civil society. Studies in Hegel's political philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Levin, Michael 1989 *Marx, Engels and liberal democracy* (New York: Saint Martin's Press).
- Lowy, Michael 1972 *La teoría de la revolución en el joven Marx* (Mexico: Siglo XXI).
- MacGregor, David 1990 *The communist ideal in Hegel and Marx* (Toronto: University of Toronto Press).
- Maler, Henri 1994 *Congedier l'utopie. L'utopie selon Karl Marx* (Paris: Editions L'Harmattan).
- Mercier-Josa, Solange 1980 *Pour lire Hegel and Marx* (Paris: Editions sociales).

Oliveira, Francisco de 1997 *Os direitos do antivalor. A economia política da hegemónia imperfeita* (Petrópolis: Vozes).

Pelczynski, Z. A. (Compilador) 1984 *The state and civil society. Studies in Hegel's political philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Plekhanov George 1977 *O papel do indivíduo na História* (Lisboa: Ediciones antídoto).

Stuart Mill, John 1995 “Elucidaciones da Ciência da História”, en Gardiner, Patrick *Teorias da história* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian).

Vadée, Michel 1992 *Marx, penseur du possible* (Paris: Meritiens Linck-Sieic).

Weil, Eric 1996 *Hegel y el Estado* (Buenos Aires: Editorial Leviatan).

Westphal, Kenneth 1993 “The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right”, en Beiser, Frederick *The Cambridge Companion to Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press).

Notas

1 De acuerdo con Andrew Arato (1984), el campo antinómicamente estructurado de la relación marxismo y filosofía “se extiende desde una filosofía de la historia (o incluso una ontología) determinista, ligada tanto al materialismo cuanto al pensamiento político clásico del siglo XVIII, y una más reciente, más escéptica y metodológica devoción a la ‘ciencia’, ligada al ‘neopositivismo’, hasta dos variedades de neokantismo, basadas respectivamente en el primado de lo práctico y de lo teórico, y hasta una posición oscilante entre el historicismo de las Geisteswissenschaften y el irracionalismo da Lebensphilosophie.”

2 Entre las obras más recientes, que podrían englobarse en esta designación de “marxismo crítico”, están los libros de Daniel Bensaïd (1995), Daniel Brudney (1998), Antoine Artous (1999), Henri Maler (1994), Michel Vadée (1992), Michael Levin (1989), Miguel Abensour (1998).

3 Es el gran valor de la tesis doctoral de Michael Lowy (1972).

4 Ver el capítulo I, “O ardil do dogma: a crítica liberal”, en Juarez Guimarães (1999).

5 “No hay nada de sorprendente en esto: cuando decimos que hay un determinado individuo que considera su actividad como un escalón necesario en la cadena de los acontecimientos necesarios, afirmamos, entre otras cosas, que la falta de libre arbitrio equivale para él a la total incapacidad de permanecer inactivo y que esa falta de libre arbitrio se refleja en su conciencia como forma de la imposibilidad de actuar de un modo diferente de como actúa. Es precisamente el estado

psicológico que puede ejemplificarse a través de la célebre frase de Lutero; “Her stehe ich, ich kann nicht anders” (“Este es mi concepto y no puedo tener otro”). Y gracias a lo cual los hombres rebelan la energía más indomable y realizan las hazañas más prodigiosas. Hamlet desconocía este estado del espíritu: por eso, solamente fue capaz lamentarse y de sumergirse en la meditación. Y, por eso mismo, Hamlet nunca podría admitir una filosofía segundo la cual la libertad no es más que la necesidad hecha conciencia. Fichte decía con razón: “Tal como el hombre es, así es su filosofía” (Plekhanov, 1977: 13, traducción nuestra).

6 Existe un desplazamiento de la problemática del determinismo a lo largo de la evolución del pensamiento de Marx, y sería incorrecto, por lo tanto, realizar una generalización a partir del énfasis exclusivo en un momento concreto de su obra. Es posible delimitar -sin dar a esta periodización un carácter rígido, inconsistente con una reflexión que se enriquece por síntesis sucesivas- tres momentos: un primer momento hasta 1844, marcado todavía nítidamente por una filosofía de la historia de inspiración hegeliana; un segundo momento, de 1844 hasta 1857, caracterizado por el énfasis en el carácter praxiológico de la historia, pero no plenamente desembarazado de visiones deterministas; y un tercer período de 1857 hasta la elaboración de *El capital*, caracterizado por tensiones fuertemente deterministas, marcadas por su diálogo crítico con la economía política.

7 Es interesante en este aspecto resaltar cómo el liberal más avanzado del siglo XIX, John Stuart Mill, intenta compatibilizar su noción de libertad con una concepción de la historia típicamente evolucionista, influenciado directamente por Auguste Comte. Ver “Elucidações da Ciência da História” de John Stuart Mill, en Gardiner, 1995.

