

La dialéctica de lo universal y lo particular y el ideal de la abolición del estado

(Segunda parte)

Summary: *This essay attempts to find, in the history of western political philosophy, the roots of the marxian ideal of the extinction of the state. It also shows the fundamental importance of this subject for Marx's thought, and how it is left aside in the further development of Marxism and becomes only a ritual formula, without any practical significance.*

Resumen: *En el presente trabajo se intenta rastrear las raíces del ideal marxiano de la desaparición del Estado en la historia del pensamiento político occidental y resaltar el carácter central que dicho tema posee en el pensamiento de Marx. Asimismo se pretende mostrar cómo el tema es dejado de lado en el desarrollo posterior del marxismo, hasta convertirse en una mera fórmula ritual sin ningún significado práctico.*

3. La dialéctica de lo universal y lo particular en Hegel y en Marx: de la mistificación del Estado a la abolición del Estado

Según se discutió en la primera parte de este trabajo, existe en el pensamiento de Rousseau una relación problemática entre la voluntad individual y la voluntad general: esta última no equivale sin más a la voluntad de la mayoría, pues aún la voluntad mayoritaria puede ser expresión de intereses particulares enfrentados al bien general. No obstante, a pesar de ser consciente de que no siempre resulta la voluntad general de la voluntad

de todos, Rousseau permanece dentro de la tradición democrática moderna en tanto que no admite otro medio para que la voluntad general se manifieste como no sea el acuerdo de las voluntades particulares. En condiciones ideales -en condiciones de una comunidad no escindida en intereses demasiado antagonicos- la voluntad general resultaría de la concurrencia de las voluntades particulares, y cuando estas condiciones no se den la voluntad general simplemente no podrá manifestarse: no cabe la posibilidad de que una instancia superior la encarne frente a una comunidad escindida, pues la voluntad general *no puede ser representada*: o bien es la expresión de una comunidad armónica o bien no se actualiza en absoluto. Sólo en una comunidad donde el interés común es asumido inmediatamente como su propio interés por cada uno de los individuos, la voluntad general resulta de la suma de las voluntades particulares *suficientemente informadas*¹; suma en la que las diferencias se eliminan entre sí.

Frente a Rousseau, Hegel representa la conciencia de que tal sociedad armónica es utópica en las condiciones de la modernidad burguesa; de que de la simple concurrencia de las voluntades individuales no puede resultar nunca la voluntad general en una sociedad en que la propiedad privada tiene un peso decisivo. En tal sociedad, los temores de Rousseau de que el interés particular atente contra el general son la regla que no conoce excepción. La *sociedad civil* es el campo de los intereses privados en el que cada individuo trata a los demás como medio para sus propios fines, y en el que el fin de la comunidad no es percibido

inmediatamente por el individuo como su propio fin, sino que aparece en gran medida en *contradicción* con su interés particular. De esta manera, el bien común no puede resultar del juego de los intereses particulares; la *voluntad general* no puede manifestarse mediante la concurrencia de las voluntades particulares porque las condiciones ideales supuestas por Rousseau no se dan nunca.² La voluntad general debe encarnarse, así, en una instancia que se coloca *por encima* del campo de batalla de los intereses particulares. Esta instancia es el Estado.

La racionalidad del proceso social, que en el pensamiento liberal -y aún en Rousseau- reside en la totalidad de la sociedad, en cada uno de los individuos, se desplaza aquí a una parte de la sociedad; se encarna en un polo del proceso que, siendo una parte, aparece no obstante como el universal. Para Rousseau todavía la racionalidad de la totalidad, la voluntad general que discierne el bien común, brota de la racionalidad de los individuos en las condiciones de la comunidad ideal no escindida y supone todavía la preservación de la autonomía individual, en tanto que no es legítimo que el individuo se someta a una instancia de la cual no forma parte, a una racionalidad que no es la suya propia. Para Hegel, en cambio, siendo la comunidad esencialmente escindida, la racionalidad -la Razón universal- se encarna en uno de los polos del proceso social por encima de la conciencia de los individuos; es *ajena* a los individuos como tales. De alguna manera hemos regresado entonces a una situación análoga a la de la república platónica; la racionalidad -que no es ya la razón de todos los individuos sino una razón supraindividual, mística- le viene a la sociedad civil, por decirlo así, *desde fuera*.

La crítica marxiana a esta mistificación del Estado es bien conocida y constituye el punto de arranque de su crítica a la dialéctica invertida de Hegel:³ la crítica no desciende "del cielo a la tierra", como sucede con el pensamiento hegeliano, sino al revés: mientras que en la filosofía de Hegel la sociedad civil es una manifestación de la idea del Estado, una particularización de esta idea a *fin* de que el Estado pueda, recuperándose de esta alienación, retornar a sí mismo, para Marx es el Estado el que constituye una forma de autoextrañamiento de la sociedad civil. Su crítica asciende "de la tierra al cielo": parte de las condiciones concretas que, según Marx, determinan que la sociedad civil deba autoextrañarse en forma de Esta-

do, que su racionalidad no pueda manifestarse en ella misma sino que deba engendrar tan extraño producto. Hegel pretende partir de la idea absoluta, de la abstracción lógica; pero en realidad lo que hace es meter de contrabando la realidad empírica de la sociedad burguesa disfrazada de necesidad absoluta, de "a priori" lógico. De lo que se trata es entonces, no de disfrazar lo dado de necesidad absoluta, sino de comprender la necesidad específica de lo dado, su génesis histórica. Además, la crítica no se limita sólo al Estado hegeliano sino que se hace extensiva a toda forma de Estado, al desdoblamiento de la comunidad en sociedad civil y Estado, que corresponde al desdoblamiento del hombre en hombre privado y ciudadano⁴ y, aún más, a las condiciones sociales que determinan la necesidad de tal desdoblamiento.

