

ATILIO A. BORON*

TEORÍA POLÍTICA MARXISTA O TEORÍA MARXISTA DE LA POLÍTICA

LA REFLEXIÓN POLÍTICA marxiana debe, por derecho propio y legítimamente, ocupar un lugar destacadísimo en la historia de las ideas políticas y, más aún, constituirse en uno de los referentes doctrinarios primordiales para la imprescindible refundación de la filosofía política en nuestra época.

HUNTINGTON Y BOBBIO

La opinión más difundida considera a Marx como un economista político, tal vez como el “gran rebelde” entre los economistas políticos clásicos. Otros, sin embargo, lo consideran como un sociólogo, mientras que no pocos dirán que fue un historiador. Casi todos, además, coinciden en caracterizarlo como el más grande profeta de la revolución. Autores tan disímiles como Joseph Schumpeter y Raymond Aron, por ejemplo, señalan reiteradamente este carácter multifacético del fundador del materialismo histórico. En efecto, Marx incursionó en cada uno de estos campos, pero ¿cómo olvidar que primero y antes que nada fue un brillante filósofo político?¹. Sin embargo, hubo que esperar que pasara poco más

* Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

¹ He trabajado en profundidad estas ideas en los artículos compilados en Boron (2003).

de un siglo de su muerte para que el nombre de Marx comenzara a resonar en los rancios claustros de la filosofía política. Reseñar las causas de este lamentable extravío excedería con creces los objetivos de este artículo. Bástenos con recordar la opinión de un intelectual ubicado en las antípodas de la tradición marxista; nos referimos al teórico neoconservador Samuel P. Huntington, quien en su famoso libro *El orden político en las sociedades en cambio* se hace eco del sentir predominante en esta materia, al decir que un error muy frecuente es el de considerar a Lenin como un discípulo de Marx. Huntington asegura que, si se toman en cuenta los aportes realizados por el primero para la comprensión de –y la acción sobre– la vida política, Marx es apenas un rudimentario predecesor de Lenin, el gran sistematizador de una teoría del estado, inventor de una teoría del partido, y gran teórico (y práctico) de las revoluciones. Huntington refleja así, desde la derecha, una opinión que es ampliamente compartida inclusive en los medios de izquierda (Huntington, 2002). Su venturoso retorno se relaciona, sin duda, con el agotamiento y la pérdida de relevancia de la filosofía política convencional; pero fue la provocativa pregunta formulada por un gran pensador italiano como Norberto Bobbio –una suerte de “socialista liberal” en la tradición de Piero Gobetti–, quien a mediados de los años setenta preguntaba “si existe una teoría política marxista”, la que abriría la puerta a la recuperación del Marx filósofo político (Bobbio, 1976).

En efecto, ¿cómo responder ante esa pregunta? La contestación de Bobbio, como era de esperarse, fue negativa y mucho más rotunda que la de un teórico neoconservador como Huntington. Si, para este último, Marx no tenía una teoría política, para Bobbio, por su parte, ni Marx ni ningún marxista –como Lenin, por ejemplo– habían desarrollado algo digno de ese nombre. No sólo Marx sino todo el marxismo carecía de una teoría política. Su argumento podría, en lo sustancial, sintetizarse en estos términos. No podía existir una teoría política porque Marx fue el exponente de una concepción “negativa” de la política, lo que, unido al papel tan notable que en su teorización general se le asignaba a los factores económicos, hizo que no prestara sino una ocasional atención a los problemas de la política y el estado. Si, además de lo anterior, prosigue el profesor de Turín, se tiene en cuenta que su teorización sobre la transición post-capitalista fue apenas esbozada en las dispersas referencias a la “dictadura del proletariado”, y que la sociedad comunista sería una sociedad “sin estado”, puede concluirse, dice Bobbio, que no sólo no existe una teoría política marxista sino, más aún, que no había razón alguna para que Marx y sus discípulos acometieran la empresa de crearla, si se tienen a la vista las preocupaciones intelectuales y políticas que motivaban su obra (Bobbio, 1976: 39-51).

Según nuestro entender, la respuesta de Bobbio es equivocada y, en cuanto tal, insostenible. Lo es en el caso de la reflexión específica-

mente marxiana, y lo es mucho más cuando dicho veredicto se refiere al marxismo como una gran tradición teórico-práctica. Suponer que autores de la talla de Engels, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Lenin, Trotsky, Bujarin, Gramsci, Mao, entre tantos otros, fueron incapaces de enriquecer en un ápice el legado teórico del fundador del marxismo en el terreno de la política –o de aportar algunas nuevas ideas, en el caso de que Marx no hubiera producido absolutamente nada en este terreno– no es sino un síntoma del arraigo que ciertos prejuicios anti-marxistas tienen en la filosofía política y las ciencias sociales en su conjunto, y ante los cuales ni siquiera un talento superior como el de Bobbio se encontraba adecuadamente inmunizado.