8 En relación a su diálogo con Hegel, aunque mantenga la búsqueda de una racionalidad inmanente del cambio histórico, Marx critica su dimensión especulativa, afirmando que los hombres hacen la historia pero en condiciones que no eligen. La crítica al sentido especulativo de las formulaciones hegelianas implica una incorporación densa de los elementos históricos, en particular de la dimensión socioeconómica. Además de eso, Marx incorpora centralmente en su teoría la idea de la auto-emancipación. En lo que dice respecto a la economía política inglesa, Marx historiza y critica la naturalización de las categorías típicas del capitalismo, elabora la objetivación mercantil a través del concepto de fetichismo de la mercancía y supera la noción de un orden económico que tiende al equilibrio. En lo que se refiere al materialismo tradicional, Marx critica la ausencia de un principio activo y a través de la noción de praxis intenta superar el dualismo materialismo/idealismo.

9 Cf. Antonio Gramsci (1975) *Cuaderno 8*, parágrafo 214, 1.073.

10 Son exactamente estos conceptos, capaces de aprehender la lógica de la acción colectiva, los que están ausentes en la sociología weberiana, la cual apenas admite a la acción individual como dotada de sentido. Esta laguna conceptual ciertamente está relacionada con las perspectivas cuasi fatalistas de Weber sobre el desarrollo de las tendencias burocráticas en la sociedad moderna, así como con su escepticismo en relación a que la democracia fuera una cosa distinta de un elitismo competitivo entre líderes.

11 En este sentido es interesante que un liberal como Robert Dahl, que toma en serio a la democracia como superación de las formas de tutelaje sobre el individuo, formule una noción de democracia económica en la cual los trabajadores de una empresa deberían tener el derecho de elegir su dirección (ver especialmente el capítulo “O direito à democracia dentro das empresas” en Dahl (1990).

12 El origen del término “dictadura del proletariado” es de Auguste Blanqui, en 1837, y fue utilizado por primera vez por Marx en los años ‘50, inmediatamente después de la reacción conservadora a los movimientos revolucionarios de 1848/49. Ver *La lucha de clases en Francia* y *Carta a Joseph Weidemeyer*. El término vuelve a ser utilizado por Marx en los años 1871-1875, cuando las perspectivas de poder de los trabajadores vuelven a entrar en la agenda política. El sentido de un poder proletario como fundamento de la transición a una sociedad sin clases es por lo tanto más generalizado, tanto en la obra de Marx como en la de Engels. Michael Levin (1989) nota que hay en la obra de Marx un doble significado del concepto de Estado en el período de transición. El modelo uno, en el cual el énfasis es colocado en la dictadura del proletariado como poder centralizado en oposición al poder de clase de la burguesía; y el modelo dos, tipificado en la Comuna de París, en el cual la máquina del Estado es absorbida por las formas de autoorganización social, superándolo en cuanto entidad autonomizada del control social. Ver Levin (1989), capítulo VI, “Beyond bourgeois society”.

13 Esta observación importante, que diferencia sustancialmente la experiencia de la Comuna de París de aquella de la revolución rusa, está en Antoine Artous (1999: 282). Contrariamente a las lecturas canónicas, el poder en la experiencia de la Comuna de París no estaba asentado en formas de democracia directa sino en nuevas modalidades de representación, en ruptura con el concepto liberal.

14 Sobre el pensamiento político de Hegel, ver Bernard Bourgeois (2000); Paul Franco (1999); Eric Weil (1996); Z. A. Pelczynski (Compilador) (1984); y Kenneth Westphal (1993).

15 Marx se vale de las metáforas del cielo y de la tierra para resituar la relación entre Estado y sociedad civil, siguiendo la crítica feuerbachiana de la religión. Marx denuncia en Hegel la pretensión del Estado de dominar la sociedad civil como universalidad dominante, cuando en realidad es la sociedad civil burguesa, a través de su particularismo conferido por el derecho de propiedad, que domi-

na al Estado. Bajo una primera forma, aparece aquí la noción -que se irá a desarrollar en la obra posterior de Marx- de las relaciones de producción que condicionan la esfera de la política.

16 Una crítica interesante de las reflexiones de Marx sobre Hegel está en Ilting (1984). Ver también David MacGregor (1990) y Warren Breckman (1980).

17 Esto equivaldría a retraducir en este campo teórico la problemática marxista del imperialismo, así como el debate sobre las teorías del subdesarrollo y de la dependencia. La comunidad internacional de los Estados-nación es profundamente jerarquizada a partir del centro capitalista, y esta dimensión está revelada en los propios principios fundacionales de los estados 'periféricos' o 'semi-periféricos'.

18 Ver Francisco de Oliveira (1997).