El punto de partida no es, entonces, la razón hipostasiada; porque la razón es un predicado, una cualidad del hombre, y no el hombre una cualidad de la razón. El punto de partida sólo pueden serlo los hombres reales, los hombres empíricos. ¿Que es lo que determina que la fuerza social de los hombres, que la racionalidad -que no existe por sí sola sino que es siempre un predicado de los hombres de carne y hueso- se les enfrente como un poder extraño? la causa debe buscarse en la sociedad civil misma; esto es, en el hecho de que la sociedad civil es esencialmente una sociedad escindida, en que la naturaleza genérica del hombre no se realiza inmediatamente *para* los hombres, sino a espaldas de su conciencia y de sus condiciones inmediatas de existencia; en que el interés general, en la sociedad burguesa, se opone al interés particular, por lo cual debe realizarse siempre por encima y en oposición al mismo.⁵

En el modelo de Locke, paradigma del Estado liberal-burgués, la violencia "irracional" que destruye la armonía ideal -ficticia- del estado de naturaleza -vale decir, en clave desmitificadora, de la Sociedad Civil- hace necesaria la aparición del Estado como un poder que: a) aunque fundamentado en un acuerdo o pacto, se coloca por encima de la sociedad -puesto que no coincide con la totalidad de la sociedad- y una vez instituido no puede ser derogado a no ser que viole aquellos fines para los cuales fue creado -en última instancia, la protección de la propiedad privada- y b) garantiza por igual a todos la protección de su propiedad. Pero esta igualdad formal -la igualdad del ciudadano- es sólo la otra cara de la desigualdad real -la desigualdad del acceso a la propiedad, vale decir, a la

producción social, a la naturaleza genérica común del hombre. El hombre es igual en la sociedad burguesa *en tanto que propietario abstracto* -pues todos son propietarios, aún aquél que sólo lo es de su fuerza de trabajo-; pero esta igualdad de la condición abstracta de propietarios -fundamento de la igualdad ciudadana- encubre la desigualdad de la propiedad *concreta* y con ellas, las relaciones de *subordinación* de unos hombres a otros disfrazadas bajo la igualdad formal que es precisamente, a fin de cuentas, la verdadera fuente de la violencia "irracional" contra la propiedad que el Estado liberal está llamado a evitar. Esta libertad abstracta de los propietarios -libertad de toda coacción extraeconómica⁶- no es sin embargo la libertad concreta, humana, que consiste en la posibilidad de llevar una vida plenamente humana, esto es, de *satisfacer las necesidades* materiales y espirituales, de apropiarse del propio ser social. Es por eso que la libertad política -conquistada por la revolución francesa- no es la verdadera libertad humana, la verdadera *autodeterminación*⁷; pues la libertad *solamente política* no le permite al hombre ejercer ninguna influencia sobre las condiciones sociales concretas que determinan su vida. La verdadera libertad sólo se obtiene en la medida en que los hombres se apropian *realmente* de su naturaleza genérica, del proceso social total; en la medida en que este proceso ya no se les enfrenta como poder extraño.

De este modo hay en Marx también, según creemos, un horizonte utópico, un marco ideal de derivación de valores para una acción política: este marco está constituido por el *hombre total*, que se construye por oposición al *hombre escindido* de la sociedad moderna. El hombre total es el hombre no extrañado de su proceso social, un hombre al que no le es ajena toda la riqueza material y cultural desarrollada por la sociedad humana y a quien su posición en el proceso productivo no se le convierte en un obstáculo para la plena realización de todas sus potencialidades humanas; es decir, para su plena realización como *individuo*. Lejos de pretender la subordinación del individuo a la colectividad, el sacrificio del interés individual frente al interés general, Marx prevé una situación -hacia la cual llevaría el curso mismo del proceso social- en la cual el interés general y el interés individual serán condición uno del otro; en la cual la realidad empírica -social y natural- no ofrecerán resistencia alguna a la plena realización de las capacidades humanas. En *La ideología alemana* esta visión de

un hombre total no mutilado por la división del trabajo, está bellamente -y utópicamente- expresada en la imagen de una sociedad en la que el hombre no es cazador, pescador o crítico; sino que puede cazar por la mañana, pescar por la tarde y hacer crítica literaria por la noche. Se trata de entonces de la vida humana pensada en su perfección; sin ninguna de las limitaciones que permiten el libre desarrollo de los hombres; y como horizonte ideal -como marco ideal de derivación de valores- puede ser válida. Pero Marx pareció creer toda su vida en la factibilidad de tal sociedad; en la factibilidad de una armonía *inmediata* entre el interés social y el interés individual, entre el interés de un hombre y el interés de los demás hombres; pero esto es, en nuestra opinión, algo que está más allá de toda factibilidad *humana*. El ideal de *extinción del Estado* supone esta armonía sin rupturas de los intereses individuales y sociales, por lo que es también un ideal *utópico*, esto es, inalcanzable.