Un segundo aspecto que debe ser considerado al analizar la respuesta bobbiana remite al uso indistinto que hace este autor cuando confunde “negatividad” con “inexistencia”. Ambos términos no son sinónimos y, por tanto, decir que una teoría sobre algún tema en particular es “negativa” no significa que la misma sea inexistente, sino que la valoración que en dicha teoría se hace de su objeto de indagación es negativa. Sostendremos en lo sucesivo que un argumento que subraye la negatividad de ciertos aspectos de la realidad de ninguna manera autoriza a descalificarlo como teoría. Y, en este sentido, pese a su concepción “negativa” de la política y el estado, Marx ha escrito cosas sumamente interesantes sobre el tema. Se puede estar o no de acuerdo con ellas, pero su estatura intelectual las coloca en un plano no inferior a las teorías que produjeron las más grandes cabezas de la historia de la filosofía política en el siglo XIX. ¿Por qué colegir que esas ideas de Marx no constituyen una teoría? Bobbio no nos ofrece una argumentación convincente al respecto. Nos parece que, más allá de los méritos que indudablemente tiene el diagnóstico bobbiano sobre la parálisis teórica que afectara al marxismo durante buena parte del siglo XX, su conclusión no le hace justicia a la amplitud y profundidad del legado teórico-político de Marx².

Finalmente, es preciso señalar que resulta inadmisibles buscar una “teoría política marxista” sin que tal pretensión entre en conflicto con las premisas epistemológicas fundantes del materialismo histórico. Es decir, la pregunta por la existencia de una teoría “política” marxista sólo tiene sentido cuando se la construye a partir de los supuestos básicos de la epistemología positivista de las ciencias sociales, irreductiblemente antagónicos a los que presiden la construcción teórica del marxismo. Según esa visión, dominante en las ciencias sociales, la teoría política se encargaría de estudiar, en su espléndido aislamiento, la vida políti-

2 Sobre esta parálisis consúltese la obra de Perry Anderson (1976; 1986) y el artículo de Javier Amadeo, “Mapeando el marxismo”, incluido en este volumen.

ca, al tiempo que la sociología estudiaría la sociedad, y la economía estudiaría la estructura y dinámica de los mercados, dejando de lado toda consideración de “factores exógenos” como la política y la vida social. Esta bárbara escisión de la realidad –propia del pensamiento fragmentador y reificador del modo de producción capitalista, y en el cual el fetichismo de la mercancía inficiona todas sus representaciones mentales– es incompatible con las premisas fundantes de la tradición marxista. Veamos, entonces, cómo se puede concebir la reflexión sobre la política y lo político desde el marxismo.

SOBRE LA SUPUESTA “DESERCIÓN” DEL MARX FILOSÓFICO-POLÍTICO

Como señala Umberto Cerroni, la “leyenda de los dos Marx” se inicia con la popularización de las tesis de Louis Althusser quien, en su obra, distingue entre el Marx “humanista e ideológico” de la juventud y el Marx “científico” de la madurez (Cerroni, 1976: 23-27). Para Althusser, la crítica a las categorías centrales de la filosofía política hegeliana realizada por el joven Marx no es todavía “marxista”. El verdadero Marx, para el filósofo francés, sería el de la madurez, el “científico” que culmina luminosamente su complicado periplo intelectual con un impecable análisis del capitalismo. Debemos señalar, en principio, que esta muy desafortunada escisión producida por la interpretación althusseriana contradice explícitamente la visión de Marx sobre su propio derrotero intelectual, y lleva a Althusser a desvalorizar la obra teórico-política del joven Marx, que es arrojada por la borda bajo la acusación de “humanista” e “ideológica” (Althusser, 1975: 25). En esta obra, Althusser fulmina toda la producción intelectual del Marx anterior a la “ruptura epistemológica” de 1845; el Marx “científico” sería, en cambio, aquel que asomaría, en Londres, después de dicha ruptura.

En la actualidad, ese tajante rechazo del legado teórico del joven Marx suena escandaloso, al igual que la deplorable separación entre un Marx “ideológico” y un Marx “científico”. Cerroni observa con razón que el dogmatismo althusseriano dejaría fuera del patrimonio teórico del marxismo “nada menos que la crítica metodológica a Hegel [y] el primer gran esbozo de una crítica al estado representativo”, plasmados en textos tales como la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *La cuestión judía* y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Cerroni, 1976: 27). Ecos lejanos y transmutados del estructuralismo althusseriano se oyen también en la obra de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y, en general, los exponentes del mal llamado “post-marxismo” –mal llamado porque los autores que se identifican bajo esa etiqueta no son continuadores y desarrolladores de la obra teórica de Marx, sino partidarios de un modelo teórico desarrollado después de Marx y en oposición a él.

Es evidente que para esta corriente la “superación” del marxismo es un asunto de ingenio retórico, y que se resuelve en el terreno del arte del buen decir. No caben dudas de que el marxismo habrá de ser superado algún día, pero esto no es un problema que se resuelve en el plano de las controversias teóricas, sino en el terreno mucho más concreto de la práctica histórica de las sociedades. Para que tal superación se produzca será necesario sepultar primero a la sociedad de clases, tarea nada sencilla por cierto.