Sabido es cómo Marx encuentra en el *proletariado* la fuerza social que, por su posición en la estructura de la sociedad civil, está destinada a superar este estado de cosas que tiene como premisa la propiedad privada; a realizar la *libertad*, no sólo en el plano político, formal, abstracto, sino en el plano concreto total de la vida, mediante la gestión racional de las *condiciones de vida* -las condiciones de producción de la vida humana- por parte de todos los miembros de la sociedad. Esto traería finalmente la superación de la dicotomía sociedad civil-Estado, es decir, el fin del Estado, y el fin -también- de la Sociedad Civil *en tanto que esfera del interés* particular, en tanto que espacio social donde los individuos se tratan unos a otros como *medios* para sus fines particulares; pues se trata aquí precisamente de la superación de una situación en la cual los intereses particulares se enfrentan entre sí y se enfrentan al interés general, para conquistar, como ya dijimos, un nuevo estadio en que el interés general sea percibido *directamente* por los individuos como su *propio interés*, como la condición de su realización personal. Una sociedad "en la que el libre desenvolvimiento de cada uno sea la condición para el libre desenvolvimiento de todos".⁸

Las cualidades del proletariado que, según Marx, lo capacitan para esta misión histórica pueden resumirse así: el proletariado es la negación viviente del orden de la propiedad privada, en tanto que, despojado de toda propiedad, no tiene, co-

mo las clases que lo precedieron en la escena de la historia, ningún orden fundado en *intereses particulares*, fragmentarios, que defender; pues el interés del proletario individual coincide con el interés del proletariado en su conjunto; es decir, su interés vital está claramente ligado, no a la exclusividad, al destino particular de una propiedad privada -que no posee-, sino a la colaboración con sus hermanos de clase. El interés universal de su clase es así, inmediatamente, su interés particular; su voluntad particular coincide, tendencialmente, con la *voluntad general* de su clase.

4. La inversión leninista de Marx: la mistificación de la clase en el Partido

Según vimos, lo que separa a Hegel de Rousseau -y de la tradición democrática del pensamiento moderno-, es su rechazo a la creencia rousseauniana de que la voluntad general pueda brotar de la concurrencia de las voluntades particulares. Al igual que para Platón, la racionalidad universal no puede nacer de la sociedad civil -pues ésta es el campo de batalla de los intereses particulares- de modo que ha de venirle *desde fuera* a la sociedad civil: desde la instancia estatal, que resulta así la encarnación de la Razón. El Estado encarna, entonces, la verdadera *Voluntad general*, la cual tiene así un origen místico en la razón eterna, y no en el mundo empírico de los hombres concretos, de sus necesidades y sus aspiraciones.

Marx coincide con Hegel en que, en la sociedad burguesa, el bien general no puede brotar de la concurrencia de los intereses particulares⁹, en que la utopía liberal es una ilusión; pero esta imposibilidad no es para él un dato último e irrebalsable que lo lleve a aceptar la solución autoritaria de Hegel; esta imposibilidad depende, para él, del carácter *burgués* de la sociedad; carácter cuya superación se le aparece como históricamente posible. La superación de la propiedad privada haría posible, entonces, la realización de la democracia; esto es, la existencia de una verdadera *voluntad general* cuyo lugar no se viera usurpado por ninguna constelación de intereses particulares que se impusieran, disfrazados de interés general, al verdadero interés de la comunidad. La realización de la *verdadera* democracia (que no es sino el horizonte ideal de la misma), cuya premisa sería la abolición de la propiedad privada, implicaría, entonces, la plena coincidencia del interés general y

el interés particular, de la voluntad general y la voluntad de todos; con lo cual la contraposición sociedad civil/Estado se vería superada.

En las secciones de la *Filosofía del derecho* donde Hegel se ocupa de las clases que componen *sociedad civil* menciona, junto a la "clase sustancial", que se ocupa de las labores agrícolas, y la "clase de la industria", que elabora los productos naturales -clases todas ellas entregadas a sus propios intereses particulares-, una clase especial -la "clase universal"- cuya *particularidad* consiste precisamente, como sucedía con la clase de los guardianes en la república platónica, en ocuparse de lo *universal*; en representar, *en la sociedad civil*, el interés general frente a los intereses particulares mantenidos por las otras clases. Tal clase está constituida por la burocracia del Estado, y constituye la base social para que en la sociedad escindida el interés general pueda verse representado. Marx ha realizado una profunda crítica a la *burocracia* en la *Kritik des hegelischen Staatsrechts*, mostrando cómo la solución de Hegel es ilusoria: lejos de representar lo universal, la burocracia termina secuestrando el poder del Estado para sus propios fines particulares. El proletariado representa en Marx, en cierto modo, una clase universal, aunque en un sentido muy distinto al hegeliano: como la *clase universal* representa en la sociedad civil la *universalidad* frente al interés particular de la burguesía, pero no la pretendida universalidad del Estado burgués que en realidad esconde la particularidad del interés de clase, sino una universalidad todavía por realizarse; una universalidad que no aparecería junto a la particularidad, sino que consistiría en la *abolición de toda particularidad enfrentada a la universalidad*. La revolución proletaria representa el fin de toda alienación; la recuperación por parte de la sociedad humana de aquél poder que los intereses particulares escindidos han segregado de la sociedad y puesto en frente de ella. Supone que los hombres libremente asociados toman en sus manos *directamente, sin ninguna instancia mediadora*, la totalidad de la gestión de los asuntos sociales; supone, para expresarnos en términos de Rousseau, *la identidad del príncipe y del soberano*.

Una de las obras del "canon" marxista donde esta esperanza libertaria aparece más bellamente retratada es quizá *El Estado y la revolución* de Lenin. Resulta paradójico que sea precisamente Lenin el autor de una obra donde, sin concesiones de ningún tipo, el ideal ácrata original del socialismo

marxiano aparece fielmente expresado; pues es también Lenin, en nuestra opinión, uno de los principales responsables de la tergiversación *teórica y práctica* del marxismo original en lo que al poder revolucionario se refiere (dicho sea de paso -lo cual no deja de ser sintomático-, en *El Estado y la revolución*; el Partido prácticamente brilla por su ausencia). Consideramos importante, aunque sólo sea para tomar conciencia de cómo la realidad del “socialismo real” resultó *exactamente* lo contrario, recordar algunos aspectos de lo apuntado por Lenin en lo tocante a la extinción del Estado, antes de ocuparnos de la teoría leninista del Partido y su significación en relación al mismo tema.

Lenin señala -y en esto interpreta correctamente el pensamiento de Marx- que: a) el Estado es un aparato particular que se coloca por encima de la sociedad; algo distinto del pueblo. Su función principal es el *ejercicio de la coerción*.¹⁰ Este aparato consiste, principalmente, en una burocracia que no es responsable ante el pueblo, sino que antes bien se halla fuertemente atrincherada en sus posiciones de poder, y en cuerpos *especiales* de hombres armados -policía, ejército permanente, etc. b) Que la esencia de ese aparato consiste en ser el órgano de opresión de una clase sobre otra. Este organismo parasitario es el producto de la opresión de clase y, en consecuencia, está condenado a desaparecer tan pronto esta opresión desaparezca. Es decir, las funciones de la burocracia, de la policía, del ejército permanente, etc, *deben ser reasumidas por la totalidad del pueblo*. Lenin señala, además -y en esto sigue correctamente a Marx-, que c) el poder revolucionario del proletariado *en el período de transición es todavía un poder estatal*; ¿por qué? Porque es todavía el poder ejercido por *una parte de la sociedad* sobre otra; porque no coincide todavía con la totalidad de la población, *en tanto que todavía hay clases explotadoras que deben ser reprimidas*. Pero aquí Lenin vacila en llamar Estado al poder proletario: en efecto, si el Estado es, entre otras cosas, un órgano particular que flota por encima de la sociedad, obviamente el “Estado proletario” es un Estado “sui generis”, pues aquí el poder *sobre las clases derrocadas* no es ejercido por un aparato especial, *sino por la mayoría de la población* -y sólo durante el corto período en que las antiguas clases dominantes constituyen todavía un peligro-.¹¹ Una vez que esto no sea así, el “Estado obrero” deja de ser del todo un Estado, pues no habrá ya nadie sobre quien ejercer el poder. Es importante notar

que, para el Lenin de *El Estado y la revolución*, el semi-Estado proletario es ya *el proceso mismo de la abolición total del Estado*, y no un Estado en el pleno sentido de la palabra que, *en una etapa posterior*, sin que se sepa cómo, empezará a abolirse. El Estado empieza a abolirse *desde el momento mismo de la toma del poder por el proletariado*.¹² El Estado proletario es, así, un híbrido de Estado y no-Estado: conserva algunas de las funciones y de las características del aquél: (el ejercicio de la represión, el hecho de no ser aún idéntico a la totalidad de la población -por excluir a las clases explotadoras-), pero tiene cada vez más las características de la sociedad directamente autogestionada que sustituye al Estado (poder ejercido, no por una maquinaria especial, sino por la totalidad de la población organizada).

Hasta aquí todo va muy bien, Lenin no dice, esencialmente, nada diferente de lo que dicen Marx y Engels en lo que respecta al Estado y las condiciones de su superación (ni pretende tampoco hacerlo: insiste más bien en que sólo trata de recuperar la doctrina original de Marx frente a las tergiversaciones de los “oportunistas”). En lo que Lenin difiere radicalmente, en nuestra opinión, de Marx, es en su teoría del Partido y sus relaciones con la formación de la *conciencia* de clase del proletariado; teoría que tuvo consecuencias fatales para el proyecto libertario del marxismo original.