Es preciso, por consiguiente, destacar la unicidad del trabajo filosófico-político de Marx y, a partir de ese punto, retomar el diálogo con Bobbio. Dice nuestro autor que Marx sabía muy bien lo que aparentemente ignoran ciertos marxistas: que la filosofía de la burguesía como clase en ascenso no era, no podía ser, el idealismo alemán, sino el utilitarismo inglés. Pese a ello, en su reflexión filosófico-política Marx optó por dedicarse casi exclusivamente a Hegel, un filósofo excéntrico, según Bobbio, y cuyas laboriosas elucubraciones poco o ninguna relevancia poseían a la hora de pretender descifrar la cosmovisión de la burguesía y sus urgencias políticas.

Dos son los errores que encontramos en esta afirmación del autor italiano. Es cierto que la filosofía política burguesa de mediados del siglo XIX fuera de Alemania, y muy principalmente en Inglaterra, consideraba prioritarios los temas que obsesionaban a su “clase de referencia”, es decir, la burguesía. De ahí que asuntos tales como el individualismo, la identificación del bien con lo útil, el placer y el dolor como móviles de la conducta humana, y la cuestión del disciplinamiento social, ocupasen un lugar tan prominente en la agenda del utilitarismo inglés. De ahí también la íntima conexión existente entre esta corriente filosófica y el pensamiento de dos de los padres fundadores de la Economía Política: David Ricardo y Thomas Malthus. Pero esto no autoriza a sentenciar la irrelevancia de la obra filosófico-política de Hegel.

Por otra parte, no es verdad que Marx dedicara su tiempo casi exclusivamente al examen del sistema filosófico hegeliano. Las teorías de los padres fundadores de la economía clásica fueron objeto de su meticuloso estudio, y no tan sólo en los aspectos relacionados con sus componentes económicos: Marx prestó mucha atención, por ejemplo, a las consideraciones éticas y morales de autores como Adam Smith (cuya *Teoría de los sentimientos morales* era conocida por Marx), el ya mencionado Malthus y, en menor medida, Jeremy Bentham y los Mill, padre e hijo. Marx entendía que era imposible comprender las actividades económicas al margen del complejo haz de mediaciones sociales, políticas, simbólicas y culturales que las sustentaban. Desarrollemos ambos puntos por separado.

En primer lugar, es correcto decir que la teoría hegeliana no produce una radiografía adecuada de la ontología de los estados capita-

listas. Sin embargo, no por ello deja de cumplir una crucial función ideológica: nada menos que mostrar al estado burgués como la esfera superior de la eticidad y la racionalidad de la sociedad moderna, como el ámbito donde se resuelven civilizadamente las contradicciones de la sociedad civil. En otras palabras, mostrar al estado como este desea ser visto por las clases subordinadas. Si bien la crítica marxiana se centró preferentemente en la obra de Hegel, faltaría a la verdad quien adujera que la reflexión teórico-política de Marx apenas se circunscribió a realizar un “ajuste de cuentas” con su pasado hegeliano. Incluso en los primeros años de su vida, Marx incursionó en una crítica que, sobrepasando a Hegel, tomaba como blanco los preceptos fundantes del liberalismo político, pero no como ellos se plasmaban en tal o cual libro, sino en su fulgurante concreción en la Revolución Francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. En un texto contemporáneo a los dedicados a la crítica de Hegel –nos referimos a la ya citada *Cuestión judía*– Marx desnuda sin contemplaciones los insuperables límites del liberalismo como filosofía política. En términos gramscianos, podríamos decir que mientras el utilitarismo suministraba los fundamentos filosóficos que la burguesía necesitaba en cuanto clase dominante, el hegelianismo hizo lo propio cuando esa misma burguesía se lanzó a construir su hegemonía. Por consiguiente, no es poca cosa que Marx haya tenido la osadía de desenmascarar esta estratégica función ideológica y legitimadora cumplida por el hegelianismo, así como los alcances de la filosofía política liberal. Pese a su alegada “excentricidad”, la reflexión de Hegel constituía un aporte mucho más importante que el de los utilitaristas para la justificación del estado burgués. Este último mal podía legitimarse apelando a los cálculos diferenciales de placer y displacer ofrecidos por Jeremy Bentham, mientras que la concepción del estado –de un estado de clase, recordemos– como expresión y garante de los intereses universales de la sociedad, y como árbitro neutro en el conflicto de clases, ofrecía, y aún ofrece, un argumento mucho más convincente para dicha empresa. En suma: Marx no se equivocó al elegir como blanco preferente de sus críticas a Hegel.