Mientras que para Marx, la formación de la conciencia es expresión de la maduración del proletariado como clase, producto del desarrollo mismo del sistema capitalista y de la *experiencia de lucha* del proletariado en defensa de sus intereses -maduración que lo lleva progresivamente a la comprensión de su papel histórico-, para Lenin la conciencia de clase tiene su origen, no en el ser social de los proletarios sino, al parecer, ¡en el cerebro de los intelectuales burgueses! El proletariado es, espontáneamente, “tradeunionista” esto es, interesado en la lucha económica *inmediata*; la conciencia de su misión histórica ha de venirle al proletariado, no de su experiencia, de su ser social, sino *desde fuera*: el socialismo moderno es concebido por Lenin como una especie de iluminación que desciende desde el cielo de la “Ciencia” -Lenin pareciera a veces más discípulo de Platón que de Marx- al mundo de una existencia empírica que es incapaz de iluminarse por sí misma, de llegar por sus propios medios a la comprensión de su situación¹³; cuando la verdad es que Marx no inventa el movimiento obrero socialista,

sino que lo encuentra ya existiendo y *se incorpora a él*. Su actividad teórica sólo tiene sentido en el marco de un movimiento obrero que ya ha cobrado conciencia de sí mismo y de su misión de creador de una nueva sociedad que trascienda el capitalismo. El ser social del proletariado y la *conciencia correspondiente a ese ser social* es un presupuesto de la obra teórica y práctica de Marx; él descubre el movimiento de la Historia, no lo inventa, Marx no se propone *fundar un sujeto histórico*, sino a) explicar este sujeto histórico -ya consciente de sí mismo y de sus posibilidades- y b) ayudarlo a comprender mejor su situación y las condiciones de su lucha, sintetizar la experiencia de este sujeto histórico. De hecho es precisamente la existencia del incipiente movimiento obrero el que le abre los ojos sobre la posibilidad y la necesidad de una superación práctica del capitalismo.

Se ha operado, entonces, un desplazamiento: El proletariado es ahora el elemento pasivo, y el Partido¹⁴ el elemento activo que introduce la conciencia socialista *desde fuera*, desde el cielo de la teoría, en este mundo pecador; con lo cual se genera una tendencia a que el proletariado pase, de sujeto -papel que todavía tenía en Marx- a *objeto* de la revolución; a que la conciencia proletaria se convierta en una abstracción metafísica, diferente de su conciencia empírica, a que la "voluntad general" del proletariado se encarne en la voluntad particular del Partido en contra de la voluntad empíricamente existente de la clase como tal. No importa la voluntad empírica, porque la *verdadera* voluntad es la del Partido. El papel del sujeto de la revolución se traslada, así, del proletariado al Partido.

De este modo, la racionalidad histórica, a contrapelo de toda la tradición democrática de la modernidad -de la que Marx es quizá junto con Rousseau el más *radical* de los exponentes- pasa a ser propiedad, no de todos los sujetos empíricos que constituyen la clase, sino de una minoría. Pero así la democracia resulta profundamente pervertida; la mistificación, denunciada por Marx en Hegel, vuelve a aparecer bajo otra forma: El Partido, que debería ser el *predicado* se convierte en el sujeto; y el proletariado, que debería ser el sujeto, pasa a ser el predicado. La inversión *idealista* no podría ser más clara. Esta concepción de la relación Partido-masas implica que el pueblo -el proletariado en este caso- es (como lo era para Platón) ignorante de su verdadero interés; por lo que necesita dejarse guiar, como los ciudadanos de la república platónica, por los poseedores de la Ciencia, por

una nueva casta de reyes-filósofos que son los únicos que saben lo que verdaderamente conviene. No importa, entonces, lo que la clase obrera -o el pueblo en las "democracias populares"- quiera, piense, o sienta como su interés: sólo importa lo que el Partido, depositario de una verdad que desciende del cielo de la Ciencia, piense o quiera. Se sigue hablando, por supuesto, de democracia proletaria; pero ahora significa otra cosa que lo que significaba originalmente en Marx.

La práctica de la "democracia obrera" inspirada en una teoría de esta naturaleza es hoy de todos conocida: Lejos de disolverse el Estado, lejos de realizarse el cuadro que Lenin nos pintaba en *El Estado y la revolución*, el resultado es precisamente este cuadro "cabeza abajo": el fortalecimiento del gigantismo burocrático, de la policía política, la conversión de todas las organizaciones sociales en correas de transmisión del centro; en órganos, no de autogestión de las masas, sino de la gestión heterónoma de las masas; es decir, en órganos de la "maquinaria" cuya abolición vislumbraba el mismo Lenin en *El Estado y la revolución*. Lejos de realizarse -para hablar otra vez en términos de Rousseau- la identidad entre el soberano y el príncipe, lejos de ser reabsorbidas todas las funciones del Estado por la sociedad, el Estado-Partido termina usurpando el lugar del pueblo, hablando y actuando a *su nombre*, arrogándose la *permanente* representación de la voluntad general; para lo cual debe, sin embargo, hacer *enmudecer* a la voluntad general, es decir, impedir la libre discusión de todos los asuntos por parte de aquellos que deberían haber sido los verdaderos sujetos de su propia liberación según el proyecto marxiano original. La lógica perversa de esta mistificación es la siguiente: dado que el Partido *representa* a los trabajadores, dado que su voluntad no puede ser sino la voluntad de los trabajadores, cualquier voluntad u opinión que esté en contra de la voluntad u opinión del Partido está, *ex definitione*, en contra de la voluntad de los trabajadores (aunque sea la opinión mayoritaria de los trabajadores mismos).¹⁵ Así, cuando los trabajadores polacos se manifestaban en contra de "su" Estado, no podía tratarse de un movimiento de los trabajadores; sino necesariamente de una maniobra del Imperialismo (si la teoría no se adecua a la realidad, peor para la realidad). Cuando el pueblo checoslovaco quiso, a fines de los años sesenta, reformar su sociedad socialista, o cuando los estudiantes chinos en Tien-An-Men -portando banderas rojas y retra-

tos de Mao- exigían democracia (¡En una república “popular”!), sólo podía tratarse, evidentemente, de manifestaciones pequeñoburguesas; pues el depositario y *propietario ad aeternam* de la conciencia de clase -el Partido- es la verdadera clase trabajadora, la *idea* de la clase, la “clase inteligible” frente a la irrelevante “clase sensible”, empírica. De este modo, lo que debió ser la culminación del proyecto de la modernidad: una sociedad sin pedagogos, comunidad de hombres racionales que se autogobiernan, terminó trágicamente retrocediendo a condiciones y concepciones premodernas: un pueblo siempre necesitado del pedagogo -del Partido- que encarna la racionalidad social frente a la irracionalidad de los individuos empíricos. La razón no es ya “la cosa mejor repartida del mundo”, sino algo que flota por encima de los individuos de carne y hueso y que desciende a este mundo en la forma del Partido, iluminado y omnisciente.

5. Conclusión

Hemos pretendido dar una visión panorámica de las raíces y desarrollo histórico del tema de la extinción del Estado, tomando la dialéctica de la universalidad y la particularidad como hilo conductor. Vimos cómo el ideal de una sociedad sin Estado equivale al ideal de la superación del antagonismo entre la universalidad y la particularidad, a una situación idealmente prefigurada en la cual el interés particular es *inmediatamente* universal; en la cual el individuo reconoce *inmediatamente* el interés universal como su interés; en la cual, por lo tanto, este no se le presenta como una restricción de sus posibilidades sino como idéntico a la realización de las mismas; en la cual -para decirlo en palabras del *Manifiesto comunista- el libre desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de todos.*

Vimos luego cómo, a nombre del proyecto original, terminó construyéndose una situación diametralmente opuesta, en la que el libre desarrollo de cada uno debe en gran medida ser constreñido *autoritariamente* en nombre de un “libre desarrollo de todos” cuya vía de realización no es determinada, ahora, por el consenso de todos, sino por la minoría iluminada que conoce el camino. El horizonte utópico: la sociedad reconciliada sin Estado sigue siendo, por supuesto, proclamada como la meta del proceso; pero ahora se ha alejado infi-

nitamente en el futuro, convirtiéndose en un mero espejismo que sirve únicamente para justificar el poder de los nuevos “reyes filósofos”.

No es nuestra intención, sin embargo, argumentar que este desarrollo era inevitable, que no existían otras posibilidades históricas como no fuese la conducción de la construcción de una nueva sociedad por un partido que se considera a sí mismo como la encarnación de la Verdad. Pretendimos mostrar cómo una concepción de este tipo termina a) traicionando el *ideal* original y en consecuencia b) haciendo imposible la realización *de lo que este ideal tiene de realizable*. No creemos que el ideal de una sociedad *absolutamente* armónica, en la que el interés particular coincida espontáneamente con el interés general sea realizable; pero la imagen de una sociedad así constituye sin embargo el horizonte utópico de lo realizable. Tampoco creemos que el ideal de una sociedad sin Estado sea realizable, precisamente porque la dialéctica de lo universal y lo particular consiste en nuestra opinión en una unidad de opuestos, en la cual ninguno de los términos puede ser absorbido por el otro sino que se suponen recíprocamente. Sospechamos que la condición *ideal* de la abolición del Estado y de la creación de una sociedad reconciliada: la abolición de la particularidad, con la consecuente planificación y administración consciente *por parte de todos* de la totalidad de la producción social es una imposibilidad práctica; lo que se muestra, entre otras cosas, en la imposibilidad de abolir las relaciones mercantiles, en la eternización del mecanismo del mercado cuya abolición -en la ideología marxista-leninista- terminó también siendo diferida a un futuro infinito, en vez de ser reconocida como una imposibilidad. De este modo, para abolir la particularidad -abolición que es una condición ideal del ideal de una sociedad no escindida-, y ante la imposibilidad de una gestión *democrática* eficiente de la totalidad del proceso productivo, se optó por la centralización -esto es, por la planificación *estatal*-; pero esta centralización -con su consecuente burocratización- supuso a su vez la negación de aquello que debía asegurar: la abolición de todo poder que no coincidiera con la organización libre de los productores.