Por otra parte, es preciso que tengamos en cuenta el clima de época. La lenta descomposición de la formación social feudal había abierto un período de incertidumbre ideológica que empezó a clausurarse con la aparición de nuevas teorizaciones surgidas en el campo de la burguesía. Así, el filósofo político holandés, nacido en Rotterdam y residente la mayor parte de su vida en Inglaterra, Bernard de Mandeville, publicaría en 1714 un libro de excepcional importancia: *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (1982), texto en el cual el interés egoísta es resignificado, en abierta oposición a las doctrinas y costumbres medievales, como conducente a la felicidad colectiva. Sin embargo, la fórmula indudablemente más aclamada del exacerbado in-

dividualismo de la época se resume en la famosísima metáfora de la “mano invisible” que popularizaría, más de medio siglo después, Adam Smith. El impacto de la misma ha sido tan fuerte que ha permeado el conjunto de las teorías económicas, sociológicas y filosóficas de su autor, quedando indisolublemente unida al nombre de su creador, como si en ella se agotara toda la riqueza de su análisis. Cabe señalar que Smith problematiza en no pocas ocasiones la supuesta mecánica de la “mano invisible” aludiendo explícitamente a las contradicciones y conflictos sociales que atraviesan la nueva sociedad. Smith menciona repetidamente, y con un claro talante crítico, la tendencia prácticamente irresistible de los terratenientes, patronos y mercaderes a conspirar para esquilmar a los consumidores y los trabajadores ante la ausencia de una efectiva regulación gubernamental (Smith, 1981: 145). No obstante, la idea de la “mano invisible” encuentra una justificación de *ultima ratio* en la certeza de que su operación habrá de conducir a un orden social en el cual los actores, todos ellos, se verán beneficiados. Para el filósofo moral de la Ilustración escocesa era evidente que, bajo un sistema predominantemente librecambista, los individuos accederían a una vida mejor por comparación a aquella que les ofrecía un sistema de regulaciones mercantilistas como el que prevalecía en Inglaterra durante el siglo XVIII. La meridiana claridad de autores como Adam Smith, John Locke y David Ricardo, y de sus contribuciones superadoras de las visiones predominantes en su época, se desvanece cuando sus declarados discípulos presentan ese instrumental teórico bajo la forma de un abigarrado manto de conceptos y categorías que los entronizan como profetas de un capitalismo cada vez más salvaje. Pero, dejando esto de lado, digamos que con la publicación de *La riqueza de las naciones* se cierra, con una sólida y majestuosa argumentación filosófica, económica e histórica, el hiato abierto por la crisis de las filosofías medievales, para otorgar al nuevo “sentido común” de la naciente sociedad capitalista un formidable estatus teórico.

Tomando lo anterior en consideración, las razones por las que el joven Marx concibe a la política de la sociedad burguesa –en realidad, la política de toda sociedad de clases– como una esfera alienante y alienada, y como algo “negativo,” parecerían ahora ser suficientemente claras. Su reformulación de la dialéctica hegeliana y su crítica al sistema de Hegel le permiten descubrir una falla fundamental en la reflexión filosófico-política del profesor de Berlín: su renuncia a elaborar teóricamente la densa malla de mediaciones existentes entre la política, el estado y el resto de la vida social.

Situar la originalidad del marxismo, por lo tanto, en el campo del análisis socio-económico, como lo hiciera Bobbio, lleva a este autor a incurrir en un equívoco similar al que cometiera el por entonces teórico marxista italiano Lucio Colletti (lastimosamente “reconvertido” después

a las huestes del neofascismo liderado por Silvio Berlusconi) al afirmar que, incluso en la teoría del estado, la contribución realmente decisiva del marxismo se limita exclusivamente a la exposición de las condiciones económicas necesarias para la extinción del orden estatal (Colletti, 1977). El solo planteamiento de la cuestión desde una perspectiva que escinde radicalmente lo económico de lo político, como hace Colletti, instala a este autor conceptualmente en la “jaula de hierro” de la tradición liberal. No sorprende, en consecuencia, que remate su argumentación sosteniendo que todo discurso acerca de las vinculaciones entre dominación y explotación, o entre lo político y lo económico, cae fuera del campo de la teoría política “en sentido estricto” (Colletti, 1977: 146-149).

Sin embargo, y ya para finalizar este punto, no está de más aclarar que nuestro rechazo de la desvalorización del legado marxiano en la teoría política, en la clave que proponen Bobbio o Colletti, no nos puede llevar tan lejos como para adherir a una tesis que se sitúa en sus antípodas. Nos referimos a la planteada por el historiador inglés Robin Blackburn, para quien lo verdaderamente original de la teoría marxista no se encuentra en la filosofía ni en la economía, sino en el campo de la política. (Blackburn, 1980). Sin menospreciar el aporte de la obra teórico-política de Marx, creemos que la teorización que se plasma en *El Capital* (la teoría de la plusvalía; la del fetichismo de la mercancía y, en general, de la economía capitalista; la de la acumulación originaria; etc.) se encuentra mucho más desarrollada y sistematizada que la que advertimos en sus reflexiones políticas. Si a estas Marx les dedicó los turbulentos años de su juventud y algunos momentos de su vida adulta, a la economía política le cedió los 25 años más creativos de su madurez intelectual.

EL ESCÁNDALO DE LA POLÍTICA

El punto de partida de nuestra reflexión sobre el carácter “negativo” de la política en Marx exige repensar su significado como una actividad práctica en el conjunto de la vida social. En relación a esto, identificaremos tres tesis fundamentales del filósofo de Tréveris, que aún hoy conservan su capacidad para escandalizar a la filosofía política.