Parece que no es posible concebir hoy en día una sociedad sin mercado; y el mercado supone para funcionar algún tipo de interés particular que no es inmediatamente idéntico al interés universal; pero también se hace cada vez más evidente que

no es posible concebir una sociedad viable cuya *ultima ratio* sea el mecanismo y la lógica del mercado. Es en esto, creemos, en lo que la crítica de Marx, en el sentido de la imposibilidad -el carácter *utópico*- de una sociedad capitalista armónica y *racional* desde el punto de vista de la satisfacción de las necesidades humanas, conserva hoy toda su vigencia. Igualmente conserva su vigencia, según creemos, su crítica de una democracia en la que la igualdad se limita a la igualdad del *ciudadano* frente a la desigualdad del hombre; en la que la democracia se limita a las libertades puramente formales y al ejercicio del voto, sin incidir en el control de las condiciones reales y de los espacios concretos en que los hombres desarrollan sus vidas.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto. *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Editorial Debate, Madrid, 1985.
- Del Barco, Oscar. *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas*. Universidad autónoma de Puebla, Puebla, 1980.
- Hegel, G.W.F. *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1955.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. Departamento ecuménico de investigaciones, San José, 1984
- Lenin, V.I. *¿Qué hacer?* Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1974
- El Estado y la revolución*. Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1974.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- Luxemburg, Rosa. *La revolución rusa. En Obras escogidas*, tomo II. Editorial La Pluma, Bogotá, 1976.
- Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Grijalbo, México, 1968.
- La cuestión judía. En La sagrada Familia*; Grijalbo, México, 1967
- Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En Hegel, G.W.F.: *Filosofía del derecho*, ed. Cit.
- La guerra civil en Francia. En Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1971.
- Marx/Engels. *Manifiesto del Partido Comunista. En Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1971.
- La ideología alemana*. Impresos Culturales, San José, 1984.
- Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*. Espasa-Calpe, Madrid, 1981
- Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Grijalbo, México, 1972
- Rossanda, Rossana. *Teoría marxista del partido político*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- Sabine, George. *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*. Alianza Editorial, México, 1987

Notas

1. Cf. Rousseau, *El contrato social*; Libro II, capítulo III. El conocimiento por parte de cada ciudadano de las consecuencias de una determinada decisión, más la incomunicación entre ellos -a fin de no constituir intereses parciales, partidos- es una condición para que la voluntad general pueda manifestarse.

2. "Rousseau ha tenido el mérito de haber sostenido como fundamento del Estado un principio que, no sólo por su forma (...) sino por el contenido es *pensamiento*, esto es, el pensamiento mismo o sea la *voluntad*."

Sólo que habiendo entendido la voluntad en la forma determinada de voluntad individual (...) y la voluntad universal, no como la racionalidad en sí y por sí de la voluntad, sino sólo como la *colectiva* que surge de la voluntad individual concerniente, la asociación de los individuos en el Estado viene a ser un *contrato* que tiene como base su capricho y su consentimiento libre y expreso...

...Contra el principio de la voluntad individual, se debe recordar el concepto fundamental de que la voluntad objetiva es lo racional en sí, en su concepto, sea conocido o no por la voluntad singular y sea o no querido por su capricho". (Hegel; Filosofía del derecho; n. 258.)

3. Este "punto de arranque" se encuentra en la Crítica del derecho de Estado hegeliano" (Kritik des hegelschen Staatsrechts), manuscrito que Marx nunca publicó y cuyo título se traduce ordinariamente al español por "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel". Ahí Marx aplica al Estado el mismo esquema de la crítica feuerbachiana de la religión, mostrando la raíz del Estado hipostasiado por Hegel en la vida empírica de los hombres reales.

4. Nos basamos en esta parte de nuestra exposición, principalmente en la "*Crítica del derecho de Estado hegeliano*" (Kritik des hegelschen Staatsrechts) en *La cuestión judía* y también en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung).

5. En la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* no aparece todavía claramente de modo explícito esta universalidad como el interés específico de la clase burguesa, interés que se hace pasar por interés general; pero sí se apunta ya que el interés de la propiedad es el que termina imponiéndose bajo la máscara del interés general.

6. En *La cuestión judía* dice Marx al respecto: "El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de estado social, de cultura y de ocupación al declarar el

nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atenerse a estas diferencias, como copartícipe por *igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la educación *actúen* a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con esas diferencias *de hecho*, el estado existe sobre estas premisas.

7. En cierto modo esto está ya presentado en Rousseau, como hemos visto: la afirmación desmedida de la particularidad, el crecimiento de los intereses particulares a costa de los universales, hace imposible la manifestación de la *voluntad general*, y por lo tanto la libertad civil -la verdadera libertad- que consiste en participar de la comunidad armónica

8. Cf. C. Marx, F. Engels: *Manifiesto del partido comunista*, en *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscú; p.50

9. Hegel no establece un ideal utópico -en el sentido de irrealizable-, pues lo racional es *real*. Su proyecto político es un proyecto *empíricamente* realizable que sin embargo es proclamado como la realización del ideal, como la encarnación de la razón absoluta. Así, una realidad empírica concreta se hace pasar por necesidad racional, eliminando la distancia entre lo ideal -marco de derivación de valores- y lo real. Marx, por su parte denuncia -correctamente- esta mistificación hegeliana; pero contrapone un horizonte ideal -la sociedad armónica- a la que toma por algo empíricamente realizable y no por un marco de orientación trascendental para resolver los problemas concretos del momento. He aquí su dimensión escatológica: en cierto sentido, a pesar de su crítica de la teología, Marx es también un teólogo: comparte con los teólogos su fe en la *realidad* del Cielo; sólo que quiere construirlo en la tierra.