- La crítica radical de la religión y del “cielo” de los ciudadanos –es decir, del estado y de la vida política en general– sólo puede ser tal a condición de ir acompañada de una simultánea crítica del “valle de lágrimas” terrenal donde desfallecen productores y trabajadores. Sería difícil exagerar la importancia y la actualidad de esta tesis, toda vez que el saber convencional de la filosofía política en sus distintas variantes –el neocontractualismo, el comunitarismo, el republicanismo y el libertarianismo– persiste en volver sus ojos hacia la política y hacia el cielo de la vida pública, con total prescindencia de lo que ocurre en el embarrado suelo

de la sociedad burguesa y en las estructuras opresivas y explotadoras de la economía capitalista. El aire de irrealidad y de fantasía que preside sus argumentaciones encuentra en esta omisión su razón de fondo.

- De acuerdo con lo establecido en la tesis onceava sobre Feuerbach, la filosofía no puede ser un saber meramente especulativo. Tiene una tarea práctica inexcusable y de la que no debe sustraerse: transformar el mundo en que vivimos, desenmascarando y poniendo fin a la auto-enajenación humana en todas sus formas, sagradas y seculares. Para cumplir con su misión, la teoría debe ser “radical”, es decir, ir al fondo de las cosas, al hombre mismo como producto social y a la estructura de la sociedad burguesa que lo constituye como sujeto alienado. La teoría debe “decir” cuál es la verdad y denunciar todas las mentiras del orden social prevaleciente.
- En las sociedades clasistas, la política es la principal –si bien no la única– esfera de la alienación, y, en cuanto tal, espacio privilegiado de la ilusión y el engaño. El estado “realmente existente” –no el postulado teóricamente por Hegel, sino aquel contra el cual Marx tuvo que enfrentarse en sus escritos juveniles– es en realidad un complejo dispositivo institucional puesto al servicio de intereses económicos bien particulares, y garante final de una estructura de dominación y explotación que la política convencional jamás pone en cuestión.

Una vez comprobado el carácter irremisiblemente clasista de los estados, y certificada la radical invalidación del modelo hegeliano del “estado ético, representante del interés universal de la sociedad”, el joven Marx se abocó a la tarea de explicar las razones del extravío teórico de Hegel. ¿Qué fue lo que hizo que una de las mentes más lúcidas de la historia de la filosofía incurriera en semejante error? Simplificando un razonamiento bastante más complejo, diremos que la respuesta de Marx se construye en torno a esta línea de razonamiento: si en Hegel la relación “estado/sociedad civil” aparece invertida, ello no ocurre a causa de un vicio de razonamiento del filósofo, sino que obedece a compromisos epistemológicos más profundos, cuyas raíces se hunden en el seno mismo de la sociedad burguesa, como años más tarde tendría ocasión de argumentar Marx al examinar el problema del fetichismo de la mercancía. En otras palabras, si Hegel invirtió la relación “estado/sociedad civil” haciendo de esta un mero epifenómeno de aquel, fue porque en el modo de producción capitalista todo aparece invertido: las mercancías aparecen ante los ojos de la población como si concurrieran por sí mismas al mercado, y la sociedad civil aparece ante los ojos de los comunes como una simple emanación del estado. Hegel no

fue inmune al proceso de fetichización universal que caracteriza a la sociedad burguesa.

Sin embargo, más allá de estas críticas, es preciso señalar un mérito fundamental de la obra de Hegel: fue él quien planteó por primera vez de manera sistemática –y no sólo en la *Filosofía del derecho* sino también en otros escritos, como la *Filosofía real*– la tensión entre la dinámica polarizante y excluyente de la sociedad civil, en realidad de la economía capitalista, y las pretensiones integradoras y universalistas del estado burgués. No pudo resolver esa contradicción, pero su señalamiento abrió la puerta por la cual, tiempo después, se internaría el joven Marx. Nos parece, entonces, que Bobbio no pondera en sus justos términos el valor de esta aportación hegeliana. Por eso, si bien su observación de que en el siglo XIX el “centro de gravedad” de la filosofía política no estaba en Alemania sino en Inglaterra es correcta, su subestimación de la contribución de Hegel a la filosofía política no lo es. Es más, podría afirmarse, sin temor a exagerar, que Hegel es el primer teórico político de la sociedad burguesa que plantea una visión realista y descarnada de la sociedad civil estructuralmente escindida en clases sociales, y cuya incesante dinámica remata en una irresoluble polarización. Hegel observó con agudeza y preocupación ese rasgo, al punto tal que, superando las estrecheces del utilitarismo y el *laissez-faire* predominantes en Inglaterra, abogó premonitoriamente por una esclarecida intervención estatal para contrarrestar la creciente polarización que generaba la sociedad burguesa. Para Hegel, el abismo que separaba ricos de pobres planteaba un grave problema económico, político y moral, toda vez que debilitaba irreparablemente los fundamentos mismos de la vida estatal, fuente de toda eticidad y justicia. Son estas consideraciones las que, finalmente, convierten a Hegel en una suerte de precoz antecesor filosófico del keynesianismo.

La atenta lectura que el joven Marx realiza del texto hegeliano lo coloca en una región teórica inexplorada, de contornos muy poco conocidos: en los bordes de la filosofía política y a las puertas de la economía política. En los bordes, porque la reflexión del profesor de la Universidad de Berlín había demostrado dos cosas: la íntima conexión existente entre la política y el estado y, por otra parte, ese tumultuoso reino de lo privado que se subsumía bajo el equívoco nombre de “sociedad civil”; y la futilidad de teorizar sobre aquellos temas al margen de una cuidadosa teorización sobre la sociedad en su conjunto y, muy especialmente, sobre los fundamentos materiales del orden social. Y a las puertas de la economía política, porque si se quería trascender la mera enunciación de la relación, punto hasta el cual había llegado Hegel, era preciso avanzar en la exploración de la anatomía de la sociedad civil y, para esa empresa, el arsenal conceptual y metodológico disponible en la filosofía política era claramente insuficiente. Era indispensable echar mano a

una nueva “caja de herramientas” teóricas, a un novísimo instrumental que, no por casualidad, había desarrollado una nueva ciencia, la economía política, en el país donde las relaciones burguesas de producción habían alcanzado su forma más pura y desarrollada: Inglaterra. Hacia allí se dirigió Marx.

¿EXISTE UNA TEORÍA POLÍTICA MARXISTA?

Estamos en condiciones, ahora, de retornar a nuestro punto de partida: la pregunta bobbiana acerca de la existencia de una teoría política marxista. Tal como lo anticipáramos, según Bobbio no existe tal teoría en el marxismo, y esto por tres razones básicas: por el interés excluyente de los teóricos marxistas en dilucidar las cuestiones inmediatas relacionadas con lo que se suponía sería una inminente conquista del poder, lo que relegaba a un segundo plano el examen de las temáticas más generales del estado capitalista; por el carácter transitorio y, sobre todo, breve que se presumía tendría el estado socialista; y por efectos de lo que Bobbio denominara “el modo de ser marxista” en el período histórico posterior a la Revolución Rusa y, sobre todo, la Segunda Guerra Mundial.

El resultado de esta combinación sitúa a Bobbio en una posición no demasiado distante del diagnóstico que Perry Anderson propone en su obra *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Según Anderson (1976), el fracaso de la revolución en Occidente y la consolidación del estalinismo en la Unión Soviética impulsaron a la reflexión teórica marxista a alejarse rápidamente del campo de la economía y la política para refugiarse en los intrincados laberintos de la filosofía, la estética y la epistemología, siendo la obra de Antonio Gramsci la más notable excepción del período.

Ahora bien: la forma misma en que Bobbio se plantea la pregunta remite inequívocamente a una perspectiva incompatible con los planteamientos epistemológicos fundamentales del materialismo histórico. En función de tales planteamientos, redoblamos la apuesta del filósofo italiano al sostener que no sólo no hay sino que no puede haber una teoría “política” marxista. ¿Por qué? Porque para el marxismo ningún aspecto o dimensión de la realidad social puede teorizarse al margen –o con independencia– de la totalidad en la cual dicho aspecto se constituye. Es imposible teorizar sobre “la política”, como lo hacen la ciencia política y el saber convencional de las ciencias sociales, asumiendo que ella existe en una especie de limbo puesto a salvo de las prosaicas realidades de la vida económica. La “sociedad”, a su vez, es una engañosa abstracción que no tiene en cuenta el fundamento material sobre el cual se apoya. La “cultura” entendida como la ideología, el discurso, el lenguaje, las tradiciones y mentalidades, los valores y el “sentido co-

mún”, sólo puede sostenerse gracias a su compleja articulación con la sociedad, la economía y la política. Como lo recordaba reiteradamente Antonio Gramsci, las separaciones precedentes sólo pueden tener una función “analítica,” ser recortes conceptuales que permitan delimitar campos de reflexión a ser explorados de un modo sistemático y riguroso, pero que de ninguna manera pueden ser pensados –en realidad, reificados- como realidades autónomas e independientes. Se convierte “una distinción metodológica” como la que separa la economía de la política, advierte Gramsci, “en una distinción orgánica y presentada como tal” (Gramsci, 1999: 41).

Es por eso que los beneficios que tiene esta separación analítica de las “partes” que constituyen el todo social se cancelan cuando el analista “reifica” esas distinciones y cree, o postula, como en la tradición liberal-positivista, que los resultados de sus planteamientos metodológicos adquieren vida propia y se constituyen en “partes” separadas de la realidad, “sistemas” (como en Parsons o Luhman) u “órdenes” (como en Weber) comprensibles en sí mismos con independencia de la totalidad que los integra y por fuera de la cual no adquieren su significado y función. Al proceder de esta manera, la vida social termina teóricamente descuartizada en una pluralidad de sectores autosustentables: la economía, la sociedad, la política y la cultura son hipostasiadas y convertidas en realidades autónomas, cada una de las cuales requiere una disciplina especializada para su estudio. Este ha sido el camino seguido por la evolución de las distintas “ciencias sociales”: la economía estudia la vida económica haciendo abstracción de sus contenidos sociales y políticos; la sociología estudia la sociedad, despreocupada de las distintas manifestaciones de lo social en los terrenos de la economía y la política; y los politólogos se entretienen elaborando ingeniosos juegos conceptuales en los cuales la política es explicada por un conjunto de variables políticas. Conclusión: nadie entiende nada y las ciencias sociales hoy se enfrentan, en su absurdo aislamiento, a una crisis terminal³.