10. La teoría leninista y marxiana del Estado como mero instrumento de coerción de la clase dominante no difieren en lo esencial; consideramos sin embargo que es demasiado esquemática y simplificadora, y en la actualidad resulta insuficiente para dar cuenta de todas las complejidades de la realidad político-social. El enfoque Gramsci nos parece mucho más rico y susceptible de un desarrollo enriquecedor. La discusión de estas perspectivas cae sin embargo fuera de los objetivos del presente trabajo.

11. Dice Lenin, comentando la experiencia de la Comuna de París, que el paso de la democracia burguesa a la democracia proletaria es conversión "de un Estado (fuerza especial para la represión de una determinada clase) en algo que ya no es un Estado propiamente dicho (...). Todavía es necesario reprimir a la burguesía y vencer su resistencia (...). Pero aquí el órgano represor es ya la mayoría de la población y no una minoría, como había sido siempre (...). ¡Y desde el momento en que

es la mayoría del pueblo la que reprime por sí misma a su opresores *no es ya necesaria* una "fuerza especial" de represión! En este sentido el Estado *comienza a extinguirse*" (Lenin; *El Estado y la revolución*; Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1971, p. 51. -El primer subrayado es nuestro-).

12. "Este Estado es compatible con la extensión de la democracia a una mayoría tan aplastante de la población, que la necesidad de una *máquina especial* para la represión comienza a desaparecer. Como es natural, los explotadores no pueden reprimir al pueblo sin una máquina complicadísima que les permita cumplir este cometido, pero el *pueblo* puede reprimir a los explotadores con una "máquina" muy sencilla, casi sin "máquina", sin aparato especial, por la simple *organización de las masas armadas* (como los Soviets de Diputados Obreros y Soldados, digamos, adelantándonos un poco)." (Lenin; op.cit, p. 111)

13. Lenin cita -y hace suyas- las palabras "profundamente justas" de Kautsky, en apoyo de su posición en la lucha contra ciertas posiciones espontaneístas en el seno del movimiento obrero ruso: "el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se derivan el uno de la otra; surgen de premisas diferentes. La conciencia socialista moderna puede surgir únicamente sobre la base de un profundo conocimiento científico. En efecto. la ciencia económica contemporánea constituye una condición de la producción socialista lo mismo que, pongamos por caso, la técnica moderna, y el proletariado, por mucho que lo desee, no puede crear la una ni la otra... Pero no es el proletariado el portador de la ciencia, sino la *intelectualidad burguesa* (Lenin acota: "subrayado por C.K"): es del cerebro de algunos miembros aislados de esta capa de donde ha surgido el socialismo moderno, y *han sido ellos los que lo han transmitido a los proletarios* destacados por su desarrollo intelectual, los cuales lo introducen luego en la lucha de clases del proletariado... De modo que la conciencia socialista es algo introducido *desde fuera* ... en la lucha de clases, y no algo que ha surgido espontáneamente. (Lenin: *¿Qué hacer?*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1974; p. 51, nota. -Los dos últimos subrayados son nuestros-).

14. En el *Manifiesto del Partido comunista*, Marx y Engels se refieren claramente a la génesis del movimiento socialista como expresión y resultado de la experiencia de lucha del proletariado: "El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento (...) Al principio la lucha es entablada por obreros de una misma fábrica, más tarde, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués individual que los explota directamente (...) Pero la industria en desarrollo no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma. Los intereses y las condiciones de existencia del proletariado se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando

las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo (...) las colisiones entre el obrero individual y el burgués individual adquieren más y más el carácter de colisiones entre dos clases. Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios (...) Aquí y allá la lucha estalla en sublevación (...) A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros. Esta unión es propiciada por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades. Y basta ese contacto para que las numerosas luchas locales, que en todas partes tienen el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases. Mas toda lucha de clases es una lucha política". La conciencia de constituir una clase, de tener un interés común la "constitución del proletariado en clase", génesis de una *voluntad general* de clase, como se ve, brota de la experiencia de lucha del proletariado; no es un descubrimiento que los intelectuales burgueses deben comunicar a los proletarios. "Esta organización del proletariado en clase y *por lo*

tanto en partido político", continúan Marx y Engels (subrayado nuestro): la conciencia de ser una clase, producto del proceso de lucha, equivale a su constitución en *partido político*. El partido formalmente organizado, con estatutos, dirección, etc, no es sino una *expresión* de esta constitución originaria de la clase en partido, es decir, de la conciencia de clase. El partido formalmente organizado es resultado de este proceso, no su *causa*; y puede ser una expresión mejor o peor cuanto más o menos se identifique con el proceso mismo; cuanto más o menos abarque *tendencialmente* a toda la clase: el partido no es una vanguardia de la clase, sino la clase organizada.

15. Para muestra un botón: "Capítulo III: Derechos y deberes básicos de los ciudadanos. Artículo 26: Los derechos y deberes básicos de los ciudadanos son: apoyar la dirección del Partido Comunista de China, apoyar el régimen socialista y obedecer la constitución y las leyes de la República Popular China." Esta joya se encuentra en la Constitución de 1975 de la República Popular China (*Documentos de la 1 sesión de la IV Asamblea Popular Nacional de la República Popular China*; Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1976; p. 27). Los comentarios sobran.

Mario Salas
Escuela de Filosofía
Universidad de Costa Rica