Como sabemos, la desintegración de la “ciencia social” –que instalaba, por ejemplo, en un mismo territorio a Adam Smith y Karl Marx, en tanto poseedores de una visión integrada y multifacética de lo social incompatible con cualquier reduccionismo– dio lugar a numerosas disciplinas especiales, todas las cuales hoy se hallan sumidas en graves crisis teóricas, y no precisamente por obra del azar. Frente a una realidad como esta, la expresión teoría “política” marxista no haría otra cosa que convalidar, desde la tradición del materialismo histórico, el frustrado empeño por construir teorías fragmentadas y saberes

3 Hemos examinado *in extenso* esta situación en nuestro *Tras el búho de Minerva* (2000: 211-226).

disciplinarios que, desde su unilateralismo, deforman la “realidad” que pretenden explicar. No hay ni puede haber una “teoría económica” del mercado o del capitalismo en Marx; tampoco hay ni puede haber una “teoría sociológica” de la sociedad burguesa. Lo que debe haber, y afortunadamente hay, es un *corpus* teórico totalizante que unifique diversas perspectivas de análisis sobre la sociedad contemporánea, ninguna de las cuales puede, por sí sola, iluminar satisfactoriamente un aspecto aislado de la realidad. Es este, precisamente, al rasgo distintivo del materialismo histórico.

POLÍTICA, SOCIEDAD DE CLASES Y ALIENACIÓN

Resumiendo: la concepción “negativa” de la política en Marx tiene como uno de sus fundamentos la teoría de la alienación. En efecto, este identificó la existencia de un conjunto de prácticas, instituciones, creencias y procesos mediante los cuales la dominación de clase se coagulaba, reproducía y profundizaba. Hallazgo fundamental que por sí solo le asegura a Marx un sitio de privilegio en la historia de la filosofía política. El corolario de su indagación condujo a nuestro autor a concluir que la política y el estado, lejos de ser lo que Hegel decía, eran en cambio estratégicas instancias de la alienación que contribuían a encubrir la explotación del trabajo asalariado y, de ese modo, a preservar una sociedad radicalmente injusta. El análisis marxiano despojó al estado y la vida política de todos los ornamentos sagrados o sublimes que los ennoblecían ante los ojos de sus contemporáneos, y los mostró en su desnudez de clase. Es por eso que la lucha política no es para Marx un conflicto que se agota en las ambiciones personales o se motiva en los más elevados principios doctrinarios, sino que tiene una raíz profunda que se hunde, a través de una cadena más o menos larga de mediaciones, en el suelo de la sociedad de clases. Desaparecida esta, la política pasa a ser otra cosa y necesariamente adquiere una connotación diferente.

¿Qué significaría, entonces, el “fin de la política” en Marx? Para responder este interrogante es preciso subrayar que su visión de la futura sociedad sin clases no es (como aún hoy aseguran sus detractores) algo gris, uniforme e indiferenciado. Este es el paisaje que pintan los adversarios de Marx, o los filósofos que celebran la eternidad del capitalismo. A los ojos del marxista, la sociedad sin clases se revela en cambio como una vistosa acuarela en la cual las identidades y las diferencias étnicas, culturales, lingüísticas, religiosas, de género, de opción sexual, estéticas, etc., serán potenciadas una vez que hayan desaparecido las restricciones que impiden su florecimiento: la sociedad de clases y la explotación clasista. De lo que se trata, por lo tanto, es de potenciar estas diferencias cuidando empero que no se conviertan en renovadas fuentes de desigualdades y/o de opresión social. En otras palabras, hay

una diferencia estratégica que no debe potenciarse ni favorecerse: la diferencia de clase. Todas las demás son bienvenidas. El “progresismo burgués”, en cambio, desarrolla un falaz, por indiscriminado y abstracto, argumento a favor de las diferencias, que alienta la creciente polarización clasista de nuestras sociedades. En otras palabras: debe haber límites al florecimiento de las diferencias. Hay una especie de diferencia que es socialmente dañina y debe ser eliminada: la diferencia clasista.

De lo que se trata, en síntesis, es de aquilatar las contribuciones que el planteamiento epistemológico marxista está en condiciones de efectuar para el desarrollo de la filosofía política. La perspectiva totalizadora del marxismo y su exigencia de traspasar las estériles fronteras disciplinarias en pos de un saber unitario e integrado, que articule en un solo cuerpo teórico la visión de las distintas ciencias sociales, encierran la promesa de una comprensión más acabada de la problemática política de la escena contemporánea. En este sentido, una aportación decisiva de Marx a la filosofía política se encuentra en su reivindicación de la utopía.

La consecuencia de esta imprescindible recuperación de la utopía es doble: por una parte, coloca a los filósofos políticos frente a la necesidad no sólo de ser críticos implacables de todo lo existente, sino de proponer también nuevos horizontes hacia donde la humanidad pueda avanzar. Por la otra, pone al descubierto la raíz profundamente conservadora de todos aquellos que renuncian a hablar de la buena sociedad. Sin este horizonte utópico, la filosofía política se convierte en un saber inofensivo e irrelevante, en una lastimosa justificación del orden social existente.

Como conclusión, entonces, debemos rechazar la pregunta acerca de la existencia de una teoría “política” marxista, subrayando su incompatibilidad con las premisas mismas de la concepción epistemológica del marxismo. Esa pregunta puede formularse en relación con la teorización weberiana, o la de la escuela de la “elección racional”, o neo-institucionalista, porque es congruente con sus presupuestos epistemológicos. Es decir, la pregunta de Bobbio es inconducente y errónea en el caso del marxismo, pero es válida para las otras tradiciones de pensamiento. Aceptarla en el caso del marxismo significaría nada menos que admitir un reduccionismo por el cual la política se explicaría mediante un conjunto de “variables políticas” tal y como se ve en la ciencia política conservadora. A todas luces esto constituye una opción completamente inaceptable.

Contrariamente a lo que sostienen tanto los “vulgomarxistas” como sus no menos vulgares críticos de hoy, lo que distingue al marxismo de otras corrientes teóricas en las ciencias sociales –recordar a Lukács– no es la primacía de los factores económicos, ni políticos, sino el punto de vista de la totalidad. Si alguna originalidad puede reclamar

con justos títulos la tradición marxista es su pretensión de construir una teoría integrada de lo social en donde la política sea concebida como la resultante de un conjunto dialéctico –estructurado, jerarquizado y en permanente transformación– de factores causales, sólo algunos de los cuales son de naturaleza política, mientras que muchos otros son de carácter económico, social, ideológico y cultural.

Lo que hay en el marxismo, en realidad, es algo epistemológicamente muy diferente: una “teoría marxista” –es decir, totalizante e integradora– de la política, que integra en su seno una diversidad de factores explicativos, que trascienden las fronteras de la política, y que combina una amplia variedad de elementos procedentes de todas las esferas analíticamente distinguibles de la vida social. Así como desde el marxismo no hay, ni puede haber, una teoría “económica” del capitalismo o una teoría “sociológica” de la sociedad burguesa, tampoco hay, ni puede haber, una teoría “política” de la política. Lo que hay es una teoría que plantea una reflexión integral sobre la totalidad de los aspectos que constituyen la vida social, superadora de la fragmentación característica de la cosmovisión burguesa. Que dicha teoría no haya alcanzado los niveles de sofisticación que se encuentran en *El Capital*, o que no posea un grado de desarrollo análogo al que encontramos en la obra de Marx en relación con el funcionamiento de la economía capitalista, no significa que no exista una teoría marxista sobre la política. Existe y su situación actual mal podría ser juzgada como rudimentaria. Es indudable que un esfuerzo muy serio deberá hacerse a los efectos de contar con una teorización más adecuada y satisfactoria sobre los distintos aspectos que hacen a la vida política y el orden estatal en las sociedades capitalistas. Pero este reconocimiento no podría nunca rematar en la lisa y llana negación de los planteamientos y las perspectivas analíticas que sobre la vida política de las sociedades capitalistas se fueron acumulando a lo largo del último siglo y medio a partir de las pioneras investigaciones de Marx sobre el tema.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis 1975 *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).

Anderson, Perry 1976 *Considerations on Western Marxism* (Londres: New Left Books).

Anderson, Perry 1986 *Tras las huellas del materialismo histórico* (México: Siglo XXI).

Blackburn, Robin 1980 “La teoría marxista de la revolución proletaria” en Blackburn, Robin y Johnson, Carol *El pensamiento político de Karl Marx* (Barcelona: Fontamara).

- Bobbio, Norberto 1976 “Esiste una scienza politica marxista?” en Bobbio, Norberto et al. *Il Marxismo e lo Stato* (Roma: Mondoperaio).
[Edición en español: Bobbio, Norberto 1978 *¿Qué socialismo? Discusión de una alternativa* (Barcelona: Plaza & Janes)].
- Boron, Atilio A. 2000 *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Boron, Atilio A. 2003 *Filosofía política marxista* (São Paulo: Cortez).
- Cerroni, Umberto 1976 (1973) *Teoría política y socialismo* (México: ERA).
- Colletti, Lucio 1977 *La cuestión de Stalin* (Barcelona: Anagrama).
- Gramsci, Antonio 1999 *Cuadernos de la cárcel* (México: ERA/BUAP) Tomo 5.
- Huntington, Samuel P. 2002 *El orden político en las sociedades en cambio* (Buenos Aires: Paidós).
- Lukács, Gyorg 1971 *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press).
- Mandeville, Bernard de 1982 (1714) *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1983 (1867) *El Capital* (México: Siglo XXI).
- Smith, Adam 1981 (1776) *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (Indianapolis: Liberty Press).
- Weber, Max 1977 (1922) *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).